Library

of

Phillips Academy

Accession No.
13437

Shelf No.
180
Z3
v.1, pt.1

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG.

DIE
PHILOSOPHIE DER GRIECHEN
IN IHRER
GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT
VON
DR. EDUARD ZELLER.

ERSTER TEIL:
ALLGEMEINE EINLEITUNG. VORSOKRATISCHE PHILOSOPHIE.
ERSTE HÄLFTE.

SECHSTE AUFLAGE.
MIT UNTERSTÜTZUNG VON **DR. FRANZ LORTZING**
HERAUSGEGEBEN VON
DR. WILHELM NESTLE.

LEIPZIG.
O. R. REISLAND.
1919.

GERMANY

L

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort zur vierten Auflage.

Als ich den ersten Band dieses Werkes, welches ursprünglich nach einem anderen Plan und auf einen viel beschränkteren Umfang angelegt war, vor einundzwanzig Jahren zum erstenmal in seiner späteren Gestalt der Öffentlichkeit übergab, sprach ich mich über die Grundsätze, die mich bei seiner Abfassung geleitet hatten, so aus:

„In der Behandlung meines Gegenstands habe ich fortwährend an der Aufgabe festgehalten, welche ich mir schon bei der ersten Bearbeitung desselben gestellt hatte, zwischen der gelehrten Forschung und der spekulativen Geschichtsbetrachtung zu vermitteln, die Tatsachen nicht bloß empirisch zu sammeln, aber auch nicht von oben herab zu konstruieren, sondern aus der gegebenen Überlieferung selbst durch kritische Sichtung und geschichtliche Verknüpfung die Einsicht in ihre Bedeutung und ihren Zusammenhang zu gewinnen. Diese Aufgabe ist aber freilich gerade bei der vorsokratischen Philosophie durch die Beschaffenheit unserer Quellen und durch die Verschiedenheit der neueren Auffassungen erschwert, und sollte sie gründlich gelöst werden, so waren zahlreiche und tief ins einzelne eingehende kritische Erörterungen nicht zu vermeiden. Um dabei doch der Geschichtsdarstellung selbst ihre Durchsichtigkeit zu erhalten, wurden diese Untersuchungen, so viel als möglich, in die Anmerkungen verwiesen, und ebendaselbst fanden auch die Quellenbelege Raum, welche bei der Menge und teilweisen Seltenheit der Schriften, denen sie entnommen sind, gleichfalls in größerer Vollständigkeit mitgeteilt werden mußten, wenn es dem Leser möglich sein sollte, die Urkundlichkeit unserer Darstellung ohne unverhältnismäßigen Zeitaufwand zu prüfen. Dadurch sind nun allerdings die Anmerkungen, und infolgedessen der ganze Band, zu einem ziemlichen Umfang angewachsen; ich hoffe aber doch das Richtige gewählt zu haben, wenn ich das wissenschaftliche Bedürfnis des Lesers vor allem ins Auge faßte und im Zweifelsfall mit seiner Zeit mehr geizte als mit dem Papier des Buchdruckers."

Die gleichen Gesichtspunkte leiteten mich bei der Bearbeitung der folgenden Bände und der neuen Auflagen, welche inzwischen nötig geworden sind. Die Hoffnung, daß ich damit das Richtige getroffen habe, ist mir durch die Aufnahme, welche mein Werk gefunden hat, in der erfreulichsten Weise bestätigt worden; und so eindringlich mir neuestens die Wahrheit eingeschärft worden ist (die mir übrigens auch vorher schon nicht ganz unbekannt war), daß die alten Philosophen philosophisch aufgefaßt werden müssen, habe ich mich doch von der Verkehrtheit meines bisherigen Verfahrens nicht zu überzeugen vermocht. Ich bin vielmehr nach wie vor der Meinung, daß die philosophische Auffassung philosophischer Systeme, die ja doch etwas anderes als ihre philosophische Kritik ist, mit der historischen vollständig zusammenfalle. Ich werde es niemals eine gründliche Geschichtsbehandlung nennen, wenn man einzelne Lehren und Aussprüche aneinanderreiht, ohne nach ihrem inneren Schwerpunkt zu fragen, ihren Zusammenhang zu untersuchen, ihrer eigentlichen Meinung nachzuspüren, ihr Verhältnis zum Ganzen der Systeme festzustellen und ihre Bedeutung an ihm zu messen; aber ich werde mich jederzeit dagegen verwahren, daß der Ehrenname der Philosophie dazu gemißbraucht werde, die geschichtlichen Erscheinungen ihrer Bestimmtheit zu entkleiden, den alten Philosophen Folgerungen aufzudringen, gegen welche sie selbst laute Einsprache erheben, die Widersprüche und Lücken ihrer Systeme mit selbstgemachten Zutaten zu verkleistern. Die großen Erscheinungen der Vergangenheit stehen mir viel zu hoch, als daß ich ihnen einen Dienst zu leisten meinte, wenn ich sie über ihre geschichtlichen Bedingungen und Schranken hinausrückte. Diese falsche Idealisierung macht sie in meinen Augen nicht größer, sondern kleiner. Keinenfalls kann aber das bei ihr gewinnen, vor dem sich jede Vorliebe für einzelne Personen und Schulen zu beugen hat: die geschichtliche Wahrheit. Wer ein philosophisches System darstellen will, der soll die Ansichten, welche sein Urheber gehabt hat, in dem Zusammenhang wiedergeben, den sie in seinem Geiste gehabt haben. Darüber kann man sich aber nur aus den Zeugnissen, teils aus dem Selbstzeugnis der Philosophen in ihren Schriften, teils aus fremden Aussagen über ihre Lehren unterrichten; und wollen auch diese Zeugnisse verglichen, auf ihren Wert und ihre Glaubwürdigkeit geprüft, durch Schlüsse und Kombinationen mannigfacher Art ergänzt sein, so darf man doch hierbei zweierlei nicht übersehen. Fürs erste nämlich muß den Schlüssen, durch welche wir über die unmittelbaren Zeugnisse hinausgehen, in jedem gegebenen Falle das vollständige Beweismaterial zugrunde gelegt werden; wenn uns eine philosophische Annahme irgendwelche weiteren zu fordern scheint, muß immer erwogen werden: ob nicht vielleicht andere, seinem Urheber ebenso wichtige Bestimmungen des Systems dieser Folgerung im Weg standen. Ebenso muß aber auch untersucht werden, ob wir zu der Voraussetzung berechtigt sind, daß der Philosoph, um den es sich handelt, die Fragen, welche wir ihm vorlegen, sich selbst auch schon vorgelegt, die Antworten, welche wir aus seinen anderweitigen Sätzen ableiten, auch schon gegeben, die Folgerungen, welche uns nahe liegen, gleichfalls gezogen habe. In diesem Geist wissenschaftlicher Umsicht zu verfahren, war wenigstens mein Bestreben; und ich habe hierfür, wie man finden wird, bei der neuen wie bei den früheren Auflagen dieser Schrift auch von solchen zu lernen gesucht, die mich da und dort, der eine an wichtigeren, der andere an minder erheblichen Punkten bestritten. Bin ich aber auch diesen Gelehrten für manche Ergänzung und Berichtigung meiner Darstellung zum Danke verpflichtet, so wird man es andererseits begreiflich finden, wenn ich meiner Auffassung der vorsokratischen Philosophie an allen Hauptpunkten treu blieb und dieselbe gegen Einwürfe, von deren Haltbarkeit ich mich nicht überzeugen konnte, so eingehend und so entschieden, wie dies im Interesse der Sache geboten war, in Schutz nahm.

In seiner zweiten Auflage habe ich das vorliegende Werk meinem Schwiegervater, Dr. F. Chr. Baur in Tübingen, gewidmet. Schon in der dritten mußte ich diese Widmung unterdrücken, weil derjenige, an den sie gerichtet war, nicht mehr unter uns weilte. Aber das kann ich mir nicht versagen, auch an diesem Orte in dankbarer Liebe des Mannes zu gedenken, welcher mir nicht bloß in allen persönlichen Beziehungen ein Freund und ein Vater gewesen ist, sondern auch für meine wissenschaftlichen Arbeiten mir, wie allen seinen Schülern, stets als ein leuchtendes Muster von unbestechlicher Wahrheitsliebe, rastlosem Forschungstrieb, eisernem Fleiß, von tiefdringender Kritik und groß angelegter organischer Geschichtsbehandlung vor Augen stehen wird.

Berlin, 18. Oktober 1876.

Zur fünften Auflage.

In den fünfzehn Jahren, die seit dem letzten Erscheinen dieses Bandes verflossen sind, hat die wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiete der vorsokratischen Philosophie nicht geruht; und es ist kein Teil desselben, auf dem man sich nicht, bald in weiterem, bald in beschränkterem Umfang, bemüht hätte, neues Quellenmaterial nutzbar zu machen oder dem längst benützten neue Ergebnisse und Gesichtspunkte abzugewinnen. Mir würde schon die Eine bahnbrechende Untersuchung der Dielsschen Doxographie die Verpflichtung auferlegt haben, in allen den Fällen, in denen wir auf die alten Doxographen und die von ihnen abhängigen Berichte angewiesen sind, sorgfältig zu untersuchen, ob und inwiefern die durch dieselbe gewonnene Einsicht in den Ursprung und Charakter jener Berichte meinen bisherigen Annahmen zur Berichtigung, Bestätigung oder Vervollständigung zu dienen geeignet sei. Auch von anderer Seite her fehlte es aber nicht an vielfacher Aufforderung, jene Annahmen aufs neue zu prüfen; und wenn ich allerdings bei den meisten Fragen keinen Grund fand, sie zu verlassen, hoffe ich doch auch in der vorliegenden Auflage durch die Tat bewiesen zu haben, daß ich bereit bin, das Bessere anzuerkennen, wo ich es als solches zu erkennen vermag, sei es mir nun von anderen dargeboten oder von mir selbst gefunden.

Der Vermehrung, welche der Umfang meines Werkes, hauptsächlich durch die Auseinandersetzung mit neu aufgetretenen Ansichten, erfuhr, hätte ich gerne durch Kürzung an anderen Stellen entgegengearbeitet; fand dies aber schließlich doch nur selten tunlich. Denn wenn auch die eine und andere Erörterung, welche zu ihrer Zeit notwendig erschien, nach dem augenblicklichen Stande der wissenschaftlichen Ansichten vielleicht entbehrt werden könnte, mußte ich doch Bedenken tragen, durch ihre gänzliche Unterdrückung die Gründe in Vergessenheit geraten zu lassen, welche das Wiederaufleben von Annahmen zu verhindern geeignet sind, die mir irrig erscheinen. Da aber der Umfang des Bandes so aufs neue gewachsen ist, habe ich ihn jetzt ebenso wie die folgenden in zwei Abteilungen zerlegt. Die erste von diesen lege ich hiermit vor, die zweite befindet sich unter der Presse.

Berlin, 23. Oktober 1891.

Eduard Zeller.

Vorwort des Herausgebers zur sechsten Auflage.

Die 5. Auflage dieses Werkes (1892) war die letzte, die der ehrwürdige Altmeister der griechischen Philosophie selbst besorgt hat. Am 19. März 1908 ist er im Alter von 94 Jahren entschlafen. Die Herausgabe der neuen, 6., Auflage hatte der Herr Verleger zunächst in die Hände Franz Lortzings gelegt, und niemand wäre zu dieser Aufgabe mehr berufen gewesen als er, der seit langer Zeit in Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft die Literatur über die vorsokratische Philosophie zu verzeichnen pflegte. Aber leider hat Alter und Krankheit den Hochbetagten genötigt, die schon begonnene Arbeit im Jahr 1917 niederzulegen. Lortzings Anteil an der neuen Auflage beschränkt sich daher auf die ersten 15 Bogen S. 1—240, also auf die allgemeine Einleitung.

Dann, mit dem Kapitel über den Charakter und den Entwicklungsgang der vorsokratischen Philosophie, setzt die Arbeit des Unterzeichneten ein. Lortzing hat zwar auch zu den folgenden Abschnitten in liebenswürdigster Weise seine Exzerpte zur Verfügung gestellt; doch konnten diese nur zur Vergleichung der durch eigene Arbeit gewonnenen Ergebnisse und dann und wann zur Ergänzung dienen, wenn etwa eine weniger bedeutende Schrift dem Bearbeiter aus äußeren Gründen nicht selbst zugänglich war. Außerdem hat mir der Sohn Eduard Zellers, Herr Professor Dr. med. ZELLER in Stuttgart, das Handexemplar seines Vaters freundlichst zur Benutzung überlassen. Mit zitternder Hand hat der unermüdliche Forscher je auf das letzte Blatt der beiden Bände noch eine Anzahl die neuere Literatur betreffende Zusätze und sonstige Bemerkungen eingetragen, im ersten Band 22, im zweiten 18, die bis ins Jahr 1901 herabreichen, und zu denen dann noch ganz wenige kleine Einschaltungen im Text selbst kommen. Diese Bemerkungen wurden pünktlichst verwertet und jeweils als „Zusatz Zellers im Handexemplar“ gekennzeichnet. Herrn Geheimrat Lortzing und Herrn Professor Zeller spreche ich für diese gütige Unterstützung meiner Arbeit auch an dieser Stelle verbindlichsten Dank aus.

Meine Aufgabe erblickte ich darin, Zellers Werk auch in der neuen Auflage den Lesern unverkürzt zu übermitteln, ihnen aber zugleich das Wichtigste aus der seither erschienenen Literatur darzubieten. Ein Forscher wie Zeller, dessen Darstellung auf jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem Stoffe, auf der gründlichsten Erwägung aller in Betracht kommenden Gesichtspunkte und auf dem umsichtigsten Urteil beruht, darf meines Erachtens den Anspruch erheben, von der Nachwelt auch da noch gehört zu werden, wo diese über ihn hinausgekommen zu sein glaubt oder sogar über ihn hinausgekommen ist. Lortzing hat nur an einer einzigen Stelle (s. S. 106, 1) den Text der 5. Auflage vollständig umgeschrieben. Ich selbst habe ihn durchaus unverändert gelassen und nur in wenigen besonders wichtigen Fällen durch eckige Klammern gekennzeichnete Erweiterungen in den Text eingefügt. Im übrigen ist meine Arbeit in den Anmerkungen zu suchen und zu finden, wo sie durch dasselbe Zeichen bemerkbar gemacht ist. Es galt, die Literatur von mehr als 25 Jahren durchzumustern, was ich neben meinem Amte nicht gekonnt hätte, wenn ich nicht schon von langen Jahren her in die Fragen der vorsokratischen Philosophie eingearbeitet gewesen wäre. Die Verwertung der neueren Untersuchungen und Darstellungen war insofern nicht ganz leicht, als es möglichst vermieden werden mußte, die ohnedies schon sehr umfangreichen Anmerkungen zur Unförmlichkeit anschwellen zu lassen. Auf eine Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten konnte ich mich daher nur in wichtigeren Fällen einlassen. In der Regel mußte ich mich damit begnügen, diese festzustellen oder auf sie zu verweisen. Noch weniger konnte davon die Rede sein, Zellers wohlerwogener Grundauffassung der vorsokratischen Philosophie zu nahe zu treten etwa im Sinne von Joels glänzend geschriebenem Buch „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ (1906) oder von Reinhardts grundstürzender Kampfschrift „Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie“ (1916). Selbstverständlich wurden diese und andere Werke fortlaufend berücksichtigt, aber gerade bei Reinhardts Buch, das Zellers ganze Forschungsmethode angreift, hat sich mir bei aller Anerkennung seiner eigenartigen und scharfsinnigen Behandlung der Probleme meine seinen Ergebnissen gegenüber von Anfang an bewahrte Zurückhaltung bei weiterer Vertiefung nur gerechtfertigt.

Die Zählung der Bruchstücke ist überall nach Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3. Aufl. 1912, durchgeführt. Die Literatur ist bei den einzelnen Kapiteln verzeichnet und weiterhin je an ihrem Orte angeführt, ohne übrigens absolute Vollständigkeit zu beanspruchen wie die bis zum Jahr 1908 herabgeführte Bibliographie in Überweg-Prächters Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 10. Aufl. 1909, der zur Ergänzung dienen kann.

Möge so das Werk auch in der neuen Auflage den Lernenden und Forschenden auf dem Gebiete der vorsokratischen Philosophie nützliche Dienste leisten.

Heilbronn, den 10. April 1919.

Dr. Wilhelm Nestle,
Gymnasialrektor.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . 1—227

Erster Abschnitt.

Über die Aufgabe, den Umfang und die Methode der vorliegenden Darstellung . . . . 1— 21

Die Philosophie, ihr Name und ihr Begriff — 1. Zeitgrenzen der griechischen Philosophie — 9. Aufgabe und Methode der Geschichtschreibung: keine Konstruktion der Geschichte — 10, aber Darstellung ihres gesetzmäßigen Zusammenhangs — 13. Die Philosophie und die Geschichte der Philosophie — 19.

Zweiter Abschnitt.

Vom Ursprung der griechischen Philosophie . . . . 21—168

1. Die Ableitung der griechischen Philosophie aus orientalischer Spekulation 21

   Ältere Ansichten hierüber — 21. Feststellung des Fragepunkts — 25. Die äußeren Zeugnisse — 27. Die inneren Gründe: Gladisch und Röth — 29. Positive Gründe gegen den orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie — 37.

2. Die einheimischen Quellen der griechischen Philosophie. Die Religion 53

   a) Die öffentliche Religion: ihre Verwandtschaft mit der griech. Philosophie — 55; die Freiheit der Wissenschaft ihr gegenüber — 58.

   b) Die Mysterien — 61; ihr angeblicher Monotheismus — 65; die Seelenwanderung — 68.

3. Fortsetzung. Das sittliche Leben, die bürgerlichen und staatlichen Zustände 88

   Allgemeiner Charakter der Sittlichkeit und des Staatslebens bei den Griechen — 88. Die Staatsverfassungen — 93. Die Kolonien — 94.

4. Fortsetzung. Die Kosmologie 95

   Allgemeines — 95. Hesiod — 96. Musäus, Akusilaos — 101. Pherecydes — 102. Epimenides — 120. Die Orphiker — 122; die rhapsodische Theogonie — 129.

Seite

5. Die ethische Reflexion. Die Theologie und die Anthropologie in ihrem Zusammenhang mit der sittlichen Lebensansicht . 148
Verhältnis der ethischen Reflexion zur kosmologischen — 148. Homer — 149. Hesiod — 151. Die Dichter des 7. Jahrhunderts — 153. Die Gnomiker: Solon, Phocylides, Theognis — 155. Die sieben Weisen — 158. Die Entwicklung der theologischen Ideen — 163. Die Anthropologie — 165.

Dritter Abschnitt.

Über den Charakter der griechischen Philosophie . . . . . 169—210

Sinn der Aufgabe, Abweisung einiger ungenügenden Bestimmungen — 169. Die griechische Philosophie in ihrem Verhältnis zu der orientalischen und mittelalterlichen — 173. Die griechische und die moderne Philosophie — 176. Der Unterschied des griechischen und des modernen Geistes — 177. Nachweisung dieses Unterschieds an der griechischen Philosophie im ganzen (— 181) und ihren verschiedenen Entwicklungsformen (— 187). Schlußergebnis — 195.

Vierter Abschnitt.

Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie . . . . 210—227

Wert und Bedeutung der Periodeneinteilung — 210. Die erste Periode — 212. (Gegen Ast, Rixner und Braniss — 212; gegen Hegel 214.) Die zweite Periode — 218. Die dritte Periode — 220.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

Einleitung. Über den Charakter und Entwicklungsgang der Philosophie in der ersten Periode . . . . 228—253

1. Die bisherigen Ansichten — 228: physikalische, ethische und dialektische (— 229), realistische und idealistische (— 230), jonische und dorische (— 233) Philosophie.
2. Positive Bestimmung: Charakter der vorsokratischen Philosophie — 236. Entwicklung derselben: die drei ältesten Schulen — 240; die Physiker des 5. Jahrhunderts — 243; die Sophistik — 245.

Erster Abschnitt.

Die älteren Jonier, die Pythagoreer und die Eleaten . . . 253—782

I. Die ältere jonische Physik . . . . 253—361
1. Thales 253

Seite

Sein Leben — 253. Seine Philosophie — 260. Das Wasser als Urstoff — 261. Die weltbildende Kraft — 263. Entstehung der Dinge aus dem Wasser — 266. Sonstige Annahmen — 268.

2. Anaximander 270

Leben — 270. Das Unendliche — 272. Das Unendliche kein mechanisches Gemenge (— 276) und kein bestimmter Stoff (— 283). Ewigkeit und Lebendigkeit des Urstoffs — 291. Entstehung und Einrichtung der Welt — 294. Einheit der Welt; Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung; zahllose Welten — 305. Verhältnis Anaximanders zu Thales — 313.

3. Anaximenes 315

Leben — 315. Die Luft als Urstoff — 316. Verdünnung und Verdichtung — 322. Weltbildung, Weltgebäude, Weltperioden — 324. Verhältnis des Anaximenes zu seinen Vorgängern — 330.

4. Die späteren Anhänger der jonischen Schule. Diogenes von Apollonia 332

Hippo — 333. Idäus — 337. Annahmen, welche zwischen Anaximenes und Thales oder Heraklit in der Mitte stehen — 337. Diogenes, Leben und Schrift — 338. Das Urwesen — 339. Verdünnung und Verdichtung — 344. Weltbildung, Weltgebäude — 344. Die lebenden Wesen — 349. Weltbildung und Weltzerstörung — 352. Widersprüche in der Lehre des Diogenes — 353. Seine geschichtliche Stellung — 354.

II. Die Pythagoreer . . . . 361—617

1. Unsere Quellen für die Kenntnis der pythagoreischen Philosophie 361

Die mittelbaren Quellen — 362. Unmittelbare Quellen — 366 (Philolaos — 369; Archytas u. a. — 375).

2. Pythagoras und die Pythagoreer. 380

Herkunft, Zeitalter, Jugendgeschichte des Pythagoras — 380. Reisen — 383. Pythagoras in Samos — 393; in Italien — 394. Pythagoreische Schule — 398 (die Berichte — 400; Kritik derselben — 410). Tod des Pythagoras und Auflösung des pythagoreischen Bundes — 416. Der Pythagoreismus außerhalb Italiens, die jüngeren Pythagoreer — 421.

3. Die pythagoreische Philosophie. Die Grundbegriffe derselben, die Zahl und ihre Elemente 445

Einleitung: Pythagoreismus und pythagoreische Philosophie — 445. Die Zahl das Wesen der Dinge — 446; angebliche Verschiedenheit der Ansichten darüber — 449; Ergebnis — 452. Das Ungerade und Gerade, Begrenzte und Unbegrenzte — 455; die ursprünglichen Gegensätze — 457.

Seite

Die Harmonie — 464. Prüfung abweichender Annahmen (— 465): 1. die Einheit und Zweiheit, Gott und die Materie — 467 (Angaben der Alten — 467; Kritik derselben — 470; Entwicklung Gottes in der Welt — 481). 2. Die Zurückführung der pythagoreischen Prinzipien auf räumliche Verhältnisse — 483. 3. Der ursprüngliche Ausgangspunkt des Systems — 490.

4. Fortsetzung. Die systematische Ausführung der Zahlenlehre und ihre Anwendung auf die Physik 495

Die Zahlenlehre in ihrer Anwendung auf die Erscheinungen — 495. Das Zahlensystem — 503. Das harmonische System — 507. Die Figuren — 510. Die Elemente — 513. Die Weltbildung — 516. Das Weltgebäude — 521. (Zehn himmlische Körper — 521. Zentralfeuer und Weltseele — 523. Erde und Gegenerde — 527. Gestirne — 531. Sphärenharmonie — 537 Das Feuer des Umkreises und das Leere — 542. Das Oben und Unten, die Weltregionen — 546). Weltperioden — 549. Die Stufenreihe der irdischen Wesen — 550. Der Mensch und die Seele — 551.

5. Die religiösen und ethischen Lehren der Pythagorer. . . . 557

Die Seelenwanderung — 557. Die Dämonen — 563. Die Götter — 565. Die Ethik: nach den älteren Quellen — 566; nach Aristoxenus und Späteren — 569.

6. Rückblick. Charakter, Ursprung und Alter der pythagoreischen Philosophie 572

Die pythagoreische Philosophie als solche ist weder von der Ethik (— 572), noch von der Dialektik (— 577), sondern von der Physik ausgegangen — 582. Allmählichkeit ihrer Entstehung, Anteil des Pythagoras an derselben — 583. Gegen orientalischen Ursprung — 587. Griechische Quellen des Pythagoreismus — 592; ob Altitalisches darin? — 593.

7. Der Pythagoreismus in Verbindung mit anderen Richtungen. Alkmäon, Hippasus, Ekphantus, Epicharmus 596

Alkmäon — 596. Hippasus — 603. Ekphantus — 604. Epicharmus — 607.

III. Die Eleaten . . . . 617—782

1. Die Quellen: die Schrift über Melissus, Xenophanes und Gorgias 617

Der erste Abschnitt dieser Schrift — 618. Der zweite Abschnitt handelt von Xenophanes, nicht von Zeno — 619; er stellt aber die Lehre des Xenophanes nicht getreu dar — 624. Unechtheit der Schrift — 635. Ursprung derselben — 638.

2. Xenophanes 640

Leben und Schriften — 640. Bestreitung des Volksglaubens — 643; Monotheismus — 646. Einheit alles

Seite

Seins — 656. Nähere Bestimmung desselben, keine Leugnung des Werdens — 660. Physikalische Annahmen — 664. Ethisches — 671. Angebliche Skepsis — 672. Rückblick — 675.

3. Parmenides 679

Verhältnis zu Xenophanes — 679. Leben und Schriften — 680. Das Seiende — 684; Körperlichkeit desselben — 697. Die Vernunfterkenntnis und die Meinung — 700. Das Gebiet der Meinung, die Physik — 701. Das Seiende und das Nichtseiende, das Lichte und das Dunkle — 701. Kosmologie — 708. Anthropologisches — 718. Bedeutung der parmenideischen Physik — 723.

4. Zeno 741

Leben und Schriften — 741. Verhältnis zu Parmenides — 741. Angebliche Physik — 745. Widerlegung der gewöhnlichen Vorstellung, Dialektik — 747. Beweise gegen die Vielheit — 749; gegen die Bewegung — 755. Bedeutung dieser Beweise — 762.

5. Melissus 765

Leben und Schriften, Verhältnis zu Parmenides und Zeno — 765. Das Seiende — 766. Gegen die sinnliche Erkenntnis — 778. Physikalische und theologische Sätze — 778.

6. Die geschichtliche Stellung und der Charakter der eleatischen Schule 779

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Über die Aufgabe, den Umfang und die Methode der vorliegenden Darstellung.

Der Name der Philosophie ist von den Griechen in sehr verschiedenem Sinn und Umfang gebraucht worden[1]). Ursprünglich bezeichnete er alle Geistesbildung und alles Streben nach Bildung[2]); wie ja auch sein Stammwort „Sophia“ auf jede Kunst und jedes Wissen angewandt wurde[3]). Eine engere Bedeutung scheint er zuerst in der sophistischen Periode erhalten zu haben, als es gewöhnlich wurde, neben den herkömmlichen Erziehungsmitteln und der unmethodischen Übung des praktischen Lebens ein weiteres Wissen auf dem Wege eines besonderen, kunstmäßigen Unterrichts zu suchen[4]). Unter Philosophie versteht man jetzt eine Beschäftigung mit geistigen Dingen, die nicht bloß nebenher, als Sache der Unterhaltung, sondern selbständig als Gegenstand einer eigenen ernsthaften | Tätigkeit betrieben wird; der Umfang dieses Begriffs ist aber noch nicht auf die philosophische Wissenschaft in der jetzigen Bedeutung des Wortes und überhaupt nicht auf die Wissenschaft beschränkt, für die vielmehr andre Benennungen gebräuchlicher sind: philosophieren heißt so viel als studieren, irgendeine theoretische Tätigkeit treiben 1), die Philosophen im engeren Sinne dagegen werden bis auf Sokrates herab in der Regel als Weise oder Sophisten 2) und näher als Naturforscher 3) bezeichnet. Ein bestimmterer Sprachgebrauch findet sich erst bei Platon. Er nennt den einen Philosophen, der sich in seinem Denken und Tun auf das Wesen und nicht auf den Schein richtet, die Philosophie ist ihm Erhebung des Geistes zu dem wahrhaft Wirklichen, wissenschaftliche Erkenntnis und sittliche Darstellung der Idee. Aristoteles begrenzt das Gebiet

---

[1]) M. vgl. zum folgenden die dankenswerten Nachweisungen von Haym in Ersch und Grubers Allgem. Enzykl. Sekt. III. B. 24, S. 3 ff.

[2]) So sagt b. Herod. I 30 Kroisos zu Solon, er habe gehört, *ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας*, und Thuk. II 40 Perikles in der Grabrede: *φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.* Derselbe unbestimmte Sprachgebrauch findet sich noch lange auch bei solchen, denen der strengere Begriff der Philosophie nicht unbekannt ist.

[3]) Vgl. Arist. Eth. N. VI, 7 Anf. und den von ihm angeführten Vers aus dem homerischen Margites. Weiteres S. 1074 f. ^{5}. [Doch hat schon Xenophanes die Philosophie als die Tätigkeit des Denkers und Forschers im Gegensatze zu der auf körperlicher Kraft und Gewandtheit beruhenden ritterlichen Bildung mit dem Namen *σοφίη* belegt (Fr. 2, 11 f.). Vgl. S. 547 f. ^{5}. Nestle Plat. Protag. S. 2.]

[4]) Nach einer bekannten Anekdote soll sich zwar schon Pythagoras den Namen eines Philosophen beigelegt haben (s. S 458, 3 ^{5}); aber teils ist

---

die Sache sehr unsicher, teils bleibt auch hierbei die unbestimmte Bedeutung des Wortes, wonach es überhaupt alles Streben nach Weisheit bezeichnet. [S. jedoch Überweg-Prächter Grundriß d. Gesch. d. Phil. I^{10} S. 2, wo bemerkt wird, daß die Erzählung und ihre Begründung bei Diog. I 12 nur eine von Herakleid. Pont. ausgegangene (vgl. Diels Herakleitos^{2} S. X, 1) Übertragung der sokratisch-platonischen Auffassung der Begriffe *σοφία* und *φιλοσοφία* auf Pythagoras sei. Dagegen scheint Heraklit Fr. 35 zuerst das Wort *φιλόσοφος*, und zwar im Sinne von *φιλῶν τὸ σοφόν* oder *τὸν λόγον*, gebraucht zu haben (s. Diels Her.^{2} S. 25 Anm.); doch ist die Echtheit des Fragments nicht unbestritten; vgl. u. S. 633, 2^{4}.]

1) Diesen Sinn hat der Ausdruck z. B. bei Xenophon Mem. IV, 2, 23; denn die „Philosophie“ des Euthydem besteht nach § 1 darin, daß er Schriften der Dichter und Sophisten studiert; ähnlich Symp. 1, 5, wo Sokrates sich selbst als *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας* mit Kallias, dem Schüler der Sophisten, vergleicht; auch Kyrup. VI 1, 41 heißt *φιλοσοφεῖν* allgemein: grübeln, studieren. Den gleichen Sprachgebrauch treffen wir bei Isokrates, wenn er seine eigene Tätigkeit *τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν* (Paneg. 10) oder auch schlechtweg *φιλοσοφία*, *φιλοσοφεῖν* (Paneg. 6 f. Panath. 9. 11. 19. *π. ἀντιδόσ.* 181—186. 271. 285 u. ö.) nennt. Selbst Platon gebraucht das Wort in dieser weiteren Bedeutung Gorg. 484 C. 485 A ff. Prot. 335 D. Lys. 213 D vgl. Menex. Anf.

2) Dieser Name wird z. B. den sieben Weisen, dem Solon, Pythagoras, Sokrates, auch den vorsokratischen Naturphilosophen beigelegt, s. 1074, 2^{5}.

3) *Φυσικοί*, *φυσιολόγοι*, bekanntlich der stehende Name, besonders für die Philosophen der ionischen und der verwandten Schulen.

der Philosophie noch genauer, indem er die praktische Tätigkeit von ihr ausschließt; doch schwankt auch er zwischen einer weiteren und einer engeren Bedeutung: nach jener wird es für jede wissenschaftliche Untersuchung und Erkenntnis, nach dieser nur für die Untersuchungen über die letzten Gründe, die sogenannte „erste Philosophie“, gesetzt. Kaum ist aber hiermit der Anfang zu einer schärferen Begriffsbestimmung gemacht, so wird sie auch sofort wieder verlassen, indem die Philosophie in den nacharistotelischen Schulen teils einseitig praktisch als Übung der Weisheit, als Mittel zur Glückseligkeit, als Lebensweisheit definiert, teils auch von den | empirischen Wissenschaften zu wenig unterschieden und wohl auch geradezu mit der Gelehrsamkeit verwechselt wird. Neben der gelehrten Richtung der peripatetischen Schule und des ganzen alexandrinischen Zeitalters begünstigte besonders der Stoizismus diese Verwechslung, nachdem er seit Chrysippos Fächer wie die Grammatik, die Musik usw. in den Kreis seiner Untersuchungen aufgenommen hatte; schon seine Definition der Philosophie als der Wissenschaft von göttlichen und menschlichen Dingen mußte eine schärfere Abgrenzung ihres Umfangs erschweren[1]. Seit vollends jene Vermengung der Wissenschaft mit Mythologie und theologischer Poesie um sich griff, durch welche die Grenzen dieser Gebiete in immer steigendem Maße verrückt wurden, verlor der Begriff der Philosophie bald alle Bestimmtheit; und wenn die Neuplatoniker in einem Linos und Orpheus die ältesten Philosophen, in den chaldäischen Orakeln die Urkunde der höchsten Weisheit, in den Weihen, in der Askese, in dem theurgischen Aberglauben ihre Schule die wahre Philosophie zu finden wußten, so mochten christliche Theologen mit demselben Rechte das Mönchsleben als die christliche Philosophie preisen und den mancherlei Mönchssekten bis auf die Herden weidenden *Βοσκοί* herab einen Namen beilegen, den Platon und Aristoteles für die höchste Tätigkeit des denkenden Geistes ausgeprägt hatten[1]).

---

[1] Unter Berufung auf diese Definition erklärt z. B. Strabon am Anfang seines Werkes die Geographie für einen wesentlichen Bestandteil der Philosophie; denn die Polymathie sei Sache der Philosophen. Die weiteren Belege für das Obige werden im Verlauf dieser Schrift gegeben werden; vgl. das Register unter „Philosophie“.

Es ist aber nicht bloß der Name, der uns eine scharfe Begrenzung und eine feste Gleichmäßigkeit seiner Bedeutung vermissen läßt; wie vielmehr die Unbestimmtheit des Sprach|gebrauchs immer auf eine Unsicherheit in der Sache zurückweist, so finden wir es auch hier. Der Name der Philosophie fixiert sich nur allmählich, aber auch die Philosophie selbst ist nur allmählich als eine besondre Form des geistigen Lebens hervorgetreten; jener Name schwankt zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutung, aber in demselben Grade schwankt auch die Philosophie zwischen der Beschränkung auf ein bestimmtes wissenschaftliches Gebiet und der Vermischung mit mancherlei fremdartigen Bestandteilen. Die vorsokratische Philosophie ist noch teilweise mit mythologischen Anschauungen verwachsen, selbst für Platon ist der Mythos noch Bedürfnis, und seit dem Auftreten des Neupythagoreismus hat die polytheistische Theologie einen solchen Einfluß auf die Philosophie gewonnen, daß diese am Ende kaum noch etwas andres sein will als die Auslegerin der theologischen Überlieferungen. Mit der wissenschaftlichen Untersuchung haben sich ferner bei den Pythagoreern, bei den Sophisten, bei Sokrates, bei den Kynikern und den Kyrenaikern praktische Bestrebungen verknüpft, die jene Männer selbst von ihrer Wissenschaft nicht unterscheiden; Platon rechnet das sittliche Handeln ebensosehr zur Philosophie wie das Wissen, und in der nacharistotelischen Zeit wird die Philosophie sogar einseitig unter den praktischen Gesichtspunkt gestellt und aus diesem Grunde mit der sittlichen Bildung und der wahren Religion identifiziert. Endlich haben sich auch die übrigen wissenschaft-

---

1) *Φιλοσοφεῖν* und *φιλοσοφία* ist in dieser Zeit die gewöhnliche Bezeichnung des asketischen Lebens und seiner verschiedenen Formen, so daß z. B. in dem oben berührten Fall Sozomenos h. eccl. VI, 33 seinen Bericht über die Boskoi mit den Worten schließt: *καὶ οἱ μὲν ὧδε ἐφιλοσόφουν*. Auch das Christentum überhaupt heißt nicht selten *φιλοσοφία*: so nennt Meliton b. Euseb. K. G. IV 26, 7 die jüdisch-christliche Religion *ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία*. Ähnlich wird bei Philon qu. omn. pr. lib. 887 C. D. v. contempl. 893 D die essenisch-therapeutische Theologie und ihre allegorische Schrifterklärung als *φιλοσοφεῖν*, *πάτριος φιλοσοφία* bezeichnet.

lichen Fächer bei den Griechen nur allmählich und immer nur unvollständig von der Philosophie geschieden; diese ist nicht bloß der Einheitspunkt, in dem alle wissenschaftlichen Bestrebungen zusammenlaufen, sondern sie ist ursprünglich das Ganze, das sie alle in sich begreift; der eigentümliche Formsinn des Griechen läßt ihn bei der vereinzelten Betrachtung der Dinge nicht stehen bleiben, zugleich sind auch seine Kenntnisse ursprünglich so dürftig, daß sie ihn ungleich weniger als uns beim Besondern festhalten; so richtet sich denn sein Blick von Anfang an auf die Gesamtheit der Dinge, und erst nach und nach haben sich aus dieser Gesamtwissenschaft die besondern Wissenschaften abgezweigt. Noch Platon kennt neben den praktischen und mechanischen Künsten als Wissenschaften | im eigentlichen Sinn nur die Philosophie und die verschiedenen Zweige der Mathematik, und für diese selbst verlangt er eine Behandlung, wodurch sie zu einem Teil der Philosophie würden; und Aristoteles rechnet seine naturwissenschaftlichen Untersuchungen, so tief sie in die umfassendste Einzelbeobachtung eingehen, und ebenso die Mathematik mit zur Philosophie. Erst in der alexandrinischen Periode sind die besondern Wissenschaften zu selbständiger Ausbildung gelangt; aber doch sehen wir nicht bloß in der peripatetischen, sondern auch in der stoischen Schule eine große Masse von gelehrten Kenntnissen und empirischen Wahrnehmungen auf eine oft störende Weise in die philosophischen Untersuchungen verflochten. Der Eklektizismus der römischen Zeit beschränkt zwar sein wissenschaftliches Interesse auf die praktisch wichtigen Fragen, zehrt aber in ihrer Behandlung ebenso wie der späte Skeptizismus von der gelehrten Überlieferung; und wenn sich der Stifter des Neuplatonismus strenger auf die philosophische Untersuchung als solche beschränkte, so ließ sich dagegen seine Schule durch ihre Anlehnung an die Autoritäten der Vorzeit zu einer förmlichen Überladung mit gelehrtem Ballast verleiten 1).

Wollten wir nun alles, was bei den Griechen Philosophie

---

1) [Vgl. zu diesem Abschnitt Überweg-Prächter S. 2—5. Über die verschiedenen Richtungen und Schulen im Neuplatonismus s. jetzt Prächter im Genethliakon (C. Robert gewidmet v. d. Graeca Halensis 1910) S. 103 ff.]

genannt wird oder in philosophischen Schriften vorkommt, in die Geschichte der griechischen Philosophie aufnehmen, alles dagegen, was nicht ausdrücklich jenen Namen führt, von ihr ausschließen, so würden wir die Grenzen unsrer Darstellung offenbar teils zu eng, teils und besonders viel zu weit ziehen. Soll umgekehrt das Philosophische, gleichviel, ob es so heißt oder nicht, für sich dargestellt werden, so fragt es sich, an welchen Merkmalen es zu erkennen und von dem Nichtphilosophischen zu unterscheiden ist. Es liegt am Tage, daß diese Merkmale nur im Begriff der Philosophie gesucht werden können. Nun ändert sich freilich dieser Begriff zugleich mit dem philosophischen Standpunkt der Einzelnen und ganzer Zeiten, und in demselben Maß scheint sich auch der Umfang dessen, was die Geschichte der Philosophie in ihren Kreis zieht, verändern zu müssen. Dies liegt jedoch in der Natur der Sache und läßt sich in keinem Fall vermeiden, am wenigsten | dadurch, daß man statt fester Begriffe von unklaren Eindrücken und unbestimmten, vielleicht widersprechenden Vorstellungen ausgeht, daß man es einem dunkeln historischen Takt überläßt, wie viel jeder in seine Darstellung aufnehmen oder von ihr ausschließen will; denn wenn die philosophischen Begriffe wechseln, so wechseln die subjektiven Eindrücke noch viel mehr, und was bei einem so unsichern Verfahren am Ende allein noch übrig bleibt, sich an das gelehrte Herkommen zu halten, damit ist wissenschaftlich nichts gebessert. Aus jenem Einwurf folgt daher nur so viel, daß wir unsrer Darstellung eine möglichst richtige und erschöpfende Ansicht vom Wesen der Philosophie zugrunde legen sollen. Diese läßt sich nun allerdings nur innerhalb der philosophischen Wissenschaft selbst finden. Hier können nur die Ergebnisse einer hierauf gerichteten Untersuchung angegeben werden1). Ich betrachte

---

1) [Vgl. zum Folgenden Zellers Artikel „Über Systeme und Systemsbildung“ in der Deutschen Rundschau Bd. 101 (1899) S. 78 ff., wieder abgedr. in den Kleinen Schriften I (1910) S. 566 ff., besonders S. 571 f. Eine Bestimmung des Wesens der Philosophie vom geschichtlichen, nicht vom systematischen Standpunkte aus zu gewinnen, welche den verschiedenen Wandlungen, die dieser Begriff schon im Altertum und dann weiter in der neueren Zeit bis auf die Gegenwart durchgemacht hat, gleichermaßen gerecht wird, ist, wie Windelband in seiner Gesch. d. Philos. 1 ff. ausführt, schwierig,

demnach die Philosophie zunächst als eine rein theoretische Tätigkeit, d. h. als eine solche, bei der es sich nur um das Erkennen handelt, und ich schließe aus diesem Gesichtpunkt

---

ja unmöglich; vgl. auch H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums in: Kultur der Gegenwart T. I Abt. V (1909) S. 115 f. u. Th. Gomperz, Griechische Denker I^3, 417 f. Dem Letztgenannten gilt die Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft als eine fließende, und alle Versuche, das Gebiet der ersteren scharf zu umschreiben, scheinen ihm gleichmäßig verfehlt; die herkömmlichen Definitionen seien entweder zu weit oder zu eng. Jede Wissenschaft trage ihre Philosophie in sich selbst. Trotz dieser ablehnenden Stellung gelangt G. doch in seinen weiteren Ausführungen zu einer Art von Definition. Er bemerkt, daß Philosophie von Haus aus Universalwissenschaft gewesen sei, und zwar im Sinne des Altertums als eine das Leben leitende und bestimmende Macht, und wendet sich dann gegen die Meinung, daß die alte Universalwissenschaft dazu bestimmt sei, im Laufe der Zeit ganz und gar in Einzelwissenschaften zu zerfallen. Zweierlei müsse immerdar bestehen bleiben: „1. die allen Disziplinen gemeinsamen Wissenselemente, d. h. die Erkenntnis- und die Methodenlehre im weitesten Wortverstand und 2. die gelegentlichen, wenn auch nicht allzu häufigen Versuche überlegener Geister, die obersten Ergebnisse vieler und womöglich aller Wissenszweige, gewissermaßen die Spitzen der gesamten Erkenntnis, zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufassen, um darauf eine Welt- und Lebensansicht zu gründen“. Mit dieser Auffassung nähert er sich nicht nur, wie er selbst bemerkt, der Ansicht, die Wundt im „System der Philosophie“ S. 1 f. ausspricht, er entfernt sich auch in den beiden spezifischen Merkmalen, die er angibt, nicht gerade wesentlich von der Begriffsbestimmung Zellers, die sich übrigens in ihrer allgemeinen Fassung, wo nicht allen, so doch den Hauptphasen der Philosophiegeschichte besser anzubequemen scheint als die Gomperzsche Darlegung. Ein besonderer Vorzug der Zellerschen vor den meisten der sonst aufgestellten Definitionen liegt auch darin, daß Z. die Philosophie gegen die populäre Reflexion wie gegen die Religion und die Dichtung fest abgrenzt, ohne doch den inneren Zusammenhang, in dem sie mit diesen Gebieten menschlicher Betätigung wie mit dem Geistesleben überhaupt und den allgemeinen politischen und sittlichen Zuständen steht, zu leugnen. Durch diese scharfe Unterscheidung ist es ihm gelungen, gegen die phantastischen Versuche, die um die Mitte des vorigen Jahrhunderts einzelne namhafte Forscher (s. u.) anstellten, jene Grenzlinien zu verwischen, einen Wall zu errichten, der stark genug ist, ähnlichen Bestrebungen der neuesten Zeit gegenüber standzuhalten. Daß Z. dabei den Einfluß der bezeichneten Faktoren, insbesondere der religiösen Mystik, auf die Entstehung und Entwicklung der griechischen Philosophie unterschätzt hat, wird sich uns weiter unten zeigen. — Eine viel zu enge Definition hat neuerdings Döring, Gesch. d. griech. Phil. (1903) S. 1 ff. gegeben. Er bezeichnet die Philosophie als Güter- und Glückseligkeitslehre und unterscheidet die antike Philosophie, die ihm wesentlich nur Güterlehre ist, von der christlichen als alle praktischen oder künstlerischen Bestrebungen als solche, und abgesehen von ihrem Zusammenhang mit einer bestimmten theoretischen Weltansicht, von dem Begriff und der Geschichte der Philosophie aus. Ich bestimme sie sodann näher als Wissenschaft, ich sehe in ihr nicht bloß überhaupt ein Denken, sondern genauer ein methodisches Denken, d. h. ein solches, das sich eine vernunftmäßige Erkenntnis der Dinge mit Bewußtsein zum Zweck setzt, und ich unterscheide sie durch dieses Merkmal ebenso von der unwissenschaftlichen Reflexion des täglichen Lebens wie von der religiösen und dichterischen Weltbetrachtung. Ich finde endlich ihren Unterschied von den andern Wissenschaften darin, daß diese alle auf die Erforschung eines besonderen Gebietes ausgehen, während die Philosophie die Gesamtheit des Seienden als Ganzes ins Auge faßt, das Einzelne in seiner Beziehung zum Ganzen und aus den Gesetzen des Ganzen zu erkennen und so einen Zusammenhang alles Wissens zu gewinnen strebt. So weit daher dieses Bestreben nachzuweisen ist, so weit und nicht weiter glaube ich die Grenzen ausdehnen zu sollen, innerhalb deren sich die Geschichte der Philosophie zu bewegen hat. Daß es nicht | gleich von Anfang an rein auftrat und daß es vielfach mit anderweitigen Elementen vermischt war, ist bereits bemerkt worden und kann nicht befremden. Dies wird uns aber nicht abhalten dürfen, aus dem Ganzen des griechischen Geisteslebens das, was den Charakter der Philosophie trägt, herauszuheben und für sich in seiner geschichtlichen Erscheinung zu betrachten. Nur dann kämen wir in Gefahr, durch eine solche Beschränkung den wirklichen geschichtlichen Zusammenhang zu zerreißen, wenn wir die vielfache Verschlingung des Philosophischen mit Nichtphilosophischem, die Allmählichkeit der Entwicklung, wodurch sich die Wissenschaft zu selbständigem Dasein herausarbeitete, die Eigentümlichkeit des späteren Synkretismus, die Bedeutung der Philosophie für die allgemeine Bildung und ihre Abhängig-

---

einer Wissenschaft von den jenseitigen Dingen, die den metaphysischen Unterbau der Heilslehre bildet. Diese Hervorhebung des Ethischen als Hauptziel namentlich der antiken Philosophie ist um so auffallender, als D. gerade die ältesten Denker, deren Interesse, wie er selbst zugibt, fast ganz theoretisch der Welterklärung zugewandt ist, besonders eingehend behandelt.]

keit von den allgemeinen Zuständen außer acht ließen. Wird dagegen unter Berücksichtigung dieser Umstände zwischen dem philosophischen Gehalt und dem Beiwerk der Systeme unterschieden und die Bedeutung des einzelnen für die Entwicklung des philosophischen Gedankens an dem strengen Begriff der Philosophie gemessen, so wird dies den Anforderungen der geschichtlichen Vollständigkeit und der wissenschaftlichen Genauigkeit gleichsehr entsprechen.

Ist hiermit der Gegenstand unsrer Darstellung nach der einen Seite bezeichnet und die Philosophie der Griechen von den mit ihr verwandten und zusammenhängenden Erscheinungen unterschieden, so fragt es sich weiter, wie weit wir den Begriff der griechischen Philosophie ausdehnen, ob wir das Griechische nur bei den Mitgliedern des hellenischen Volkes, oder ob wir es in dem ganzen hellenischen Bildungsgebiet suchen, und wie wir die Grenzen des letzteren bestimmen sollen. Dies ist nun allerdings mehr oder weniger willkürlich, und man könnte es an sich nicht für unzulässig erklären, die Geschichte der griechischen Wissenschaft bei ihrem Übergang in die römische und in die orientalische Welt abzubrechen, oder andrerseits ihre Nachwirkung bis auf unsre Zeit herab zu verfolgen. Aber das Natürlichste scheint doch, die Philosophie so lange eine griechische zu nennen, als das Hellenische in ihr über das Fremde im Übergewicht ist, | sobald sich dagegen dieses Verhältnis umkehrt, auf jenen Namen zu verzichten. Und da nun das erstere nicht allein in der römisch-griechischen Philosophie, sondern auch bei den Neuplatonikern und ihren Vorgängern noch der Fall ist, da selbst die jüdisch-alexandrinische Schule mit der gleichzeitigen griechischen Philosophie noch in einer viel näheren Verwandtschaft steht und viel stärker in ihre Entwicklung eingegriffen hat als irgendeine Erscheinung aus der christlichen Welt, so nehme ich diese noch in den Kreis der gegenwärtigen Darstellung auf; dagegen schließe ich die christliche Spekulation der ersten Jahrhunderte von ihr aus; denn in dieser sehen wir die hellenische Wissenschaft von einem neuen Prinzip überwältigt, an das sie fortan ihre selbständige Bedeutung verloren hat[1]).

---

[1]) [Auf der andern Seite sind die Beziehungen zwischen dieser christlichen Spekulation und der gleichzeitigen heidnischen Philosophie doch so

Die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Geschichtsstoffs hat natürlich denselben Gesetzen zu folgen wie die Geschichtschreibung überhaupt. Unsre Aufgabe ist die Ausmittlung und Darstellung dessen, was geschehen ist; seine philosophische Konstruktion wäre nicht Sache des Geschichtschreibers, selbst wenn sie an sich möglich wäre. Sie ist aber auch nicht möglich aus einem doppelten Grunde. Denn einmal wird niemand jemals einen so erschöpfenden Begriff der Menschheit besitzen, alle Bedingungen ihrer geschichtlichen Entwicklung so genau kennen und alle ihre zahllosen Kombinationen so erschöpfend zu berechnen imstande sein, daß sich das Besondre ihrer empirischen Zustände und die zeitliche Veränderung dieser Zustände daraus ableiten ließe; und sodann ist der geschichtliche Verlauf an sich selbst nicht so beschaffen, daß er Gegenstand einer apriorischen Konstruktion sein könnte. Denn die Geschichte ist wesentlich das Ergebnis aus der freien Tätigkeit der Einzelnen, und so gewiß auch in dieser Tätigkeit selbst ein allgemeines Gesetz waltet und sich durch sie vollbringt, so ist doch keines von ihren Werken, und auch die bedeutendsten Erscheinungen der Geschichte sind nicht vollständig, nach allen ihren einzelnen Zügen, aus einer apriorischen Notwendigkeit zu erklären; die Individuen wirken zunächst mit all der Zufälligkeit, die das Erbteil des endlichen Willens und Verstandes ist, und wenn sich aus dem Zusammentreffen, dem Kampf und der Reibung dieser Einzelwirkungen am Ende allerdings ein gesetzmäßiger Gesamt- | verlauf herstellt, so ist doch nicht bloß das Einzelne dieses Verlaufes, sondern auch das Ganze, auf keinem Punkt schlechthin notwendig, sondern notwendig ist alles nur, soweit es zu dem allgemeinen Gange, gleichsam dem logischen Gerippe der Geschichte gehört; in seiner zeitlichen Erscheinung dagegen ist alles mehr oder weniger zufällig. Selbst in der Betrachtung läßt sich beides nie völlig sondern, so eng ist es in-

---

mannigfaltig und der Einfluß, den beide aufeinander ausgeübt haben, so stark, daß dem Versuche, den Windelband in seiner Gesch. d. antiken Phil. unternommen und dann in seiner allgemeinen Gesch. d. Phil. wiederholt hat, die Darstellung der patristischen Philosophie der letzten Periode der griechischen einzugliedern, eine gewisse Berechtigung nicht abgestritten werden darf.]

einander verwachsen: das Notwendige vollzieht sich durch eine Menge von Vermittlungen, deren jede auch anders gedacht werden könnte; andrerseits kann aber in den scheinbar zufälligsten Vorstellungen und Handlungen der geübtere Blick den roten Faden der geschichtlichen Notwendigkeit erkennen, und aus dem willkürlichen Tun derer, die vor hundert oder vor tausend Jahren lebten, können sich Zustände entwickelt haben, die auf uns mit der Macht einer geschichtlichen Notwendigkeit wirken[1]). Das Gebiet der Geschichte ist daher seiner Natur nach von dem der Philosophie verschieden. Die Philosophie soll das Wesen der Dinge und die allgemeinen Gesetze des Geschehens erforschen, die Geschichte soll bestimmte, in einer gewissen Zeit gegebene Erscheinungen darstellen und aus ihren empirischen Bedingungen erklären. Jede von beiden bedarf der andern, aber keine kann durch die andre verdrängt oder ersetzt werden, und auch die Geschichte der Philosophie kann von einem Verfahren, das nur innerhalb des philosophischen Systems (und auch hier nur unter großen Einschränkungen) anwendbar ist, keinen Gebrauch machen. Wird gar behauptet, die geschichtliche Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme sei dieselbe wie die logische Aufeinanderfolge der Begriffe, die ihre Grundbestimmung ausmachen[2]), so sind hierbei zwei sehr verschiedene Dinge verwechselt. Die Logik, so, wie ihr Begriff von Hegel gefaßt | wird, hat die reinen Gedankenbestimmungen als solche darzustellen, die Geschichte der Philosophie die zeitliche Entwicklung des menschlichen Denkens. Sollte der Gang der einen mit dem der andern zusammenfallen, so würde dies voraussetzen, daß logische oder genauer ontologische Bestimmungen den wesentlichen Inhalt aller philosophischen Systeme bilden, und daß diese Bestimmungen im Laufe der

---

[1]) Eine genauere Erörterung dieser Fragen, die ich in ihren leitenden Gedanken noch immer vertreten kann, findet sich in meinem Theol. Jahrb. V, 384 ff. = Kl. Schr. II, 292 ff., VI, 28 ff. 191 ff. = Kl. Schr. II, 357 ff. 419 ff.; vgl. besonders VI, 220 ff. 253 ff. = Kl. Schr. II, 449 ff. 482 ff.

[2]) Hegel Gesch. der Phil. I, 43. Monrad, *De vi logica rationis in describenda philos. hist.* (Christiania 1860) — letzterer gegen die Einwendungen, mit denen ich (zuerst Jahrb. d. Gegenw. 1843, 209 f.) u. Schwegler (Gesch. d. Phil. 2 f.) Hegel entgegengetreten waren.

Geschichte von demselben Ausgangspunkt aus und in derselben Reihenfolge gewonnen werden wie in der logischen Konstruktion der reinen Begriffe. Allein dies ist nicht der Fall. Die Philosophie ist nicht bloß Logik oder Ontologie, sondern ihren Gegenstand bildet das Wirkliche überhaupt. Die philosophischen Systeme zeigen uns die Gesamtheit der bis jetzt angestellten Versuche, eine wissenschaftliche Weltansicht zu gewinnen; ihr Inhalt läßt sich daher nicht auf bloß logische Kategorien zurückführen, ohne ihn seiner Eigentümlichkeit zu entkleiden und ins Allgemeine zu verflüchtigen. Während ferner die spekulative Logik mit den abstraktesten Begriffen anfängt, um von hier aus zu konkreteren Bestimmungen zu gelangen, beginnt die geschichtliche Entwicklung des philosophischen Denkens mit der Betrachtung des Konkreten, zunächst der äußeren Natur, weiterhin auch des Menschen, und sie führt nur allmählich zu den logischen und metaphysischen Abstraktionen. Auch das Gesetz der Entwicklung ist aber in der Logik ein andres als in der Geschichte. Dort handelt es sich bloß um das innere Verhältnis der Begriffe, an ein Zeitverhältnis ist dabei nicht zu denken; hier um die im Laufe der Zeit sich vollziehenden Veränderungen in den Vorstellungen der Menschen. Der Fortgang von dem Früheren zum Späteren richtet sich daher dort ausschließlich nach logischen Gesichtspunkten: an jede Bestimmung schließt sich zunächst die an, die sich durch richtiges Denken aus ihr ableiten läßt. Hier dagegen richtet er sich nach psychologischen Motiven: jeder Philosoph macht aus der von seinen Vorgängern ererbten, jede Zeit aus der ihr überlieferten Lehre, was sie nach ihrem Verständnis dieser Lehre, nach ihrer Denkweise, ihren Erfahrungen, Kenntnissen, Bedürfnissen und wissenschaftlichen Hilfsmitteln daraus zu machen wissen; dies kann aber | möglicherweise etwas ganz andres sein, als was wir auf unserm Standpunkt daraus machen würden. Die logische Konsequenz kann den geschichtlichen Fortschritt der Philosophie doch immer nur in dem Maße beherrschen, in dem sie von den Philosophen erkannt und die Notwendigkeit, ihr zu folgen, anerkannt wird; wie es sich aber damit verhält, dies hängt von allen den Umständen ab, durch welche die wissenschaftlichen Überzeugungen bedingt sind: neben dem, was sich aus der früheren Philosophie direkt oder indirekt, auf dem Wege der Folgerung oder auf dem der Bestreitung, ableiten läßt, üben auch die Zustände und Bedürfnisse des praktischen Lebens, die religiösen Interessen, der Stand des empirischen Wissens und der allgemeinen Bildung hier einen nicht selten entscheidenden Einfluß aus. Nicht alle Systeme lassen sich als bloße Konsequenzen der ihnen zunächst vorangehenden betrachten, und kein System, das überhaupt eigentümliche Gedanken bringt, ist in seiner Entstehung und seinem Inhalt hierauf beschränkt; sondern gerade das Neue in ihnen wird dadurch gefunden, daß neue Erfahrungen gemacht werden, oder daß den schon gemachten neue Gesichtspunkte abgewonnen werden, diesem oder jenem Moment eine andre Bedeutung als bisher eingeräumt wird. Weit entfernt daher, dem Hegelschen Satz beizutreten, müssen wir vielmehr behaupten, kein philosophisches System sei so beschaffen, daß sich sein Prinzip durch einen rein logischen Begriff ausdrücken ließe, und keines habe sich nur nach dem Gesetze des logischen Fortschritts aus den früheren herausgebildet. Und der Augenschein zeigt ja auch, daß es ganz unmöglich ist, die Reihenfolge der Hegelschen oder irgendeiner andern spekulativen Logik in der der philosophischen Systeme auch nur annäherungsweise aufzuzeigen, wenn man nicht aus diesen etwas ganz andres machen will, als sie in Wirklichkeit sind. Dieser Versuch ist daher im Grundsatz wie in der Ausführung verfehlt, und das Berechtigte an ihm ist nur die Überzeugung von der inneren Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung.

Auf diese braucht nämlich die Geschichte der Philosophie deshalb nicht zu verzichten, und wir brauchen uns nicht auf | die gelehrte Sammlung und die kritische Sichtung der Überlieferungen oder auf jenen unzureichenden Pragmatismus zu beschränken, der das Einzelne aus einzelnen Persönlichkeiten, Umständen und Einflüssen erklärt, das Ganze als solches dagegen unerklärt läßt. Die Grundlage unsrer Darstellung muß allerdings die geschichtliche Überlieferung bilden, und alles, was in sie aufgenommen werden soll, muß entweder unmittelbar in der Überlieferung enthalten oder durch sichere Schlüsse aus ihr abgeleitet sein. Aber schon die Feststellung der Tatsachen ist nicht möglich, solange wir sie vereinzelt betrachten. Die Überlieferung ist nicht die Tatsache selbst; ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen, ihre Widersprüche zu lösen, ihre Lücken zu ergänzen wird uns nicht gelingen, wenn wir nicht den Zusammenhang der einzelnen Tatsachen, die Verkettung der Ursachen und Wirkungen, die Stellung des Einzelnen im Ganzen ins Auge fassen. Noch weniger ist es möglich, die Tatsachen außer diesem Zusammenhang zu verstehen, ihr Wesen und ihre geschichtliche Bedeutung zu erkennen. Wo vollends wissenschaftliche Systeme, nicht bloß einzelne Meinungen oder Ereignisse den Stoff der Darstellung bilden, da ist die Zusammenfassung des Einzelnen zum Ganzen durch die Natur des Gegenstandes noch unverkennbarer als in anderen Fällen gefordert, und diese Forderung wiederholt sich so lange, bis alles Einzelne, was uns durch die Überlieferung bekannt ist oder aus ihr erschlossen wird, in einen großen Zusammenhang eingereiht ist[1]).

Den ersten Einheitspunkt bilden die Individuen. Jede philosophische Ansicht ist zunächst der Gedanke dieses bestimmten Menschen, sie ist aus diesem Grunde zunächst aus seiner Denkweise und aus den Umständen, unter denen sich diese gebildet hat, zu begreifen. Unsre erste Aufgabe wird daher nach dieser Seite hin die sein, die Ansichten jedes Philosophen zu einem Gesamtbild zu verknüpfen, ihren Zusammenhang mit seiner philosophischen Eigentümlichkeit nachzuweisen, die | Ursachen und Einflüsse, durch die ihre Entstehung bedingt war, aufzusuchen. D. h. es soll das Prinzip jedes Systems ausgemittelt und genetisch erklärt, und das System selbst soll in seinem Hervorgang aus dem Prinzip begriffen werden; denn das Prinzip eines Systems ist der Gedanke, der die philosophische Eigentümlichkeit seines Urhebers am schärfsten und ursprünglichsten darstellt, der für alle seine Annahmen den verknüpfenden Mittelpunkt bildet. Daß sich nicht alles Einzelne in einem System aus seinem Prinzip erklären läßt; daß nicht alles Wissen, das einem Philosophen zu Gebote steht, nicht alle Überzeugungen, die sich ihm, oft lange vor seinen wissenschaftlichen Gedanken gebildet haben, nicht alle Begriffe, die er aus den mannigfaltigsten Erfahrungen abgeleitet hat, von ihm selbst mit seinen philosophischen Grundsätzen in einen inneren Zusammenhang gebracht sind; daß immer auch zufällige Einflüsse, willkürliche Einfälle, Irrtümer und Denkfehler mitunterlaufen; daß endlich die Lückenhaftigkeit der Urkunden und Berichte häufig nicht gestattet, den ursprünglichen Zusammenhang einer Lehre mit voller Sicherheit zu bestimmen, dies liegt in der Natur der Sache; aber unsre Aufgabe ist wenigstens so weit festzuhalten, als die Mittel zu ihrer Lösung gegeben sind.

---

[1]) Man vgl. hierüber und zum Folgenden meine Bemerkungen Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 1 ff. Grundriß d. Gesch. d. griech. Phil. 1 ff.

Der Einzelne steht aber mit seiner Vorstellungsweise nicht allein, sondern andre schließen sich an ihn an, und er schließt sich an andre an, andre treten ihm und er tritt andern entgegen, es bilden sich philosophische Schulen, die in verschiedenartigen Verhältnissen der Abhängigkeit, der Übereinstimmung und des Widerspruchs stehen. Indem die Geschichte der Philosophie diese Verhältnisse verfolgt, verteilen sich ihr die Gestalten, mit denen sie es zu tun hat, in größere Gruppen; es zeigt sich, daß der Einzelne nur in diesem bestimmten Zusammenhang mit andern das geworden ist und gewirkt hat, was er war und wirkte, und es entsteht die Aufgabe, seine Eigentümlichkeit und Bedeutung eben hieraus zu erklären. Auch diese Erklärung wird nicht in jeder Beziehung ausreichen, weil eben jeder neben dem Gemeinsamen auch viel Eigentümliches hat, die Arbeit seiner Vorgänger nicht bloß fortsetzt, sondern zu ihren Ergebnissen auch Neues hinzufügt, | oder mit ihnen in Widerspruch tritt. Aber je bedeutender eine Persönlichkeit ist und je weiter ihre geschichtliche Wirkung sich erstreckt, um so mehr wird ihre individuelle Besonderheit auch da, wo sie neue Wege eröffnet, hinter eine durchgreifendere Notwendigkeit zurücktreten; denn die geschichtliche Bedeutung des Einzelnen beruht eben darauf, daß er das leistet, was durch ein allgemeineres Bedürfnis gefordert ist, und nur soweit dieses der Fall ist, geht sein Werk in den allgemeinen Besitz über. Das bloß Individuelle am Menschen ist auch das Vergängliche; eine bleibende und ins Große gehende Wirkung hat der Einzelne nur dann, wenn er sich mit seiner Persönlichkeit in den Dienst des Allgemeinen begibt und mit seiner besonderen Tätigkeit einen Teil der gemeinsamen Arbeit verrichtet.

Gilt dies aber nur vom Verhältnis der Einzelnen zu den Kreisen, denen sie zunächst angehören, und nicht ebenso auch vom Verhältnis dieser zu den größeren Ganzen, von denen sie ihrerseits umfaßt sind? Jedem Volk und überhaupt jedem geschichtlich zusammengehörigen Teile der Menschheit ist die Richtung und das Maß seines geistigen Lebens teils durch die ursprünglichen Eigentümlichkeiten seiner Mitglieder, teils durch die physischen und geschichtlichen Verhältnisse vorgezeichnet, die seine Entwicklung bestimmen. Kein Einzelner kann sich diesem gemeinsamen Charakter entziehen, auch wenn er es wollte, und wer zu einem geschichtlich bedeutenden Wirken berufen ist, der wird es nicht wollen; denn nur an dem Ganzen, dessen Glied er ist, hat er den Boden für seine Wirksamkeit, und nur aus diesem Ganzen fließt ihm durch zahllose Kanäle, meist unbemerkt, der Nahrungsstoff zu, durch dessen freie Verarbeitung seine eigene geistige Persönlichkeit sich bildet und erhält. Aus demselben Grunde sind aber auch alle von der Vergangenheit abhängig. Jeder ist ein Kind seiner Zeit so gut wie seines Volkes, und so wenig er ins große wirken wird, wenn er nicht im Geiste des Ganzen wirkt, dem er angehört, ebensowenig wird er es, wenn er nicht auf dem Grunde der bisherigen geschichtlichen Errungenschaft steht. Wenn daher der geistige Besitz der Menschheit als das Werk freitätiger Wesen einer | beständigen Veränderung unterworfen ist, so ist diese Veränderung notwendig eine stetige, und das gleiche Gesetz der geschichtlichen Stetigkeit gilt auch von jedem kleineren Kreise, so weit er nicht durch äußere Einflüsse in seiner natürlichen Entwicklung gestört wird. Und da nun hierbei jeder Zeit die Bildung und Erfahrung der früheren zugute kommt, so wird die geschichtliche Entwicklung der Menschheit im ganzen und großen eine Entwicklung zu immer höherer Bildung, ein Fortschritt sein; einzelne Völker jedoch und ganze Völkermassen können trotzdem durch äußere Stürme oder durch innere Erschöpfung in niedrigere Bildungszustände zurückgeworfen werden, wichtige Seiten des menschlichen Geisteslebens können lange Zeit brach liegen, der Fortschritt selbst kann sich zunächst auf indirektem Wege, durch die Auflösung einer unvollkommeneren Bildungsweise, vollziehen. Der geschichtliche Fortschritt besteht daher zunächst nur in der folgerichtigen Entwicklung der Eigenschaften und Zustände, die in der Eigentümlichkeit und den Verhältnissen eines Volks oder Bildungskreises ursprünglich angelegt sind; diese Entwicklung ist aber im einzelnen Fall nicht notwendig eine Verbesserung, sondern es können auch Störungen und Zeiten des Verfalls kommen, in denen eine Nation oder eine Bildungsform sich auslebt und andre Gestalten als Träger der Geschichte, vielleicht mühsam und mit langen Umwegen, sich durcharbeiten. Eine Regel herrscht auch in diesem Fall in der geschichtlichen Entwicklung, sofern ihr Gang im ganzen durch die Natur der Sache bestimmt ist; nur ist jene Regel nicht so einfach und dieser Gang nicht so geradlinig, wie es uns vielleicht zusagte. Und so wenig die Aufeinanderfolge und der Charakter der geschicht|lichen Entwicklungsperioden zufällig ist, ebensowenig ist es die Anzahl und die Beschaffenheit der Entwicklungsreihen, die nebeneinander hergehen. Nicht als ob sie sich a priori, aus dem allgemeinen Begriff des Gebietes, um das es sich handelt, des Staates, der Religion, der Philosophie usf., oder aus der Idee des durch sie zu erreichenden Zieles konstruieren ließe. Aber für jedes geschichtliche Ganze und für jede seiner Entwicklungsperioden sind durch seinen ursprünglichen Charakter, durch seine Verhältnisse, seine Hilfsmittel und seine geschichtliche Stellung die Wege bezeichnet, die sich auf diesem Boden und unter diesen bestimmten Voraussetzungen betreten lassen; daß sie dann im Verlauf auch wirklich mit verhältnismäßiger Vollständigkeit betreten werden, darüber kann man sich so wenig verwundern als über das Eintreffen irgendeiner andern Wahrscheinlichkeitsrechnung. Denn so zufällige Umstände auch oft der Tätigkeit des Einzelnen ihren Anstoß und ihre Richtung geben, so natürlich und notwendig ist es, daß unter einer größeren Anzahl von Menschen eine Mannigfaltigkeit der Anlagen, des Bildungsganges, des Charakters, der Tätigkeiten und Lebensverhältnisse stattfindet, die groß genug ist, um Vertreter der verschiedenen unter den gegebenen Umständen möglichen Richtungen zu erzeugen, daß jede geschichtliche Erscheinung durch Anziehung oder durch Abstoßung andre, die ihr zur Ergänzung dienen, hervorruft, daß die mancherlei Anlagen und Kräfte in Tätigkeit gesetzt werden, daß die verschiedenen möglichen Auffassungen einer Frage geltend gemacht, die verschiedenen Wege zur Lösung gegebener Aufgaben versucht werden. Der regelmäßige Gang und die organische Gliederung der Geschichte ist, mit einem Wort, kein apriorisches Postulat, sondern die Natur der geschichtlichen Verhältnisse und die Einrichtung des menschlichen Geistes bringt es mit sich, daß seine Entwicklung bei aller Zufälligkeit des Einzelnen doch im großen und ganzen einem festen Gesetz folgt, und wir brauchen den Boden der Tatsachen nicht zu verlassen, sondern wir dürfen den Tatsachen nur auf den Grund gehen; wir dürfen nur die Schlüsse ziehen, zu denen sie die Prämissen enthalten, um diese Gesetzmäßigkeit in einem gegebenen Fall zu erkennen.

Was wir verlangen, ist demnach nur die vollständige Durchführung eines rein historischen Verfahrens, wir wollen die Geschichte nicht von oben herab konstruiert, sondern von unten herauf aus dem gegebenen Material aufgebaut wissen; dazu gehört aber allerdings auch, daß dieses Material nicht im Rohzustande belassen, daß durch eine eindringende geschichtliche Analyse das Wesen und der innere Zusammenhang der Erscheinungen erforscht werde.

Diese Fassung unsrer Aufgabe wird nun, wie ich hoffe, | den Bedenken nicht unterliegen, zu denen die Hegelsche Geschichtskonstruktion Anlaß gegeben hat. Wenn sie wenigstens richtig verstanden wird, kann sie nie dazu führen, daß den Tatsachen Gewalt angetan und die freie Bewegung der Geschichte einem abstrakten Formalismus geopfert wird; denn nur die geschichtlichen Überlieferungen und Tatsachen selbst sind es, aus denen wir auf den Zusammenhang des Geschehenen schließen, nur in dem frei Erzeugten soll die geschichtliche Notwendigkeit aufgesucht werden. Hält man dies für unmöglich, so darf man nur den Begriff der Freiheit genauer untersuchen, um sich zu überzeugen, daß die Freiheit etwas andres ist als Willkür und Zufall, daß die freie Tätigkeit des Menschen an dem ursprünglichen Wesen des Geistes und den Gesetzen der menschlichen Natur ihr angeborenes Maß hat, und daß vermöge dieser ihrer innern Gesetzmäßigkeit auch das wirklich Zufällige der einzelnen Tat im Großen des geschichtlichen Verlaufs sich zur Notwendigkeit aufhebt. Diesen Gang im einzelnen zu verfolgen, dies gerade ist die Hauptaufgabe der Geschichte.

Ob nun hierfür, sofern es sich um Geschichte der Philosophie handelt, eine eigene philosophische Überzeugung notwendig oder auch nur vorteilhaft sei, dies würde man wohl kaum gefragt haben, wenn man sich nicht durch die Furcht vor einer philosophischen Geschichtskonstruktion zum Verkennen dessen hätte verleiten lassen, was zunächst liegt. Sonst wenigstens wird kaum jemand behaupten, daß die Rechtsgeschichte z. B. von dem am richtigsten dargestellt werde, der keine juristische Ansicht, die Staatengeschichte von dem am besten, der für seine Person keinen politischen Standpunkt hat. Es ist schwer zu begreifen, warum es sich mit der Geschichte der Philosophie anders verhalten sollte; wie der Geschichtschreiber die Lehren der Philosophen auch nur verstehen, nach welchem Maßstab er ihre Bedeutung beurteilen, wie er in den innern Zusammenhang der Systeme eindringen, wie er sich ein Urteil über ihr gegenseitiges Verhältnis bilden soll, wenn ihn nicht feste philosophische Begriffe bei diesem Geschäft leiten. Je entwickelter aber und je übereinstimmender diese Begriffe sind, um so mehr müssen wir ihm auch ein | bestimmtes System zuschreiben; und da nun doch deutlich entwickelte und widerspruchslose Begriffe dem Geschichtschreiber unstreitig zu wünschen sind, so können wir uns der Folgerung nicht entziehen, daß es nötig und gut sei, wenn er ein eigenes philosophisches System zur Betrachtung der früheren Philosophie mitbringe. Möglich freilich, daß dieses System zu beschränkt ist, um ihm das Verständnis seiner Vorgänger durchaus zu erschließen; möglich, daß er es auf die Geschichte in verkehrter Weise anwendet, daß er seine eigene Meinung in die Lehren der Früheren hineinträgt, daß er aus dem System konstruiert, was er nur mit dessen Hilfe zu verstehen sich bemühen sollte. Nur mache man für diese Fehler der Einzelnen nicht den allgemeinen Grundsatz verantwortlich, und noch weniger hoffe man ihnen dadurch zu entgehen, daß man ohne eine eigene philosophische Überzeugung an die Geschichte der Philosophie herantritt. Der menschliche Geist ist nun einmal nicht wie eine unbeschriebene Tafel, und die geschichtlichen Tatsachen spiegeln sich nicht einfach in ihm ab wie das Lichtbild in der Metallplatte, sondern jede Auffassung eines Gegebenen ist durch selbsttätige Beobachtung, Verknüpfung und Beurteilung der Tatsachen vermittelt. Die geschichtliche Voraussetzungslosigkeit besteht daher nicht darin, daß man gar keine, sondern darin, daß man die richtigen Voraussetzungen zur Betrachtung des Geschehenen mitbringt. Wer keinen philosophischen Standpunkt hat, ist deshalb doch nicht überhaupt ohne Standpunkt; wer sich über philosophische Fragen keine wissenschaftliche Überzeugung gebildet hat, der hat darüber eine unwissenschaftliche Meinung; sollen wir zur Geschichte der Philosophie keine eigene Philosophie mitbringen, so heißt dies, wir sollen für ihre Behandlung den unwissenschaftlichen Vorstellungen vor wissenschaftlichen Begriffen den Vorzug geben. Nun ist freilich das philosophische System des Geschichtschreibers nie vollendet, sondern es ist selbst etwas, das sich zeitlich fortbildet; und für diese Fortbildung kann ihm gerade die Geschichte seiner Wissenschaft einen großen Dienst leisten. Wir scheinen so in den Kreis zu geraten, daß nur der die Geschichte der Philosophie ganz versteht, der die vollendete Philosophie be | sitzt, und nur der zur wahren Philosophie kommt, den das Verständnis der Geschichte zu ihr hinführt. Dieser Kreis ist auch nie ganz zu durchbrechen: die Geschichte der Philosophie ist die Probe für die Wahrheit der Systeme, und ein philosophisches System ist die Bedingung für das Verständnis der Geschichte; je wahrer und umfassender eine Philosophie ist, um so vollständiger wird sie uns die Bedeutung der früheren erkennen lehren, und je unverständlicher uns die Geschichte der Philosophie bleibt, um so mehr Grund haben wir, an der Wahrheit unsrer eignen philosophischen Begriffe zu zweifeln. Was aber hieraus folgt, ist nur dieses, daß wir die wissenschaftliche Arbeit auf dem geschichtlichen so wenig als auf dem philosophischen Gebiete jemals für beendigt halten dürfen. Wie vielmehr überhaupt Philosophie und Erfahrungswissenschaft sich gegenseitig fördern und bedingen, so verhält es sich auch hier: jeder Fortschritt der philosophischen Erkenntnis eröffnet der geschichtlichen Betrachtung neue Gesichtspunkte, erleichtert ihr das Verständnis der früheren Systeme, ihres Zusammenhangs und ihres Verhältnisses; umgekehrt belehrt aber auch jede neugewonnene Einsicht in die Art, wie die Aufgaben der philosophischen Forschung von andern gefaßt und gelöst worden sind, in die Gründe, den inneren Zusammenhang und die Konsequenzen ihrer Annahmen, uns selbst über die Fragen, deren Beantwortung der Philosophie obliegt, über die verschiedenen Wege, die sie hierfür einschlagen kann, und über die Erfolge, die sie von jedem dieser Wege zu erwarten hat.

Doch es ist Zeit, unserm Gegenstand selbst näher zu treten.

Zweiter Abschnitt.

Vom Ursprung der griechischen Philosophie.

1. Die Ableitung der griechischen Philosophie aus orientalischer Spekulation.

Soll die griechische Philosophie aus ihren Entstehungsgründen erklärt werden, so wird es sich zunächst fragen, | welches überhaupt der geschichtliche Zusammenhang war, aus dem sie entsprungen ist; ob sie sich als ein einheimisches Erzeugnis aus dem Geist und den Bildungszuständen des griechischen Volkes entwickelt hat, oder ob sie aus der Fremde auf den hellenischen Boden verpflanzt und unter fremden Einflüssen großgenährt wurde. Die Griechen selbst waren bekanntlich schon frühe geneigt, den orientalischen Völkern, den einzigen, deren Bildung der ihrigen voranging, einen Anteil an der Entstehung ihrer Philosophie zuzuschreiben; doch sind es in der älteren Zeit immer nur einzelne Lehren, die in dieser Weise aus dem Orient hergeleitet werden[1]. Daß die griechische Philosophie im ganzen ebendaher stamme, dies wurde zuerst, so viel uns bekannt ist, nicht von Griechen, sondern von Orientalen behauptet. Die griechisch gebildeten Juden der alexandrinischen Schule suchten durch diese Behauptung die angebliche Übereinstimmung ihrer Religionsschriften mit den Lehren der Hellenen ihrem Standpunkt und Interesse gemäß zu erklären[1]; und in ähnlicher Weise rühmten sich die ägyptischen Priester, nachdem sie unter den Ptolemäern mit der griechischen Philosophie bekannt geworden waren, der Weisheit, die nicht bloß Propheten und Dichter, sondern auch Philosophen bei ihnen geholt haben sollten[2]. Etwas |

---

[1] Vgl. was S. 300 ff. 479 ff.^{5} über Pythagoras, II 1^4, 412 f. über Platon bemerkt ist.

---

[1] Das Nähere hierüber III 2, 279 f. 393 f.^{4}.

[2] Bei Herodot findet sich noch nichts von einer ägyptischen Abkunft der griechischen Philosophie; dagegen behauptet er allerdings nicht bloß von einzelnen griechischen Kulten und Lehren wie namentlich der Dionysosverehrung und dem Seelenwanderungsglauben (II 49. 123), daß sie aus Ägypten nach Griechenland verpflanzt seien, sondern er sagt II 52 auch ganz allgemein: die Pelasger haben anfangs die Götter nur unter diesem allgemeinen Namen verehrt, erst später haben sie die Namen ihrer Götter (mit wenigen, c. 50 aufgezählten Ausnahmen) aus Ägypten erhalten. Daß sich nun diese Behauptung zunächst auf die Aussage der ägyptischen Priester stützt, wird schon durch c. 50 wahrscheinlich; noch bestimmter erhellt es aus c. 54, wo Herodot aus dem Munde dieser Priester eine Erzählung über zwei Frauen mitteilt, die von Phöniziern aus dem ägyptischen Theben entführt, die eine in Hellas, die andre in Libyen die ersten Orakel gestiftet haben — eine offenbar aus der dodonäischen Legende von den zwei Tauben (ebd. c. 55) durch rationalistische Umdeutung gebildete Geschichte, die aber von den Priestern dem glaubensbereiten Fremdling durch die Versicherung empfohlen wird, was sie ihm über das Schicksal jener Frauen mitteilen, hätten sie durch viele Nachforschungen erkundet; ähnlich wie sie auch II 119 die Urkundlichkeit ihrer Erdichtungen über Paris und Menelaos versichern. Wie nun hier die Ägypter sich für die Stammväter der griechischen Religion ausgeben, so behaupten sie das gleiche später in betreff der griechischen Philosophie. So berichtet schon Krantor bei Prokl. in Tim. 24 B (vgl. II 1^4, 413), mit Bezug auf den Mythos von den Athenern und Atlantiden: *μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ προφῆται τῶν Αἰγυπτίων ἐν στήλαις ταῖς ἔτι σωζομέναις ταῦτα γεγράφθαι λέγοντες*, und er gibt uns damit zugleich einen höchst schätzbaren Fingerzeig für die Würdigung derartiger Aussagen: und Diodor bezeugt I 96: die ägyptischen Priester erzählen *ἐκ τῶν ἀναγραφῶν τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις*, daß Orpheus, Musaios, Homer, Lykurg, Solon usw. sie besucht haben; ferner Platon, Pythagoras, Eudoxos, Demokritos, Oinopides aus Chios; wie denn auch Reliquien dieser Männer bei ihnen gezeigt werden. Von den Ägyptern haben sie die Lehren, Künste und Einrichtungen entlehnt, die durch sie zu den Hellenen gekommen seien; so namentlich Pythagoras seine Geometrie, seine Zahlenlehre und den Glauben an Seelenwanderung, Demokrit sein astronomisches Wissen, Lykurg, Platon und Solon ihre Gesetze. Die Beweggründe dieser Erdichtungen liegen am Tage: mit der Nationaleitelkeit des alten Kulturvolks verband sich in

später fand diese Annahme bei den Griechen selbst Eingang: als die griechische Philosophie, an der eigenen Kraft verzweifelnd, von höheren Offenbarungen das Heil zu erwarten und in den religiösen Überlieferungen solche Offenbarungen aufzusuchen begann, da war es natürlich, daß auch für die Lehren der alten Denker der gleiche Ursprung vorausgesetzt wurde; und je weniger sich nun diese Lehren aus der einheimischen Tradition der Griechen erklären ließen, um so eher vermutete man ihre Quelle bei Völkern, die längst als die Lehrer der Hellenen gepriesen wurden, und von deren Weisheit man sich schon deshalb die höchste Vorstellung bildete, weil alles, was man nicht kennt, die Einbildungskraft zu reizen und in dem geheimnisvollen Nebel, durch den es ge|sehen wird, sich weit größer auszunehmen pflegt, als es in der Wirklichkeit ist. So verbreitete sich seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus, hauptsächlich von Alexandreia aus, der Glaube, daß die bedeutendsten unter den alten Philosophen den Unterricht orientalischer Priester und Weisen benutzt und ihre eigentümlichsten Lehren aus dieser Quelle geschöpft haben. Diese Meinung wurde in den folgenden Jahrhunderten immer allgemeiner, und die späteren Neuplatoniker insbesondre trieben sie so auf die Spitze, daß die Philosophen, wie sie sich die Sache vorstellten, kaum noch etwas andres gewesen wären als die Verbreiter von Lehren, die in den Überlieferungen der asiatischen Völker schon längst fertig vorlagen. Kein Wunder, daß die christlichen Gelehrten bis über die Reformation herab in denselben Ton einstimmten, und weder die jüdischen Behauptungen über die Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der alttestamentlichen Religion noch die Erzählungen in Zweifel zogen, die den alten Philosophen

---

diesem Fall zu Herodots Zeit das politische Interesse, sich den Hellenen, auf deren Unterstützung man für die Abschüttlung des persischen Joches angewiesen war, als ihre geistigen Vorfahren, als die Metropole darzustellen, deren sie sich anzunehmen durch verwandtschaftliche Bande verpflichtet seien; seit Alexander der Wunsch, dem herrschenden Volk Achtung und Teilnahme einzuflößen. Geschichtlich angesehen, sind die Flunkereien der ägyptischen Priester ungefähr gleich viel wert wie die Versicherung, die 1. Makk. 12, 21 sogar einem spartanischen König in den Mund gelegt ist, daß nach dem Zeugnis dortiger Schriften die Spartaner ebenso wie die Juden von Abraham abstammen.

Phönizier und Ägypter, Babylonier, Perser und Inder zu Lehrern gaben[1]). Die neuere Wissenschaft hat die Fabeln der Juden vom Verkehr griechischer Weisen mit Moses und den Propheten längst einstimmig beseitigt; dagegen konnte die Annahme, daß die griechische Philosophie ganz oder teilweise aus dem heidnischen Orient stamme, teils sachlich mehr für sich anführen, teils kam ihr die hohe Meinung von der Weisheit der orientalischen Völker zustatten, die seit dem allmählichen Bekanntwerden chinesischer, persischer und indischer Religionsurkunden und seit der Erforschung des ägyptischen Altertums aufkam, und die auch durch philosophische Spekulationen über eine Uroffenbarung und ein goldenes Weltalter unterstützt wurde. Eine nüchternere Philosophie freilich wußte sich von der Wahrheit dieser Spekulationen nicht zu überzeugen, und besonnene Geschichtsforscher suchten | vergebens die Spuren der hohen Bildung, welche die Urzeit unsers Geschlechtes geschmückt haben sollte. So ist denn auch die Bewunderung jener orientalischen Philosophie, von der den Griechen nach der Meinung ihrer enthusiastischen Verehrer nur Bruchstücke zugekommen wären, bedeutend herabgestimmt worden, seit wir über ihre wahre Beschaffenheit besser unterrichtet sind; und indem man zugleich von der früheren unkritischen Vermengung verschiedenartiger Denkweisen zurückkam und jede Vorstellung in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit und in ihrem Zusammenhang mit der Eigentümlichkeit und den Zuständen der Völker zu betrachten sich gewöhnte, war es natürlich, daß von den Kennern des klassischen Altertums der Unterschied des Griechischen vom Orientalischen und die Selbständigkeit der griechischen Bildung wieder stärker betont wurde. Doch hat es auch in der neuesten Zeit nicht an solchen gefehlt, die einen entscheidenden Einfluß des Orients auf die älteste griechische Philosophie behauptet haben, und die ganze Frage ist überhaupt noch nicht so

---

1) Unter ihnen gingen wieder die Alexandriner voran. Clemens besonders führt dieses Thema in seinen Stromata mit Vorliebe aus: ihm ist z. B. Platon einfach *ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος* (Strom. I, 274 B), und die hellenischen Philosophen im allgemeinen haben Teile der Wahrheit von den hebräischen Propheten entlehnt und für ihr Eigentum ausgegeben (ebd. 312 C. 320 A).

völlig erledigt, daß sich die Geschichte der Philosophie ihrer wiederholten Erörterung entziehen dürfte.

Dabei ist aber ein Punkt zu bemerken, dessen Nichtbeachtung nicht selten Verwirrung in diese Untersuchung gebracht hat. Einen Einfluß orientalischer Anschauungen auf die griechische Philosophie kann in gewissem Sinn auch der annehmen, der diese Philosophie für ein rein griechisches Erzeugnis hält. Die Griechen müssen aus ihrer, ihnen mit den übrigen arischen Völkern ältesten Heimat schon ursprünglich zugleich mit ihrer Sprache die allgemeinen Grundlagen ihrer Religion und Sitte mitgebracht haben. Nachdem sie sodann ihre späteren Wohnsitze erreicht hatten, waren sie fortwährend den Einwirkungen ausgesetzt, die von Osten her, teils über Thrakien und den Bosporos, teils über das Ägäische Meer und seine Inseln an sie gelangten. Die griechische Eigentümlichkeit steht daher schon in ihrer Entstehung unter dem Einfluß des orientalischen Geistes, und die griechische Religion insbesondre läßt sich nur unter der Voraussetzung begreifen, daß zu dem Glauben der griechischen Urzeit und in geringerer Ausdehnung sogar noch zu | dem des homerischen Zeitalters orientalische Kulte und Religionsideen hinzukamen; den jüngsten von diesen eingewanderten Göttern wie Dionysos, Kybele und dem phönizischen Herakles läßt sich ihre auswärtige Abkunft jetzt noch sicher genug nachweisen, wogegen wir uns bei andern, soweit die Untersuchung bis jetzt vorgerückt ist, mit unbestimmteren Vermutungen begnügen müssen. Sofern es sich jedoch um den orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie handelt, können nur die Einflüsse in Betracht kommen, die nicht erst durch die griechische Volksreligion oder überhaupt durch das griechische Wesen in seiner eigentümlichen Ausbildung vermittelt sind; denn soweit dieses der Fall ist, haben wir die Philosophie der Griechen jedenfalls zunächst als ein Erzeugnis des griechischen Geistes zu betrachten; wie aber dieser selbst sich gebildet hat, dies hat nicht die Geschichte der Philosophie zu untersuchen. Nur soweit sich das Orientalische in seiner Besonderheit neben dem Griechischen erhalten hat, gehört es hierher, und nur wenn wahr wäre, was RÖTH behauptet[1]), daß die Philosophie nicht aus den Kulturzuständen und dem geistigen Leben der griechischen Völker entsprungen, sondern als etwas Ausländisches zu ihnen verpflanzt, der ganze ihr zugrunde liegende Vorstellungskreis schon ganz fertig aus der Fremde gekommen sei, nur dann könnten wir diese Philosophie schlechtweg aus dem Orient herleiten. Ist sie dagegen zunächst aus dem eigenen Nachdenken der griechischen Philosophen hervorgegangen, so ist sie der Hauptsache nach einheimischen Ursprungs, und die Frage kann bereits nicht mehr die sein, ob sie als Ganzes aus dem Orient kam, sondern es handelt sich nur noch darum, ob überhaupt orientalische Lehren zu ihrer Entstehung mitgewirkt haben, wie weit sich dieser fremde Einfluß erstreckt, und inwiefern sich das eigentümlich Orientalische in seinem Unterschied vom Hellenischen in ihr noch erkennen läßt. Diese verschiedenen Fälle wurden bisher nicht immer deutlich genug auseinandergehalten, und namentlich die Verteidiger orientalischer Einflüsse haben es nicht selten versäumt, sich darüber | zu erklären, ob das Orientalische unmittelbar oder durch Vermittlung der griechischen Religion in die Philosophie kam. Zwischen beidem ist aber kein geringer Unterschied, und nur der erstere Fall ist es, der uns hier beschäftigt[1]).

---

[1]) Geschichte unsrer abendländischen Philosophie I, 74. 241.

---

[1]) Ich habe daher auch keinen Anlaß, an diesem Ort auf O. Gruppes (Die griech. Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen I [1887]) Vermutungen über eine umfassende, bis in den Beginn der historischen Zeit fortgehende Übertragung orientalischer Götterdienste, Mythen und Spekulationen zu den Griechen einzugehen, darf mich vielmehr in dieser Beziehung mit der Verweisung auf Diels Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 88 ff. begnügen. Denn aus dem Orient kamen nach Gr. (S. 674. 694 u. ö.) die orientalischen Ideen nur in ihrer religiösen Form, in der sie hauptsächlich in den orphischen Gedichten niedergelegt wurden; dagegen war ihre Befreiung aus dieser Hülle das eigene Werk der griechischen Philosophen. [Wenn Diels in der Besprechung, auf die Zeller hier verweist (vgl. auch Diels Arch. II, 658 f. gegen Gruppes Verteidigung seines Standpunktes in einer Beilage zu d. N. Jahrb. f. kl. Phil. 1888 S. 1 f.) von „orientalischen Phantasmagorien“ spricht, die das Auge umgaukeln und „die Schatten von Creuzer, Röth und Gladisch“ aus den „wunderlichen Fratzen paradiesischer Urweisheit“ ihrem jungen Adepten freundlich zuwinken sieht, so kann man, wie ich bereits in Bursians Jahresber. CXII (1902, I) S. 153 ff. bemerkt habe, einen solchen Eindruck doch allenfalls nur aus den freilich den Hauptbestandteil des Buches bildenden Untersuchungen über das Verhältnis der

Man beruft sich nun für die Behauptung, daß die griechische Philosophie ursprünglich aus dem Orient stamme, teils auf die Angaben der Alten, teils auf die innere Verwandtschaft, die man zwischen griechischen und orientalischen Lehren zu bemerken geglaubt hat. Der erste von diesen Beweisen ist jedoch sehr unzureichend. Die Späteren allerdings, namentlich die Anhänger der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule, wissen viel von der Weisheit zu sagen, die einem Thales, Pherekydes und Pythagoras, einem Demokrit und Platon aus dem Unterricht der ägyptischen Priester, der Chaldäer, der Magier, selbst der Brahmanen zugeflossen sein soll. Allein dieses Zeugnis hätte doch nur dann einen Wert für uns, wenn wir annehmen dürften, daß es sich auf eine zuverlässige, in die Zeit jener Philosophen selbst hinaufreichende Überlieferung gründe. Aber wer gibt uns dafür eine Bürgschaft? Die Angaben jener jüngeren Schriftsteller über die alten Philosophen lassen sich selbst dann nur mit Behutsamkeit gebrauchen, wenn sie ihre Gewährsmänner nennen; denn ihr geschichtlicher Sinn und ihr kritischer Blick ist fast ausnahmslos so stumpf, und die dogmatischen Voraussetzungen der späteren Philosophie drängen sich bei ihnen so massenhaft in die Geschichte ein, daß wir nur den wenigsten von ihnen eine treue Berichterstattung aus ihren Quellen, keinem einzigen ein richtiges Urteil über den Wert und Ursprung dieser Quellen, eine sichere Unterscheidung des Echten und Unechten, | des Fabelhaften und des Geschichtlichen zutrauen können. Wo vollends von ihnen ohne bestimmte Nachweisung der Zeugen über Platon oder Pythagoras oder sonst einen der alten Philosophen etwas erzählt wird, was nicht von sonsther bekannt ist, da dürfen wir unbedingt überzeugt sein, daß dieser Erzählung weitaus in den meisten Fällen weder eine Tatsache noch eine achtungswerte Überlieferung, sonderns höchstens ein

---

religiösen Vorstellungen der Griechen zu denen des Orients empfangen; in den Erörterungen dagegen über das Verhältnis der ältesten griechischen Philosophen zu der religiösen, insbesondere der theogonischen Dichtung (s. u.) ihres eigenen Volkes haben nach dem oben bezeichneten Standpunkte des Verfassers „orientalische Phantasmagorien“ überhaupt keinen Platz. Gruppes Ausführungen auf diesem Gebiete lassen weder wissenschaftliche Methode noch gründliche Vertrautheit mit dem Stoffe vermissen.]

unverbürgtes Gerücht, noch öfter vielleicht ein Mißverständnis, eine pragmatische Vermutung, eine dogmatische Voraussetzung oder auch eine absichtliche Erdichtung zugrunde liegt; und es gilt dies ganz besonders von der Frage über das Verhältnis jener Philosophen zum Orient, da einerseits die Orientalen die stärksten Beweggründe der Eitelkeit und des Vorteils hatten, um eine orientalische Abkunft der griechischen Wissenschaft und Bildung zu erdichten, andrerseits die Griechen nur zu geneigt waren, diesen Anspruch sich gefallen zu lassen. Gerade im vorliegenden Fall haben wir es aber nur mit solchen Angaben zu tun, deren Herkunft nicht näher nachgewiesen wird, und diese Angaben stehen in einem so verdächtigen Zusammenhang mit dem eignen Standpunkt der Schriftsteller, daß es sehr voreilig wäre, weitgreifende geschichtliche Annahmen auf einen so unsicheren Grund zu bauen. Lassen wir aber diese unzuverlässigen Zeugnisse beiseite, um uns an die älteren Berichterstatter zu halten, so führen uns diese teils lange nicht so weit wie die späteren, teils beruhen auch ihre Aussagen oft mehr auf Vermutung als auf geschichtlichem Wissen. Unter den vielen, die der Handel, teilweise auch der Kriegsdienst, in die östlichen und südlichen Länder führte, werden immerhin einzelne gewesen sein, die neben den Waren auch Kenntnisse in ihre Heimat zurückbrachten, die hier noch neu waren. Aber genannt werden uns von solchen Kenntnissen nur die Anfangsgründe der Mathematik und Astronomie (s. S. 38, 3^{5}). Nur auf sie bezieht sich auch, was eine verhältnismäßig beglaubigte Überlieferung den Thales von Ägypten nach Griechenland verpflanzen läßt. Daß Pythagoras dieses Land bereist habe und seine ganze Philosophie dorther stamme, ist eine Behauptung, der es an jeder zuverlässigen traditionellen Grundlage gebricht[1]). Gesicher | ter sind Demokrits weite Reisen; was er jedoch auf ihnen von Barbaren gelernt hat, darüber ist uns nichts überliefert, denn das Märchen von dem phönizischen Atomiker Mochos verdient keinen Glauben[2]). Auch Platons ägyptische Reise scheint geschichtlich und ist jedenfalls ungleich besser beglaubigt als die späten und un-

---

1) [Näheres über diese vielumstrittene Frage S. 303 ff.^{5}.]

2) Das Nähere hierüber S. 185 f. 300 ff. 843 f.^{5}.

wahrscheinlichen Angaben über seine Bekanntschaft mit Phöniziern, Juden, Chaldäern und Persern; aber so viel auch jüngere Schriftsteller über die Früchte dieser Reise zu sagen oder richtiger zu raten wissen, Platon selbst spricht seine Meinung von der Weisheit der Ägypter deutlich genug aus, wenn er den Hellenen den Sinn für Wissenschaft, den Ägyptern ebenso wie den Phöniziern die Liebe zum Erwerb als unterscheidende Eigentümlichkeit beilegt[1]). Wirklich sind es auch nur technische Fertigkeiten und staatliche Einrichtungen, nicht philosophische Entdeckungen, die er an verschiedenen Orten von ihnen zu rühmen weiß[2]); daß er Philosophisches von ihnen gelernt hätte, davon findet sich weder bei ihm selbst noch in der glaubwürdigen Überlieferung eine Spur. So schrumpfen also die Nachrichten über eine Abhängigkeit der griechischen Philosophie von den Orientalen, sobald wir das ganz Unsichere beseitigen und das übrige seinem wirklichen Sinn gemäß auffassen, auf wenige Angaben zusammen; diese selbst sind nicht über allen Zweifel erhaben, und auch im besten Fall können sie nur beweisen, daß die Griechen vom Orient her vereinzelte Anregungen erhielten, nicht aber, daß sie eine umfassende wissenschaftliche Einwirkung erfuhren.

Ein bedeutenderes Ergebnis glaubt man aus der inneren Verwandtschaft der griechischen Systeme mit orientalischen Lehren zu gewinnen. Wie es sich aber freilich näher damit verhalte, darüber sind auch die zwei Hauptvertreter dieser Ansicht keineswegs einig. Während es Gladisch[3]) | augenscheinlich findet, daß sich in den bedeutendsten unter den vorsokratischen Systemen die Weltansicht der fünf orientalischen Hauptvölker ohne eine erhebliche Veränderung ihres Inhalts wiederholt habe, im pythagoreischen die chinesische, im eleatischen die indische, im heraklitischen die persische, im empedokleischen die ägyptische, im anaxagorischen die jüdische, so erklärt RÖTH[1]) nicht minder bestimmt, die ältere griechische Spekulation sei aus der ägyptischen Glaubenslehre entstanden, der auch zoroastrische Vorstellungen, doch in größerem Maß nur bei einem Demokrit und Platon[2]), beigemischt sein sollen; erst in Aristoteles mache sich das griechische Denken frei von diesen Einflüssen, aber im Neuplatonismus trete die ägyptische Spekulation nochmals in verjüngter Gestalt auf, während gleichzeitig aus dem zoroastrischen Ideenkreis, aber nicht ohne Einwirkung des ägyptischen Wesens das Christentum hervorgehe.

---

[1]) Rep. IV, 435 E f., eine Stelle, auf die H. Ritter in seiner umsichtigen Untersuchung über den orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie (Gesch. der Philos. I, 153 ff.) mit Recht das größte Gewicht legt.

[2]) Vgl. T. II 1^4, 412 f. Brandis, Griech-röm. Phil. I, 143.

[3]) Einleitung in das Verständnis der Weltgeschichte, 2 T. 1841. 1844. Das Mysterium der ägypt. Pyramiden und Obelisken 1846. Über Heraklit Zeitschr. f. Altertums-Wissensch. 1846, Nr. 121 f. 1848, Nr. 28 ff. Die verschleierte Isis 1849. Empedokles und die Ägypter 1858. Herakleitos und Zoroaster 1859. Anaxagoras und die Israeliten 1864. Die Hyperboreer und die alten Schinesen 1866. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtl. Entwicklung 1852. Ich halte mich im folgenden zunächst an diese letztere Schrift. [Nach längerem Schweigen hat Gl. gegen Ende seines Lebens noch zwei hierher gehörige Abhandlungen veröffentlicht: „Die vor-

Bei unbefangener Prüfung der geschichtlichen Tatsachen werden wir weder der einen noch der andern von diesen Annahmen beitreten und den wesentlich orientalischen Ursprung und Charakter der griechischen Philosophie überhaupt nicht wahrscheinlich finden können. Die Beobachtung, die GLADISCH gemacht zu haben glaubt, ließe sich, wenn sie Grund hätte, auf eine doppelte Weise erklären: man könnte entweder eine wirkliche Abhängigkeit der pythagoreischen Philosophie von chinesischen, der eleatischen von indischen Lehren usf. annehmen, oder man könnte ihr Zusammentreffen mit diesen Lehren für etwas ansehen, was sich ohne einen äußeren Zusammenhang beider, sei es durch die Universalität des griechischen Geistes oder durch irgendwelche andre Ursachen von selbst gemacht habe. Aber im letzteren Fall erhielten wir aus dieser Erscheinung keinen Aufschluß über die Entstehung |

---

sokratischen Philosophen" N. Jahrb. f. kl. Phil. 1879 S. 720—793 und „Die ägyptische Entstellung der Pythagoras" Philol. 39 (1880) S. 113—130, in denen früher von ihm aufgestellte Behauptungen wiederholt und neue ebenso haltlose Vermutungen hinzugefügt werden. S. meine Besprechung beider in Bursians Jahresber. LXXXXVI (1898. I) S. 265 u. CXII (1902. I) S. 145 f.]

[1]) Gesch. uns. abendl. Phil. I (1846, 2. Aufl. 1862) 74 ff. 228 f. 459 f.

[2]) Und wie er später beifügt, bei einem Teil der Pythagoreer; vgl. S. 316, 1^5.

der griechischen Philosophie, und so auffallend die Tatsache auch wäre, zum geschichtlichen Verständnis der griechischen Wissenschaft würde sie kaum etwas beitragen. Soll dagegen ein äußerer, geschichtlicher Zusammenhang zwischen den genannten griechischen Systemen und ihren orientalischen Vorbildern stattfinden, wie dies GLADISCH annimmt[1]), so müßte doch die Möglichkeit einer solchen Verbindung irgendwie nachgewiesen, es müßte aus der Betrachtung der geschichtlichen Verhältnisse wahrscheinlich gemacht werden, daß einem Pythagoras und Parmenides diese genaue Kunde von chinesischen und indischen Lehren zukommen konnte[2]); es müßte die unbegreifliche Erscheinung erklärt werden, daß die verschiedenen orientalischen Ideen auf dem Wege nach Griechenland und in Griechenland selbst sich nicht vermischt hätten, sondern gesondert nebeneinander hergegangen wären, um ebenso viele griechische Systeme und zwar in einer Aufeinanderfolge zu erzeugen, bei der jedes orientalische Volk auf die Griechen um so früher eingewirkt hatte, je entfernter es von ihnen war; es müßte auch auf die Frage eine Antwort gegeben werden, wie die Bestimmungen, die Empedokles und Anaxagoras so sichtbar von Parmenides entlehnt haben und die den gemeinschaftlichen Ausgangspunkt ihrer eigenen Lehren bilden, bei dem einen von jenen Männern aus Indien, bei einem zweiten aus Ägypten, bei dem dritten aus Palästina stammen können. Aber alles dieses zeigt sich gleich unmöglich, ob man nun einen unmittelbaren oder nur einen mittelbaren Einfluß der orientalischen Lehren auf die griechischen Philosophen vermuten wollte. Daß ein unmittelbarer Einfluß dieser Art nicht anzunehmen sei, bemerkt auch Gladisch [1]), indem er hierfür mit Recht teils die Aussagen des Aristoteles und der übrigen alten Schriftsteller über die Entstehung der vorplatonischen Systeme, teils den gegenseitigen Zusammenhang dieser Systeme geltend macht. Aber wird die Sache dadurch wahrscheinlicher, daß man annimmt [2]), das Orientalische sei „durch Vermittlung der griechischen Religion in die Philosophie gekommen?“ Wo findet sich denn | in der griechischen Religion und speziell in der religiösen Überlieferung der Jahrhunderte, die der vorsokratischen Philosophie das Dasein gaben, abgesehen von dem Glauben an die Seelenwanderung, dessen ägyptischer Ursprung sich uns aber auch unwahrscheinlich zeigen wird, eine Spur von allen den Lehren, die den Philosophen durch sie zugeführt worden sein sollen? Wer

---

[1]) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich Anaxag. u. d. Isr. S. X f.

[2]) [Von Pythagoras glaubt auch L. v. SCHRÖDER, Pyth. u d. Inder (1884), daß er seine Seelenwanderungslehre aus Indien erhalten habe. In der Begründung dieser Hypothese hält er sich fern von der bei Röth und Gladisch herrschenden Neigung, durch unklare Vermischung religiöser und philosophischer Vorstellungen und durch gewaltsame Umdeutung orientalischer Mythen und griechischer einen Zusammenhang zwischen beiden herzustellen, sondern er sucht durch eine rein empirische, auf jede phantastische Konstruktion verzichtende Vergleichung den indischen Ursprung der Lehre zu erweisen. Doch der zwingenden Kraft entbehrt auch seine Beweisführung. Daß die Seelenwanderungslehre der Inder mit der des Pyth. eine auffallende Ähnlichkeit zeigt, ist unbestreitbar. Auch die Unglaubwürdigkeit der Angabe Herodots, nach der ein solches Dogma bereits den Ägyptern bekannt gewesen wäre, und es Pyth. von ihnen übernommen hätte, hat Schr. im Einklange mit andern Ägyptologen treffend dargelegt (s. unten S. 62, 2[5]). Wenn er es aber als feststehend bezeichnet, daß sich überhaupt bei keinem andern Volke außer bei den Indern die Seelenwanderungslehre mit einiger Sicherheit nachweisen läßt, so wird sich uns weiter unten (s. S. 64 f., 2[5]) die Unrichtigkeit dieser Behauptung ergeben. Auch das trifft nicht zu, daß, wie Schr. meint, diese Lehre bei den Griechen als etwas völlig Fremdartiges erscheint, das aus den sonstigen Anschauungen dieses Volkes nicht zu erklären ist, während sie sich bei den Indern im Zusammenhange mit der Lehre vom Alleinen entwickelt hat (s. unten S. 64 f. 2[5]). Vor allem aber spricht gegen Schröders Annahme der Umstand, daß nach allem, was wir von den Beziehungen zwischen Indien und Griechenland wissen, eine Übertragung religiöser oder philosophischer Anschauungen aus dem einen dieser Länder in das andre höchst unwahrscheinlich ist. Über die zahlreichen sonstigen Entlehnungen des Pyth. aus Indien, die Schr. nachgewiesen zu haben glaubt, so auf dem Gebiete der Mathematik, der Zahlenlehre, der Speiseverbote usw., s. unten S. 481 ff.[5]. Vgl. auch Bursian CXII (1902. I) 146 ff. — Auf einem noch viel schwankeren Grunde ruht die phantastische Vermutung, die MABILLEAU in seiner Histoire de la Philosophie Atomistique (1895) aufgestellt hat, daß das älteste unter

---

den atomistischen Systemen der Inder, das des Kanâda, die eigentliche Quelle sei, aus der die Pythagoreer ihre Monaden, Dyaden usw., Empedokles seine Elemente, Anaxagoras seine Homöomerien, ganz besonders aber Demokrit seine Atome entlehnt hat. Näheres s. Bursian LXXXXVI (1898. I) 212 ff. Vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I 3 S. 352 f. über die wesentliche Verschiedenheit der Atomenlehre Kanâdas von der Demokrits.]

[1] Einl. in d. Verst. usw. II, 376 f. Anaxag. u. d. Isr. XI f.

[2] Anaxag. usw. XIII.

wird es glaublich machen, daß sich ein spekulatives System wie die Vedântaphilosophie, wenn es auch damals schon vorhanden gewesen wäre, durch Vermittlung der griechischen Mythologie zu Parmenides, der jüdische Monotheismus durch Vermittlung des hellenischen Polytheismus zu Anaxagoras fortgepflanzt habe? Wie können die orientalischen Philosopheme, nachdem sie in der griechischen Religion zusammengeflossen waren, aus ihr unverändert in dieser bestimmten Ordnung wieder hervorgetreten sein? und wenn sie es wären: wie kann das, was die verschiedenen Philosophen aus der gleichen Quelle, ihrer vaterländischen Religion, geschöpft hätten, selbst dann, wenn es der eine von ihnen nachweisbar von dem andern entlehnt hat, auf ganz verschiedene orientalische Quellen zurückgeführt werden? Es heißt leichten Fußes über diese Bekenken, deren Zahl sich unschwer vermehren ließe, hinweggehen, wenn man uns sagt[1]: ob das alles möglich sei und wie es etwa geworden, wolle man zunächst nicht untersuchen, man begnüge sich, die Tatsachen selbst festzustellen. So möchte man antworten, wenn zum Erweis dieser Tatsachen nicht mehr gehörte als die Abhör unanfechtbarer Zeugen und die Zusammenstellung ihrer Aussagen. Aber dies ist in der Wirklichkeit keineswegs der Fall. Der Nachweis des Parallelismus zwischen griechischen und orientalischen Lehren, den Gladisch entdeckt zu haben glaubt, würde unter allen Umständen Untersuchungen erfordern, die viel zu verwickelt wären, als daß die Frage nach der Möglichkeit und Erklärbarkeit dieses Parallelismus dabei außer Betracht bleiben könnte. Sieht man vollends, wie Gladisch ihn herstellt, so begegnet uns an entscheidenden Punkten ein so unkritisches Vertrauen auf untergeschobene | Schriften und unzuverlässige Angaben, eine solche Vermischung des Früheren mit dem Späteren, eine so willkürliche Umdeutung der Bestimmungen, um die es sich handelt, daß wir es augenscheinlich nicht mit einer bloßen Nachweisung des geschichtlichen Tatbestandes, sondern mit einer Vermutung zu tun haben, die über ihn weit hinausgeht[2]. Diese selbst aber verwickelt uns, wie bemerkt, in den Widerspruch, daß die Bestimmungen, die sich bei mehreren griechischen Philosophen gleichmäßig finden, ganz verschiedenen Ursprungs sein müßten, das, was der eine sichtbar von dem andern entlehnt hat, jedem von beiden selbständig aus einer orientalischen Quelle und jedem aus einer andern zugekommen sein müßte[1]); daß Systeme, die sich im unleugbarsten geschichtlichen Zusammenhang auseinander entwickelt haben, nur wiederholt haben sollten, was außer diesem Zusammenhang dem einen bei diesem, dem andern bei jenem orientalischen Vorgänger schon gegeben war. Wenn endlich so wichtige und in die Geschichte der griechischen Philosophie so tief eingreifende Erscheinungen wie die ionische Physik vor Heraklit und die Atomistik von Gladisch in seiner Konstruktion nicht untergebracht werden können[2]), wenn ebenso aus den | orientalischen Systemen einzelne willkürlich herausgegriffen werden[3]), so sehen wir auch daran, wie wenig diese Konstruktion sich mit dem wirklichen Tatbestande deckt.

---

[1] A. a. O. XIV.

[2] M. vgl. was S. 746 ff.⁵ über Heraklit, S. 822 ff.⁵ über Empedokles, S. 974. 1029 f.⁵ über Anaxagoras bemerkt ist.

Was Röth betrifft, so hätte sich seine Ansicht erst an der Untersuchung der einzelnen griechischen Systeme bewähren müssen. Soweit er sie aber ausgeführt hat, kann ich ihr schon deshalb nicht beistimmen, weil ich in seiner Darstellung der ägyptischen Theologie gleichfalls kein treues geschichtliches Bild zu erkennen vermag. Ich kann hier allerdings nicht auf religionsphilosophische Erörterungen eingehen, soviel auch von hier aus gegen die Annahme[1]) zu erinnern wäre, daß nicht Vorstellungen von persönlichen Wesen, sondern abstrakte Begriffe wie die des Geistes, der Materie, der Zeit und des Raumes den ursprünglichen Inhalt des ägyptischen oder irgendeines andern alten Religionsglaubens gebildet haben. Auch die Prüfung der Ergebnisse, die Röth aus orientalischen Schriften und hieroglyphischen Denkmälern ableitet, muß ich Kundigeren überlassen. Für den Zweck der vorliegenden Untersuchung genügt jedoch die Bemerkung, daß sich die Verwandtschaft der ägyptischen und persischen Lehren mit griechischen Mythen und Philosophemen, die Röth annimmt[2]), selbst unter Voraussetzung seiner Erklärungen nicht erweisen läßt, sobald man nicht unzuverlässigen Gewährsmännern, unsicheren Vermutungen und bodenlosen Etymologien ein ganz ungebührliches Vertrauen schenkt. Wäre freilich jede Übertragung griechischer Götternamen auf ausländische Gottheiten ein vollgültiger Beweis für die Identität der Götter, so würde sich die griechische Religion von der ägyptischen kaum unterscheiden; wäre es erlaubt, auch da nach barbarischen Etymologien zu suchen, wo die griechische Be|deutung eines Wortes zur Hand liegt[3]), so möchten wir mit den Namen vielleicht auch die ganze Göttersage aus dem Orient nach Griechenland einwandern lassen[4]); wären Iamblichos und Hermes Trismegistos klassische Zeugen über das ägyptische Altertum, so möchten wir uns der uralten Urkunden, mit denen sie uns bekannt machen[1]), und der griechischen Philosopheme, die sie in altägyptischen Schriften gefunden haben wollen[2]), erfreuen; wäre die Atomenlehre des Phöniziers Mochos eine geschichtliche Tatsache, so möchten wir uns mit Röth[3]) abmühen, in dem Urschlamm der phönizischen Kosmologie die Quelle einer Lehre zu suchen, deren philosophischer Ursprung aus der eleatischen Metaphysik bisher keinem Zweifel zu unterliegen schien. Soll dagegen auf diesem Gebiet auch ferner der Grundsatz der Kritik gelten, daß die Geschichte nichts für wahr annehmen darf, dessen Wahrheit nicht durch glaubwürdige Zeugen oder durch richtige Schlüsse aus glaubwürdig Bezeugtem gesichert ist, so wird uns auch dieser Versuch nur zeigen, daß es mit aller Mühe und An | strengung nicht gelingen will, für ein so echt einheimisches Erzeugnis wie die griechische Wissenschaft im großen und ganzen einen auswärtigen Ursprung nachzuweisen[4]).

---

[1] Vgl. was S. 30 ff. bemerkt ist. Ähnlich müßte nach Gl. Pythagoras die Lehre von der Seelenwanderung (die er selbst ihm allerdings abspricht) aus China haben (wo sie aber ursprünglich nicht zu Hause ist), Empedokles aus Ägypten.

[2] In betreff der Atomistik sucht dies Gladisch (Anaxag. u. d. Isr. XIV) damit zu rechtfertigen, daß sie sich auf dem Boden der eleatischen Philosophie entwickelt habe. Allein sie verhält sich zu dieser durchaus nicht anders und nicht weniger selbständig als die Lehre des Anaxagoras und Empedokles, und sie hat ganz den gleichen Anspruch, als ein eigentümliches System aufgeführt zu werden, wie diese. Die Übergehung des Thales, Anaximander und Anaximenes läßt Gl. auch a. a. O. unerklärt.

[3] Aus den indischen z. B. die Vedântaphilosophie, die verhältnismäßig spät und aller Wahrscheinlichkeit nach erheblich jünger als Parmenides ist; wogegen der Buddhismus, der so schlagende Parallelen zu Heraklits Lehre darbietet (vgl. Oldenberg, Buddha 305 f.^{5}), ganz unbeachtet bleibt.

---

[1]) A. a. O. S. 50 f. 228. 131 ff.

[2]) Z. B. S. 131 ff. 278 ff.

[3]) Wie wenn Röth z. B. Pan aus dem Ägyptischen erklärt, *Deus egressus*, der emanierte Schöpfergeist (a. a. O. 140. 284), und Persephone (S. 162) gleichfalls aus dem Ägyptischen, die Töterin des Perses, d. h. des Bore — Seth oder Typhon, so augenfällig auch für *Πάν* die Wurzel *πα*, ion. *πατέομαι*, lat. *pasco*, bei *Περσεφόνη* samt *Πέρσης* und *Περσεύς* die Abstammung von *πέρθω* ist, so wenig endlich die griechische Mythologie von einem Schöpfergeist Pan oder einem Perses in der Bedeutung Typhons (mag auch ein hesiodischer Titane so genannt werden), oder gar von einer Tötung dieses Perses durch Persephone weiß.

[4]) Auch dann aber freilich wohl kaum so leicht weg wie Röth, der auf die eben angeführte Etymologie hin den ganzen Mythos vom Raub der Persephone und den Wanderungen der Demeter ohne einen einzigen Quellenbeleg in die ägyptische Mythologie überträgt, um dann zu behaupten, er sei erst von hier aus zu den Griechen gekommen, a. a. O. S. 162.

---

[1] Wie das Buch des Bitys, das Röth S. 211 ff. auf Grund einer höchst verdächtigen Stelle des angeblichen Jamblichos von den Mysterien ins 18. Jahrhundert vor Christus verlegt; in der Wirklichkeit ist es, wenn es überhaupt existiert hat, wohl ein spätes Machwerk aus der Zeit des alexandrinischen Synkretismus und als ägyptische Geschichtsquelle ungefähr so viel wert wie das Buch des Mormon als jüdische. Über die hermetischen Schriften T. III 2^4, 242 ff.

[2] Z. B. die Unterscheidung von νοῦς und ψυχή bei Röth S. 220 f. der Anmerkungen.

[3] A. a. O. S. 274 ff.

[4] Zu einer genaueren Prüfung der Röthschen Hypothesen wird der Abschnitt über die Pythagoreer Gelegenheit geben; vgl. auch S. 218, 2^5. Röths Spuren folgt Teichmüller, Neue Stud. z. Gesch. d. Begr. II (1878) 105 ff. Wenn man ihn hört, so hätte schon Xenophanes seine Sätze über die Ewigkeit der Götter aus Ägypten entlehnt, ebenso Parmenides die Lehre von der intelligibeln Welt im Gegensatz zur erscheinenden dem (ganz unerweislichen) Gegensatz zwischen dem Volksglauben und der Geheimlehre bei den Ägyptern nachgebildet. „Platons Dialoge sind voll von ägyptischer Weisheit;“ als Beweis dafür genügt (S. 105) die Verweisung auf Plut. De Is. 48, und um nichts besser steht es mit der Begründung der übrigen Behauptungen. So leicht hingeworfene Einfälle entziehen sich nun jeder ernsthaften Widerlegung. Eingehender sucht T. a. a. O. S. 130 ff. den Einfluß ägyptischer Theologie auf Heraklit zu begründen; darauf komme ich bei der Besprechung dieses Philosophen S. 744 ff.^{5} zurück. [Als Bedingungen für die Annahme der Abhängigkeit eines Philosophen von einer fremden Religionsanschauung stellt T. folgende auf: Der Philosoph muß neben und über der weltlichen

Ein derartiger Nachweis ist überhaupt sehr schwierig, so lange er sich nur auf innere Gründe stützen soll. Es können nicht bloß einzelne Vorstellungen und Gebräuche, sondern ganze Reihen solcher in getrennten Bildungsgebieten sich ähnlich sehen, es können Grundanschauungen sich scheinbar wiederholen, ohne daß man deshalb wirklich auf einen geschichtlichen Zusammenhang schließen dürfte. Denn unter analogen Entwicklungsbedingungen werden sich immer und zumal zwischen Völkern, die von Hause aus verwandt sind, viele Berührungspunkte ergeben, auch wenn diese Völker in garkeinen wirklichen Verkehr miteinander getreten sind; im einzelnen wird auch das Spiel des Zufalls nicht selten überraschende Ähnlichkeiten hervorbringen, und so werden sich kaum zwei höher gebildete Völker auffinden lassen, zwischen denen nicht manche, oft auffallende Vergleichungen möglich wären; aber so natürlich es in diesem Fall sein mag, einen

---

Erkenntnisquelle eine Offenbarung annehmen, die Gedanken müssen im allgemeinen übereinstimmen und absonderliche Einzelheiten sich aus der fremden Mythologie erklären lassen. Alle drei Bedingungen sieht er bei Heraklit erfüllt. Aber daß für diesen die „Offenbarung“ eine Erkenntnisquelle gewesen sei, wird durch die höchst bedenklichen Deutungsversuche, wie sie T. an Fr. 92 und 18 macht, durchaus nicht erwiesen. Und was die angeblichen zahlreichen Übereinstimmungen der heraklitischen Lehre mit der ägyptischen Religion betrifft (nach T. hätte Her. nicht nur eine Anzahl mythologischer Vorstellungen, sondern auch die wichtigsten Bestandteile seines philosophischen Systems aus den heiligen Urkunden der Ägypter, insonderheit dem Totenbuche, entlehnt), so wäre es nicht gar so schwer, eine annähernd gleiche Zahl von Ähnlichkeiten mit andern zeitgenössischen Religionslehren ausfindig zu machen. So hat Chiappelli, Su alcuni frammenti di Eraclito (1887) abweichend von Teichm., der sich nach seiner Meinung zu ausschließlich an die Übereinstimmungen Heraklits mit der ägyptischen Religion hält, sich dahin ausgesprochen, daß der Ephesier sich nicht an bestimmte religiöse Lehren gebunden, sondern aus den verschiedenen Religionen das ihm Gemäße ausgelesen und es dabei nicht an einer Kritik einzelner religiöser Auffassungen, namentlich der Überlieferungen ägyptischer Priester, habe fehlen lassen; diese Kritik habe er vornehmlich im Anschlusse an die religiösen Anschauungen und Gebräuche der Perser geübt. Dies sucht Ch. an einer Anzahl heraklitischer Bruchstücke nachzuweisen, die er indes in sehr unkritischer und willkürlicher Weise verwertet. So erweist auch er sich als ein gelehriger Schüler der von Röth und Gladisch vertretenen Richtung (s. Zeller S. 746 ff.⁵). Über Teichmüller vgl. Bursians Jahresb. CXII (1902. I) 313 ff., über Chiappelli ebd. 152 f.]

äußeren Zusammenhang zu vermuten: daß ein solcher wirklich stattgefunden habe, ist nur dann wahrscheinlich, wenn die Ähnlichkeiten so groß sind, daß sie sich aus jenen allgemeinen Ursachen nicht wohl erklären lassen. So mochte es für die Begleiter Alexanders überraschend genug sein, wenn sie bei den Brahmanen nicht bloß ihren Dionysos und Herakles, sondern auch ihre hellenische Philosophie wiederfanden, wenn da | von einer Weltentstehung aus dem Wasser gesprochen wurde wie bei Thales, von der alles durchdringenden Gottheit wie bei Heraklit, von einer Seelenwanderung wie bei Pythagoras und Platon, von fünf Elementen wie bei Aristoteles, von der Unzulässigkeit des Fleischessens wie bei Empedokles und den Orphikern[1]; so mochten auch Herodot und seine Nachfolger sehr leicht dazu kommen, griechische Lehren und Gebräuche aus Ägypten abzuleiten: für uns ist damit noch nicht bewiesen, daß Heraklit und Platon, Thales und Aristoteles ihre Sätze wirklich von den Indern oder den Ägyptern entlehnt haben[2].

Es ist aber nicht bloß der Mangel an geschichtlichen Beweisen, der uns verhindert, an die orientalische Herkunft der griechischen Philosophie zu glauben, sondern es fehlt auch nicht an Gründen, die dieser Annahme positiv im Wege stehen. Einer der entscheidendsten liegt in dem ganzen Charakter der griechischen Philosophie. Die Lehren der ältesten griechischen Philosophen sind nach H. Ritters treffender Bemerkung[3] so einfach und selbständig, daß sie durchaus wie erste Versuche aussehen, und ebenso verläuft ihre weitere Ausbildung so stetig, daß wir nirgends auf fremde Einflüsse zurückzugehen genötigt sind. Es ist hier kein Kampf des ursprünglich Hellenischen mit fremden Elementen, keine Anwendung unverstandener Formeln und Begriffe, kein Zurückgehen auf die wissenschaftlichen Überlieferungen der Vorzeit, überhaupt keine von jenen Erscheinungen zu bemerken, wodurch sich z. B. im Mittelalter die Abhängigkeit der Philosophie von fremden Quellen ankündigt. Alles entwickelt sich ganz natürlich aus den Voraussetzungen des griechischen Volkslebens, und wir | werden finden, daß auch solche Systeme, für die man einen tiefer gehenden Einfluß auswärtiger Lehren vermutet hat, sich in allen wesentlichen Beziehungen aus den einheimischen Bildungszuständen und dem geistigen Gesichtskreis der Hellenen erklären. Diese Beschaffenheit der griechischen Philosophie wäre gar nicht zu begreifen, wenn sie wirklich dem Ausland so viel zu verdanken gehabt hätte, wie dies Ältere und Neuere geglaubt haben. Auffallend und unerklärlich wäre aber unter dieser Voraussetzung auch der Umstand, daß ihr der theologische Charakter der orientalischen Spekulation von Hause aus fremd ist. Was sich in Ägypten, in Babylon oder in Persien von Wissenschaft fand, das war im Besitz der Priesterkaste, mit den religiösen Lehren und Einrichtungen verwachsen; daß es von diesem seinem religiösen Grund abgelöst und für sich in die Fremde verpflanzt wurde, können wir uns wohl etwa in betreff mathematischer und astronomischer Sätze als möglich denken; dagegen ist es höchst unwahrscheinlich, daß jene Priester auch über die Urbestandteile und die Entstehung der Welt Theorien hatten, die außer Zusammenhang mit ihrer Götterlehre und Mythologie mitgeteilt werden konnten. In der ältesten griechischen Philosophie findet sich aber nicht allein von ägyptischer, persischer oder chaldäischer Mythologie keine Spur, sondern auch ihr Zusammenhang mit den einheimischen Mythen ist ein sehr loser. Selbst die Pythagoreer und Empedokles haben der Mysterienlehre nur solches entnommen, was mit ihrer Philosophie, mit dem Versuch einer wissenschaftlichen Naturerklärung, in keiner engeren Verbindung steht; die pythagoreische Zahlenlehre dagegen, die pythagoreische und empedokleische Kosmologie weisen auf keine mythologische Überlieferung als ihre Quelle hin. Die übrige vorsokratische Philosophie ohnedies erinnert zwar in einzelnen Vorstellungen an die mythische Kosmogonie; in der Hauptsache jedoch hat sie sich teils ganz unabhängig von dem religiösen Glauben, teils im ausdrücklichen Widerspruch gegen ihn entwickelt. Wie wäre dies möglich, wenn wir in dieser ganzen Wissenschaft nur einen Ableger orientalischer Priesterweisheit zu sehen hätten (1)? |

---

[1] Man vgl. die Berichte des Megasthenes, Aristobul, Onesikritos und Nearch bei Strabon XV 1, 58 ff. S. 712 ff.

[2] Fanden doch auch katholische Missionäre bei den tibetanischen Buddhisten vieles, was sie so lebhaft an die Einrichtungen und Gebräuche ihrer Kirche erinnerte, daß sie an seiner christlichen Abkunft nicht zweifelten; während es in Wahrheit weder für diese noch umgekehrt für die buddhistische Herkunft der entsprechenden christlichen Einrichtungen beweist.

[3] Gesch. d. Phil. I, 172.

Weiter müssen wir fragen, ob die Griechen in der Zeit ihrer ersten philosophischen Versuche auch nur in der Lage waren, auf diesem Gebiet etwas Erhebliches von den Orientalen lernen zu können. Von keinem der asiatischen Völker, mit denen sie bis dahin in Berührung gekommen waren, ist geschichtlich erwiesen oder auch nur wahrscheinlich, daß es eine philosophische Wissenschaft gehabt hat. Wir hören zwar von theologischen und kosmologischen Vorstellungen, aber diese alle, soweit sie wirklich ins Altertum hinaufzureichen scheinen, sind so roh und phantastisch, daß den Griechen von daher kaum irgendeine Anregung zum philosophischen Denken kommen konnte, die ihnen ihre einheimischen Mythen nicht ebensogut gewährt hätten; auch Ägypten hatte wohl seine heiligen Bücher, allein diese Bücher enthielten schwerlich etwas andres als Kultusvorschriften, priesterliche und bürgerliche Gesetze, vielleicht untermischt mit Mythen; von der wissenschaftlichen Glaubenslehre, die Neuere darin gesucht haben (2), findet sich in den dürftigen Mitteilungen über ihren Inhalt keine Spur. Die ägyptischen Priester selbst scheinen noch zu Herodots Zeit an einen ägyptischen Ursprung der griechischen Philosophie nicht gedacht zu haben, so eifrig sie sich auch

---

1) Vgl. hierzu S. 46, 2^5.

2) Röth a. a. O. S. 112 ff. 122, unter Berufung auf Clemens Strom. VI, 633 B ff., wo bei Erwähnung der hermetischen Bücher u. a. gesagt wird: es seien 10 Bücher *τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσέβειαν περιέχοντα· οἷον περὶ θυμάτων, ἀπαρχῶν· ὕμνων, εὐχῶν, πομπῶν, ἑορτῶν καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων*, und andre 10 *περί τε νόμων καὶ θεῶν καὶ τῆς ὅλης παιδείας τῶν ἱερέων.* Daß jedoch diese Bücher auch nur teilweise wissenschaftlichen Inhalts waren, läßt sich aus den Worten des Clemens nicht abnehmen, auch die zehn letztgenannten handelten wohl schwerlich vom Wesen der Götter, sondern von der Gottesverehrung und vielleicht in Verbindung damit von der Göttersage; wenn Clemens sagt, jene Schriften hätten die gesamte „Philosophie“ der Ägypter umfaßt, so haben wir dieses Wort hier in dem unbestimmteren Sinn zu nehmen, von dem S. 1 f. gesprochen wurde. Wir wissen aber überdies nicht im geringsten, wie alt diese heiligen Bücher waren, und ob sie bis zur Zeit des Clemens ohne Änderungen und Zusätze geblieben waren.

schon damals bemühten, griechische Mythen, Gottesdienste und Gesetze aus Ägypten abzuleiten, und so wenig sie für diesen Zweck die augenscheinlichsten Erdichtungen scheuten[1]; denn | was sie von wissenschaftlichen Entdeckungen an die Griechen abgegeben zu haben behaupten[2], das beschränkt sich auf astronomische Zeitbestimmungen; daß die Lehre von der Seelenwanderung aus Ägypten stamme, ist Herodots eigene Vermutung[3], und selbst von der Meßkunst sagt er (II 109) nicht, wie Diodor, nach ägyptischen Angaben, sondern nach eigener Schätzung, die Griechen schienen sie von den Ägyptern gelernt zu haben. Dies berechtigt zu der Annahme, man habe sich in Ägypten noch im 5. Jahrhundert um die griechische Philosophie und überhaupt um die Philosophie nicht viel bekümmert. Auch Platon kann nach seiner früher (S. 29, 1) angeführten Äußerung in der Republik weder von phönizischer noch von ägyptischer Philosophie gewußt haben. Ebensowenig scheint dem Aristoteles von philosophischen Bestrebungen der Ägypter bekannt gewesen zu sein, so bereitwillig er sie auch in der Mathematik und Astronomie als Vorgänger der Hellenen anerkennt[4]; Demokrit versichert, er | selbst habe es auch an geometrischem Wissen den ägyptischen Gelehrten, die er kennen lernte, vollkommen gleichgetan[1]). Selbst noch bei Diodor, als die griechische Wissenschaft in Ägypten längst eingebürgert war und die Ägypter infolgedessen sich der Besuche von Platon, Pythagoras und Demokrit rühmten[2]), beschränkt sich doch das, was aus Ägypten zu den Griechen gekommen sein soll, auf mathematisches und technisches Wissen, bürgerliche Gesetze, religiöse Einrichtungen und Mythen[3]); und nur hierauf bezieht sich auch die Behauptung der Thebäer (I 50), „bei ihnen zuerst sei die Philosophie und die genaue Kenntnis der Gestirne erfunden worden“: unter der „Philosophie“ haben wir hier die Sternkunde zu verstehen. Mögen daher auch die ägyptischen Mythologen, die Diodor benutzt hat[4]), den Göttervorstellungen physikalische Deutungen im Geschmack der stoischen Schule aufdrängen, mögen spätere Synkretisten (wie der Verfasser der Schrift

---

[1] So soll II 177 Solon eines seiner Gesetze von Amasis entlehnt haben, dessen Regierungsantritt um 20 Jahre später fällt als die solonische Gesetzgebung, und c. 118 versichern die Priester den Geschichtschreiber, was sie ihm von Helena erzählten, wisse man aus dem eigenen Munde des Menelaos. Weitere Beispiele dieses Verfahrens sind uns schon S. 22, 2 vorgekommen.

[2] Herod. II 4.

[3] II 123.

[4] Auf astronomische Beobachtungen der Ägypter (über Konjunktionen der Planeten miteinander und mit Fixsternen) beruft er sich Meteorol. I 6. 343 b 28, und Metaph. I 1. 981 b 23 sagt er: *διὸ πεϱὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματιϰαὶ πϱῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐϰεῖ γὰϱ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱεϱέων ἔθνος.* Dagegen macht es eben diese Stelle sehr wahrscheinlich, daß Aristoteles von philosophischer Forschung, die in Ägypten betrieben worden wäre, nichts bekannt war. Er führt nämlich a. a. O. aus, ein Wissen stehe höher, wenn es nur dem Zweck des Erkennens, als wenn es dem praktischen Bedürfnis diene, und er knüpft daran die Bemerkung: deshalb seien die rein theoretischen Wissenschaften zuerst an solchen Orten entstanden, wo man von der Sorge für die Lebensbedürfnisse frei genug gewesen sei, um sich ihnen widmen zu können. Diesem Satz sollen die oben angeführten Worte zum Beleg dienen. Hätte Arist. außer der Mathematik auch die

---

Philosophie für ein ägyptisches Erzeugnis gehalten, so würde er sie in diesem Zusammenhang wohl um so weniger unerwähnt gelassen haben, da es gerade die Philosophie ist, von der er hier zeigen will, daß sie als eine rein theoretische Wissenschaft über allem bloß technischen Wissen stehe. — Daß die Anfänge der Astronomie von den Barbaren und näher aus Syrien und Ägypten zu den Hellenen gekommen seien, sagt auch die platonische Epinomis 986 E f. 987 D f. Ebenso schreibt Strabon XVII 1, 3. S. 787 die Erfindung der Geometrie den Ägyptern, die der Arithmetik den Phöniziern zu, und das gleiche hatte vielleicht schon Eudemos getan, falls nämlich Prokl. in Euclid. 64 f. Fr. diese Angabe von ihm hat.

[1] In dem Bruchstück bei Clemens Strom. I 15, 69 S. 357 P. = I, 53 f. St. (vgl. Euseb. pr. ev. X 2), wo er nach Erwähnung seiner weiten Reisen von sich sagt: *καὶ λογίων ἀνδρῶν πλείστων ἐσήκουσα καὶ γραμμέων συνθέσιος μετὰ ἀποδείξεως οὐδείς κώ με παρήλλαξεν οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάπται.* Die Erklärung des letzteren Wortes ist streitig; aber es muß damit jedenfalls der Teil der ägyptischen Gelehrten gemeint sein, bei dem die meisten geometrischen Kenntnisse zu finden waren. [Nach Diels Vors. II^3 S. 123 f. Anm.) ist das Fragment als unecht anzusehen (s. u. 842 f.[5]).]

[2] I 96. 98.

[3] Man vgl. c. 16. 69. 81. 96 ff.

[4] I 11 ff. vgl. c. 26 Anf. Nach Eus. pr. ev. III 2, 8 f. hätte Diodor seine Angaben aus Manetho entlehnt; daß dies aber der echte Manetho war, ist mir mit Müller (Hist. gr. II, 615 Nr. 81) unwahrscheinlich, denn es läßt sich kaum annehmen, daß dieser anscheinend ältere Zeitgenosse Zenons in die stoischen Anschauungen und Ausdrücke schon so eingelebt war.

von den Geheimnissen der Ägypter und die von Damaskios 1)) gebrauchten Theologen) den ägyptischen Mythen ihre Spekulationen unterschieben, mag es zur Zeit des Poseidonios eine angeblich uralte phönizische Schrift unter dem | Namen des Philosophen Moschos oder Mochos gegeben haben 2)), mag Philon von Byblos in der Maske Sanchuniathons aus phönizischen und griechischen Mythen, aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte und aus verworrenen philosophischen Erinnerungen eine rohe Kosmologie zusammenschweißen: für das wirkliche Dasein einer ägyptischen und phönizischen Philosophie können so verdächtige Zeugen nicht das geringste beweisen.

Gesetzt aber auch, es hätten sich bei diesen Völkern, als die Griechen mit ihnen bekannt wurden, philosophische Lehren gefunden, so war doch ihre Übertragung nach Griechenland gar nicht so leicht, als man sich vielleicht vorstellt. Wenn man bedenkt, wie eng die philosophischen Begriffe, namentlich im Kindesalter der Philosophie, mit dem sprachlichen Ausdruck verwachsen sind; wenn man sich erinnert, wie selten die Kenntnis fremder Sprachen bei den Griechen zu finden war, wie wenig andrerseits die Hermeneuten, in der Regel wohl nur auf den Geschäftsverkehr und das Erklären von Merkwürdigkeiten eingerichtet, zum Verständnis eines philosophischen Unterrichts führen konnten; wenn man dazu nimmt, daß von der Benutzung orientalischer Schriften durch die griechischen Philosophen oder gar von Übersetzungen solcher Schriften nicht das mindeste, was Glauben verdiente, gesagt wird; wenn man sich fragt, durch welche Vermittlungen vollends die Lehren der Inder und andrer Ostasiaten vor Alexander nach Griechenland hätten gelangen können, so wird man die Schwierigkeiten der Sache groß genug finden. Alle solche Bedenken müßten allerdings gut bezeugten Tatsachen gegenüber verstummen; aber anders verhält es sich, wo wir es nicht mit geschichtlichen Tatsachen, sondern vorerst nur mit Vermutungen zu tun haben. Wäre der orientalische Ursprung der griechischen Philosophie durch glaubwürdige Zeugnisse oder durch ihre

---

1) De princ. c. 125. D. nennt sie ausdrücklich *οἱ Αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες*, für das ägyptische Altertum sind sie also natürlich die unzuverlässigste Quelle.

2) S. u. in dem Abschnitt über Demokrit S. 843 f.^{5}.

innere Beschaffenheit zu erhärten, so müßte sich unsre Vorstellung von den wissenschaftlichen Zuständen der orientalischen Völker und vom Verhältnis der Griechen zu ihnen nach dieser Tatsache richten; ist dagegen die Tatsache als solche weder erweislich noch wahrscheinlich, so wird diese | Unwahrscheinlichkeit allerdings dadurch noch vermehrt, daß sie mit dem, was wir in beiden Beziehungen sonst wissen, nicht übereinstimmt.

[Die eindringende und durchschlagende Kritik, die Zeller im Vorstehenden an dem Verfahren und den Ergebnissen der Untersuchungen von Gladisch und Röth geübt hat und die ihrem wesentlichen Inhalte nach bereits in den älteren Auflagen des Werkes enthalten war, hat den Zauberspuk einer unklaren romantischen Geschichtsauffassung gebannt und einer gesunden historischen Anschauung über den Ursprung der griechischen Philosophie zum siegreichen Durchbruch verholfen. Für längere Zeit verstummten, abgesehen von einzelnen späteren Veröffentlichungen Gladischs (S. 29 f., 3), die Stimmen solcher, die die Anfänge des philosophischen Denkens der Griechen im Orient suchten, fast gänzlich. Erst in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts begann das Orientgespenst von neuem umzugehen. Teichmüller und Chiappelli suchten heraklitische Lehren teils auf ägyptische, teils auf eranische Einflüsse zurückzuführen, L. v. Schröder die Seelenwanderungstheorie und andre Lehren des Pythagoras aus Indien und Mabilleau aus demselben Lande eine Reihe vorsokratischer Systeme, insbesondere das atomistische, herzuleiten. Auch diese Annahmen stehen, wie bereits oben bemerkt worden ist[1]), auf schwachen Füßen; sie beruhen alle auf derselben falschen Vorstellung, die auch den Thesen von Röth und Gladisch zugrunde liegt, daß die ältesten Philosophen nicht etwa bloß religiöse Anschauungen, was man bis zu einem gewissen Grade gelten lassen kann[2]), oder einzelne astronomische und mathematische Lehren, sondern auch ihre philosophischen Gedanken aus orientalischem Glauben und Denken geschöpft haben. Doch ist hier ein Unterschied zu machen.

---

1) [S. 31 f., 2. 36 f., 4; vgl. u. S. 62 f.⁵. 481 ff.⁵.]

2) [S. das oben S. 26 f., 1 über Gruppes Auffassung Bemerkte.]

Die Möglichkeit, daß auch schon in der älteren Zeit, von Thales bis auf Platon, griechische Philosophen für einzelne ihrer Anschauungen aus Ägypten oder aus Medien und Persien Anregungen empfangen haben, darf nicht von vornherein als historisch undenkbar abgewiesen werden, und die alte Ansicht vom ägyptischen Ursprunge der pythagoreischen Seelenwanderungslehre konnte erst dann nicht mehr in Frage kommen, als sich herausgestellt hatte, daß die Ägypter tatsächlich eine solche Lehre nicht kannten [1]). Dagegen ist an eine, sei es unmittelbare, sei es mittelbare Übertragung indischer Gedanken nach Griechenland trotz der zum Teil auffallenden Übereinstimmungen, die sich zwischen Lehren griechischer Denker und zwar nicht bloß der Pythagoreer, sondern auch mancher andrer wie der Eleaten, Heraklits, Demokrits, auch des Sokrates, Platon und Aristoteles finden [2]), nicht zu denken, weil es an jeder Spur einer Berührung zwischen beiden Völkern vor der Zeit Alexanders fehlt. Auf diesem Standpunkt stehen auch die große Mehrzahl der namhaften Indologen und die jetzt lebenden unter ihnen, so viel mir bekannt ist, wohl alle. Es zeigte sich dies besonders deutlich bei Gelegenheit der Erörterungen, die sich an Schröders Abhandlung knüpften. Nur Garbe trat in seiner Besprechung der Schrift [3]) und später in einer Abhandlung: „Über den Zusammenhang der indischen

---

1) [Vgl. S. 61 f.^{5}.]

2) [Beispiele solcher Übereinstimmungen, denen jedoch überall, selbst in der Seelenwanderungslehre, auch charakteristische Unterschiede gegenüberstehen, findet man bei Deussen im 2. und 3. Teil des 1. Bandes seiner Allgem. Gesch. d. Philosophie (1894 ff.), so I 2 S. 121. 154. 203 f. 204 ff. 283 ff. (Kennzeichnung der indischen Lehre von der Metempsychose, wobei die Parallelen mit der griechischen Gestalt der Lehre in die Augen springen, obwohl die letztere nicht ausdrücklich genannt wird). I 3 S. 78. 116. 346. 349 f. 352 f. 380. 616. 623, bei Oldenberg, Buddha^5 (1906) S. 5 f. 83 ff. 219. 223 f., 1 (die früheren Existenzen Buddhas verglichen mit denen des Pythagoras). 305 f. (Heraklit und Buddha) und bei Max Müller, Theosophy or psychological religion (1893), der S. 80 ff. sich in der Frage des Ursprungs der griechischen Philosophie ganz auf die Seite Zellers stellt; s. außerdem S. 211 ff. 330 ff. 377 ff. An den beiden letzten Stellen wird eine sehr ansprechende Darstellung des wesentlichen Inhalts der Lehren des Xenophanes und Parmenides sowie des Heraklit und Anaxagoras (λόγος und νοῦς) entworfen, die freilich zum Teil ungenau und unzutreffend ist.]

3) [Deutsche Lit.-Z. 1884, 1371 f.]

Philosophie mit der griechischen[1]" entschieden, aber mit unzulänglichen Gründen für Schröders These ein und erklärte es zugleich für möglich, ja für wahrscheinlich, daß auch andre Vorsokratiker ihre Lehren der indischen Gedankenwelt entnommen hätten; so behauptete er, freilich ohne jeden Beweis, daß der Ephesier seinen Logosbegriff aus Indien entlehnt habe. Dagegen verhielt sich Weber[2]) im wesentlichen den Schröderschen Ergebnissen gegenüber ablehnend. Nicht anders verhalten sich zu der ganzen Frage Deussen, Oldenberg und Max Müller[3]). Treffend hat Oldenberg in einer schönen Studie[4]) das Ergebnis seiner Betrachtungen über parallele Erscheinungen in den Lehren Buddhas und denen der älteren griechischen Philosophen dahin zusammengefaßt, daß die Gleichartigkeit der geschichtlichen Ursachen hüben und drüben genüge, diese Ähnlichkeiten zu erklären[5]).

Weiter noch als Röth und Gladisch nebst ihren späteren Nachfolgern entfernt sich Willmann[6]) von dem sicheren Pfade echt wissenschaftlicher Forschung, um sich in das unergründliche Dunkel mystisch-religiöser Geschichtsauffassung zu verlieren. Zwar sind ihm einzelne Schwächen des Röthschen Standpunktes nicht entgangen, und besonders gegen die Ansicht Röths, daß die Verwandtschaft religiöser Vorstellungen bei verschiedenen Völkern des Altertums auf Übertragung von einem bestimmten Volke wie dem ägyptischen oder indischen auf die andern beruhe, wendet er sich mit der treffenden Bemerkung, daß die Übertragung ganzer Glaubenskreise und Religionssysteme innerhalb des Heidentums undenkbar sei; auch erstrecke sich die Verwandtschaft auf einen zu großen Bezirk, als daß es durchführbar wäre, sie an einen Kulturverkehr geknüpft zu denken. Aber im Vergleiche zu Will-

---

1) [Philos. Mon.-H. 29 (1895), 513 ff.]

2) [Lit. Zentralbl. 1884, 1563 ff. und S.-B. d. Berl. Akad. 1890 II, 901 ff.]

3) [in den S. 45, 2 angeführten Schriften.]

4) [Über die Religion des Veda und den Buddhismus, Deutsche Rundschau 22 (1898) 203 ff. Über Max Müllers Behandlung der Frage s. S. 48, 1.]

5) [Vgl. Bursians J.-B. CXII (1902. I) S. 148 ff. Die Auffassung der oben im Text genannten Forscher deckt sich im wesentlichen mit Zellers Ausführungen S. 37 f.]

6) [Geschichte des Idealismus I (1894; 2. Aufl. 1907.]

manns eigener Erklärung der Übereinstimmungen zwischen den religiösen Anschauungen und gleichermaßen auch den philosophischen Gedanken der verschiedensten Völker (denn in der unklaren Vermengung der religiösen und philosophischen Bestandteile in den Vorstellungen der orientalischen Völker wie auch der Griechen wetteifert er mit Röth nnd Gladisch) erscheint Röths Auffassung, so verfehlt sie auch an sich ist, immer noch bei weitem natürlicher und rationeller. Nach Willmann gehen die bedeutendsten philosophischen Systeme der Griechen auf eine altüberlieferte Urweisheit, eine Uroffenbarung zurück, die in einem ursprünglichen Monotheismus zum Ausdrucke kam, und aus der auch die Ägypter, Chaldäer, Magier, Inder und Juden geschöpft haben. Als Bindeglieder zwischen den vorgeschichtlichen Anfängen religiös-philosophischer Spekulation und der eigentlichen Philosophie der Griechen betrachtet er den apollonischen Glaubenskreis und die Mysterienlehre. Damit sind die Uranfänge der Religion und zugleich der Philosophie aus dem Zusammenhange einer begreifbaren, natürlichen Entwicklung in ein dem menschlichen Denken unfaßbares übernatürliches, göttliches Geheimnis verlegt und so die Grenzen überschritten, in denen sich die wissenschaftliche Forschung bewegen muß; kurz, wir befinden uns in den Regionen des reinen Glaubens. Streiten läßt sich über eine solche These überhaupt nicht, man kann sie weder beweisen noch widerlegen. Willmann täuscht sich, wenn er die seinige durch allerlei Scheingründe stützen zu können glaubt. So erblickt er (S. 234 ff.) in der Tatsache, daß die spekulativen Überlieferungen, d. h. die Glaubenslehren und Intuitionen, auf welche die Alten die Philosophie zurückführten, mit den historischen Völkertraditionen (z. B. vom Paradies, von der großen Flut, von einem goldenen Zeitalter usw.) aufs engste verflochten sind, und daß diese Traditionen bei den verschiedenen Völkern des Altertums oft bis in die kleinsten Züge übereinstimmen, einen vollgültigen Beweis dafür, daß hier uralte Erinnerungen vorliegen, und daß jene historischen Überlieferungen und mit ihnen jene spekulativen Traditionen urverwandt sein müssen, „Bruchstücke eines der Menschheit gemeinsamen Gedankenkreises, Reste eines vorgeschichtlichen Glaubens- und Erkenntnisinhaltes“. Beweiskraft hat dies

Argument nur für solche, die mit Willmann von der Wirklichkeit einer vorgeschichtlichen „Uroffenbarung“ und der Glaubwürdigkeit jener sagenhaften Überlieferungen überzeugt sind, und deren Zahl ist in unsern Zeiten doch wohl außerhalb der Kreise, die auf dem Boden der mittelalterlichen Scholastik stehen, verschwindend klein[1]). Ebensowenig wird durch die Fülle von Zeugnissen der Alten, mit denen uns Willmann ohne jede Spur von kritischer Prüfung und Unterscheidung überschüttet, irgend etwas für die Existenz einer „Uroffenbarung“ bewiesen, da alle diese Zeugnisse lediglich die subjektive Auffassung ihrer Urheber zum Ausdruck bringen und überdies fast alle aus den späteren und zumeist aus den spätesten Zeiten des Altertums stammen (s. was Zeller S. 27 ff. über ihre Wertlosigkeit ausführt). Wenn Willmann auch Platon als Zeugen für eine uralte Tradition der Ägypter oder der Barbaren überhaupt in Anspruch nimmt und sich zum Beweise dessen auf Stellen wie Tim. 21 E ff. und Phaidr. 78 A beruft (er hätte auch noch Phaidr. 274 C hinzufügen können), so hat bereits Zeller II 1^4, 413 Anm. aus anderweitigen Äußerungen Platons klar nachgewiesen, daß dieser im Ernste nicht an eine solche tiefe Erbweisheit jener Völker geglaubt haben

---

1) [Liest man freilich, was Willmann in unmittelbarem Zusammenhange mit den oben angeführten Äußerungen bemerkt, so könnte es fast scheinen, als ob er sich der Zustimmung der bedeutendsten Forscher unsrer Tage sicher fühlte. Es heißt dort: In der Gegenwart bereite sich (in der Frage, um die es sich hier handelt) ein Umschwung vor; die ernsten Forscher bestritten den Ausgang der Religion von monotheistischen Anschauungen nicht mehr schlechthin, sondern gäben ihn für die Inder, Ägypter und Perser zu. Richtig ist, daß manche Gelehrte, auch solche, die keineswegs zu der im Texte bezeichneten Kategorie gehören, sich in diesem Sinne ausgesprochen haben; so vor allem Max Müller, der sich in seinen Erörterungen über die Entwicklung religiöser Vorstellungen sogar wiederholt des Ausdrucks „Offenbarung“ bedient. Aber dieser Ausdruck hat bei ihm eine wesentlich andre Bedeutung als bei W.: er versteht darunter keine besondre übernatürliche Offenbarung, sondern ein in der Natur des menschlichen Geistes begründetes Innewerden einer höheren Macht hinter den großen Naturerscheinungen; s. z. B. Theosophy S. 7 f.: „I maintain ... that we can see in the history of Vedic religion, how the human mind was led by a natural relevation, far more convincing than any special revelation, from the perception of the great phenomena of nature to the conception of actions behind these phenomena“.]

kann. So fehlt es an jeder äußeren Beglaubigung für einen Ursprung der griechischen Philosophie aus dem Orient oder gar aus einer den Griechen mit den östlichen Völkern gemeinsamen urgeschichtlichen Offenbarung, und damit fällt auch alles, was Willmann bisweilen zweifelnd, meist aber im Tone voller Sicherheit an Beispielen für die Beeinflussung durch den Orient vorbringt, in sich zusammen[1]). Übrigens steht diese unmittelbare Herleitung zahlreicher griechischer Philosopheme aus den orientalischen Religionen wenig im Einklang mit seiner Grundthese, nach der die Griechen ebenso wie die Völker des Ostens aus dem ihnen allen gemeinsamen Schatze der Urweisheit geschöpft haben müßten.

Neuerdings ist das Problem der Einwirkung des Orients auf die Kultur und damit auch auf die Philosophie der Griechen wieder aufgerollt worden durch den gewaltigen Aufschwung, den in den letzten Jahrzehnten die babylonisch-assyrische Forschung, namentlich seit der Entdeckung der Keilinschriften von Tell-el-Amarna in Ägypten und von Lachisch in Palästina genommen hat. Diese und andre auf sie folgende Funde gaben uns neue überraschende Aufschlüsse über die sumerisch-assyrische Kultur in den Ländern am Euphrat und Tigris, die schon im 3. Jahrtausend v. Chr., wenn nicht noch früher, eine hohe Stufe erreicht hatte und im 2. Jahrtausend mit der Weltmachtstellung des babylonischen Reiches ihren Einfluß mehr und mehr auf die Länder an der Ostküste des Mittelmeeres und des Ägäischen Meeres ausdehnte. Unter dem überwältigenden Eindrucke dieser großartigen Entwicklung haben einzelne Assyriologen wie Hommel

---

1) [Vgl. Bursian J. — B. LXXXXVI (1898 I) S. 222. Unter allen diesen willkürlichen Vermutungen Willmanns ist wohl die erstaunlichste die, daß Platon, wie schon Pythagoras, sich jüdische Lehren angeeignet habe, wenn es auch nicht sicher sei, daß ihm das Alte Testament bekannt gewesen sei (vgl. die bündige Abfertigung dieser schon im Altertum von jüdischer Seite aufgestellten Behauptung o. S. 23). Auch Uphues, der in seiner Besprechung der 1. Aufl. des W.schen Buches (Akadem. Revue III 184 ff. 242 ff.), wie wir weiter unten sehen werden, sich in bezug auf das Verhältnis der griechischen Philosophie zur griechischen Religion für Willmann und gegen Zeller erklärt, ist doch wenig geneigt, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der griechischen Philosophie und den orientalischen Religionen, zumal der jüdischen, gelten zu lassen.]

und Winckler aus den Ergebnissen der Keilschriftforschung die weitgehendsten Folgerungen gezogen. Insbesondre hat der letztgenannte ein „Himmelsbild und Weltbild der Babylonier“ gezeichnet, das bereits um das Jahr 3000 zur vollen Ausgestaltung gelangt und bis in die Zeiten der Blüte hellenischer Kultur unverändert geblieben sein soll. Damit wird die ganze spätere Astronomie und Astrologie der Chaldäer, so u. a. auch die Lehre von der Präzession der Tag- und Nachtgleiche in die Uranfänge der babylonischen Geschichte zurückverlegt. Zugrunde aber liegt dieser Weltansicht eine scharf ausgeprägte Astralreligion, in der die Gestirne als Offenbarungen der Gottheit, als das „himmlische Buch“ aufgefaßt wurden. Diese ganze Weltansicht hat sich nach Winckler frühzeitig über die Nachbarländer ausgebreitet und so zu einer allgemeinen „altorientalischen“ Weltanschauung ausgebildet. Auch zu den Griechen und zu den Römern muß die Kunde von ihr, wie W. anzunehmen scheint, ziemlich früh gedrungen sein; sieht er doch in griechisch-römischen Sagen und selbst in sonst als rein geschichtlich geltenden Erzählungen bei diesen beiden Völkern Nachklänge babylonischer Sternmythen[1]. Diese Auffassung hat den Beifall zahlreicher Assyriologen und auch einzelner klassischer Philologen gefunden. Dagegen hat sie Ed. Meyer[1] scharf verurteilt unter Hinweis auf die streng wissenschaftlichen Forschungen, die in der letzten Zeit Fr. X. Kugler[3] über die babylonische Sternkunde und F. Boll[4] über die griechische Astronomie in ihrem Verhältnis zu jener angestellt haben. In der Tat scheint dadurch den kühnen Konstruktionen Wincklers jeder Boden entzogen zu sein und die „altorientalische“ Weltanschauung sich als Phantasiegebilde zu erweisen. Mit überzeugenden Gründen legt Boll dar, daß die Astrologie als ein auf der rechnenden Wissenschaft der Mathematik und auf der

---

1) [Vgl. zu dem Obigen Winckler in: Ex oriente lux II S. 1 ff.]

2) [Gesch. d. Altert. I 2^2 (1909), 529 f.]

3) [Sternkunde und Sterndienst in Babel I (1907). Im Bannkreis Babels (1910); vgl. Cumont N. Jahrb. f. d. kl. Alt. XXVII (1911) S. 1 ff.]

4) [Sphaera (1903). N. Jahrb. XXI (1908) S. 103 ff. Vgl. auch von demselben den Artikel „Hebdomas“ bei Pauly-Wissowa VII 2 (1912), 2547 ff., besonders 2555 f.]

Grundlage einer philosophischen Weltanschauung aufgebautes System, nicht als bloße Sterndeuterei d. h. als ein bloßer Einzelfall der Divination, erst in der hellenistischen Zeit durch die Griechen ausgebildet wurde. Die Namen der Planeten wie Venus, Mars usw. gehen allerdings auf uralte Gestirnreligion, wie die Namen der Tierkreisbilder auf Tierkultur, zurück. Aber der Kult der Planeten als der weltbeherrschenden Siebenheit erhielt seine volle Ausgestaltung nicht in Babylonien, sondern in Alexandreia. Auch die siebentägige Planetenwoche, die von der siebentägigen Mondwoche wohl unterschieden werden muß, ist erst ein Erzeugnis der hellenistischen Zeit, also griechischer, nicht babylonischer Wissenschaft. Wie übel es mit der Exaktheit der babylonischen Forschungen auf diesem Gebiete stand, die von der ionischen Naturphilosophie übernommen wurden, ergibt sich aus der Überlieferung über Anaximander, Parmenides, Leukipp und Demokrit. Die griechische Planetenordnung ist erst durch Platon (Tim. 38 C f.) sicher bezeugt. Ob sie für Anaxagoras anzunehmen ist, bleibt ganz zweifelhaft; nur Philolaos ist hierin als Platons Vorgänger anzusehen. Auch die Reihenfolge nach den weitesten Entfernungen der Planeten von der Erde läßt sich vor dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert nicht fest nachweisen; dem Pythagoras wird sie von Späteren mit Unrecht als Grundlage seiner Sphärentheorie zugeschrieben, und auch für Anaximander steht sie keineswegs fest. So beschränkt sich das, was die Griechen an astrologisch-astronomischem Wissen von den Babyloniern empfangen haben, auf die Kenntnis der Tierkreisbilder, der Ekliptik und der meisten Planeten (auf die Benennung der Seiten des Dreiecks nach Göttern und das damit identische System der Trigona im Tierkreis werden wir weiter unten in dem Abschnitt über die Pythagoreer zu sprechen kommen). Aber die praktische Verwendung dieser Lehren haben sie nicht mit aufgenommen. Daß die Griechen in vorhellenistischer Zeit nicht im Banne der Astrologie gestanden haben, wird dadurch bewiesen, daß sich bei keinem Schriftsteller des 5. und 4. Jahrhunderts, auch nicht bei Rednern und Komikern, irgendwelche Anspielungen finden auf die Kunst, Menschenschicksale vorherzusagen. — Aus alledem ergibt sich mit voller Klarheit, daß die Griechen von den Zeiten des Thales an (s. über dessen Beziehungen zur Weisheit der Chaldäer u. S. 184 f.[5]

Anm.) von den Babyloniern nur die ersten noch sehr unvollkommenen Ansätze zu einer wissenschaftlichen Astronomie übernommen haben, deren stolzes Gebäude sie dann ganz aus eigener Kraft auf streng mathematischer Grundlage errichteten und schrittweise ausbauten, und daß sie sich hierbei, wenigstens bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. hinein, von der mystischen Sterndeuterei ihrer ursprünglichen Lehrmeister völlig frei hielten und später selbst dem astrologischen Glauben das Gepräge der Wissenschaftlichkeit aufdrückten. Und dieses selbe Volk sollte auf dem ihm ureigensten Gebiete der philosophischen Spekulation, auf dem es Unvergängliches geschaffen hat, wesentliche und grundlegende Gedanken den religiösen Anschauungen so wenig philosophisch veranlagter Völker, wie die Babylonier und andre semitische Nationen waren, entlehnt haben? Um das zu glauben, bedürfte es stärkerer und zwingenderer Beweise, als sie in der neuesten Zeit von einzelnen Anhängern der „altorientalischen Weltanschauung“ geliefert worden sind 1).]

---

1) [Ich denke dabei namentlich an W. Schultz, der in seinen Studien zur antiken Kultur, Heft 1 (1905) und Heft 2 (1907) in den Lehren der drei ältesten Milesier, des Pythagoras und Heraklit, des Xenophanes, Alkmaion und Parmenides die Beziehungen zur religiösen Mystik der Griechen und noch weiter hinauf der orientalischen Völker, besonders der Babylonier, in den Vordergrund rückt und durch oft recht unklare Anwendung einer eigentümlichen Zahlen- und Buchstabensymbolik zu sehr fragwürdigen Ergebnissen gelangt. Vgl. meine Besprechungen Berl. phil. Wochenschr. 1906, 1 ff. und 1908, 929 ff., wo auch die maßlosen Angriffe, die Sch. gegen die Kritiker und Philologen und vor allem gegen Zeller richtet, gebührend gekennzeichnet werden. Über andre kleinere Abhandlungen von Sch., die sich in den gleichen Geleisen bewegen, wird weiter unten gelegentlich zu sprechen sein. Desselben Geistes Kind ist das Buch von K. Fries, „Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon“ 1904. Es bietet eine Fülle von mehr oder minder ähnlichen Parallelen zu Hiob aus dem ägyptischen und dem griechischen Schrifttum, auch aus dem Alten Testament, die dankenswert wären, wenn der Vf. nicht oft allzu deutlich verriete, daß er zwischen vielen der miteinander verglichenen Zitate, selbst wenn sie räumlich weit voneinander getrennten Literaturwerken entnommen sind, innere Beziehungen und Abhängigkeitsverhältnisse annimmt. In ähnlicher Weise verfährt er mit der induktiven Methode des Sokrates und den platonischen Gesprächen, zu denen er teils wirklich treffende Parallelen, teils mit den Haaren herbeigezogene Analogien oft rein äußerlicher Art namentlich aus der buddhistischen, aber auch aus der griechischen Literatur, der Bibel usw. beibringt; auch die Babylonier fehlen hier nicht. Von irgendeiner sichtenden Quellenkritik, die

2. Die einheimischen Quellen der griechischen Philosophie. Die Religion.

Wir brauchen indessen gar nicht nach fremden Quellen zu suchen: die philosophische Wissenschaft der Griechen erklärt sich vollkommen aus dem Geiste, den Hilfsmitteln und den Bildungszuständen der hellenischen Stämme. Wenn es je ein Volk gegeben hat, das seine Wissenschaft selbst zu erzeugen geeignet war, so sind dies die Griechen. Schon in der ältesten Urkunde der griechischen Bildung, in den homerischen Gesängen, tritt uns jene Freiheit und Klarheit des Geistes, jener besonnene, maßvolle Sinn, jenes Gefühl für das Schöne und Harmonische entgegen, die diese Dichtungen von den Heldensagen aller andern Völker ohne Ausnahme so vorteilhaft unterscheiden. Von wissenschaftlichen Bestrebungen ist hier allerdings noch nichts zu finden: es zeigt sich durchaus kein Bedürfnis, die natürlichen Ursachen der Dinge zu erforschen, sondern man begnügt sich damit, sie in der Weise, die dem Kindesalter der Menschheit zunächst liegt, auf persönliche Urheber, auf göttliche Mächte zurückzuführen. Auch an den Kunstfertigkeiten, welche die Wissenschaft unter-

---

doch die unentbehrliche Voraussetzung aller solcher Untersuchungen ist, merkt man bei ihm so wenig etwas wie bei Sch. Diesen beiden Arbeiten muß wohl als geistesverwandt das zweibändige Werk von R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (1911), zugesellt werden, wenn Gruppe mit seiner Beurteilung (Berl. phil. Wochenschr. 1911, 1 ff.) im Rechte ist; das Buch selbst ist mir nicht zugänglich gewesen. Solange am Baume der „altorientalischen Weltansicht“ keine besseren Früchte wachsen als diese, wird man es den Geschichtschreibern der griechischen Philosophie nicht so sehr verargen können, daß sie sich bisher fast durchweg ablehnend gegen die ganze Richtung verhalten haben. Nur Gomperz ist bereits in der 1. Aufl. seiner Griech. Denker S. 77 ff. mit großer Wärme und Entschiedenheit für die Annahme einer frühzeitigen Beeinflussung Griechenlands durch die Kultur des Orients und insbesondere Babylons eingetreten und hat dieses Urteil auch in der 3. Aufl. (1911) wiederholt, die ja überhaupt nur sehr wenige Änderungen enthält. Sicherlich hätte der unermüdliche Forscher, der uns inzwischen leider durch den Tod entrissen worden ist, bei einer eingehenderen Revision seines vortrefflichen Werkes die Ergebnisse der Untersuchungen Bolls nicht unberücksichtigt gelassen. Solange die letzteren nicht von der gegnerischen Seite widerlegt sind, und bisher ist das nicht geschehen, kann der Standpunkt, den Zeller in der Frage des orientalischen Ursprungs der griechischen Philosophie einnimmt, auch heute nicht als völlig überwunden gelten.]

stützen, fehlt es in hohem Grade, selbst die Schreibkunst ist dem homerischen Zeitalter unbekannt. Aber wenn wir die herrlichen Heldengestalten der homerischen Dichtung betrachten, wenn wir sehen, wie sich alles, jede Erscheinung der Natur und jedes Ereignis des Menschenlebens, in ebenso wahren als künstlerisch vollendeten Bildern abspiegelt, wenn wir uns an der einfach schönen Entwicklung der zwei weltgeschichtlichen Gedichte, an der Großartigkeit ihrer Anlage und der harmonischen Lösung ihrer Aufgabe erfreuen, so begreifen wir vollkommen, daß ein Volk, das die Welt mit so offenem Auge und so unbewölktem Geist aufzufassen, das Gedränge der Erscheinungen mit diesem Formsinn zu bewältigen, im Leben so frei und sicher sich zu bewegen wußte, — daß ein solches Volk mit der Zeit auch der Wissenschaft sich | zuwandte, und daß es in der Wissenschaft, nicht zufrieden mit dem Sammeln von Beobachtungen und Kenntnissen, das Einzelne zu einem Ganzen zu verknüpfen, das Zerstreute auf einen geistigen Mittelpunkt zurückzuführen, daß es eine von klaren Begriffen getragene, in sich einige Weltanschauung, eine Philosophie zu erzeugen bemüht war. Wie natürlich geht alles sogar in der homerischen Götterwelt zu! In dem Wunderlande der Phantasie befinden wir uns auch hier, aber wie selten werden wir durch das Phantastische und Ungeheure, das uns in der orientalischen und nordischen Mythologie so oft stört, daran erinnert, daß es dieser vorgestellten Welt an den Bedingungen der Wirklichkeit fehlt, wie deutlich erkennen wir selbst in der Dichtung jenen gesunden Realismus, jenen feinen Sinn für das Übereinstimmende und Naturgemäße, dem später freilich, nach genauerer Erforschung der Welt und des Menschen, die gleiche Götterwelt zum größten Anstoß gereichen mußte! Soweit daher auch die Bildung der homerischen Zeit von der Periode der beginnenden Philosophie noch entfernt ist, die geistige Eigentümlichkeit, aus der diese hervorging, können wir schon in ihr wahrnehmen.

In der weiteren Entwicklung dieser Eigentümlichkeit, wie sie sich auf dem Gebiete der Religion, des sittlichen und bürgerlichen Lebens, der allgemeinen Geschmacks- und Verstandesbildung vollzogen hat, liegt die geschichtliche Vorbereitung der griechischen Philosophie.

Die Religion der Griechen steht, wie jede positive Religion, zur Philosophie dieses Volkes teils in verwandtschaftlicher, teils in gegensätzlicher Beziehung. Was sie aber von den Religionen aller andern Völker unterscheidet, ist die Freiheit, die sie der Entwicklung des philosophischen Denkens von Anfang an gelassen hat. Halten wir uns zunächst an den öffentlichen Gottesdienst und den allgemeinen Glauben der Hellenen, wie er sich uns besonders in seinen ältesten und anerkanntesten Urkunden, in den homerischen und hesiodischen Gedichten darstellt, so läßt sich seine Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie allerdings nicht verkennen. Die religiöse Vorstellung ist immer und so auch bei den Griechen die Form, in der die Zusammengehörigkeit aller Erschei | nungen und das Walten unsichtbarer Kräfte und allgemeiner Gesetze zuerst zum Bewußtsein kommt. So weit auch der Weg ist, der vom Glauben an eine göttliche Weltregierung zur wissenschaftlichen Erkenntnis und Erklärung des Weltzusammenhangs führt, das enthält dieser Glaube doch immer, selbst in der polytheistischen Gestalt, die er bei den Griechen hatte, daß das, was in der Welt ist und geschieht, von gewissen, der sinnlichen Wahrnehmung verborgenen Ursachen abhänge. Da sich ferner die Macht der Götter auf alle Teile der Welt erstrecken soll, und da andrerseits ihre Vielheit durch die Herrschaft des Zeus und die unabwendbare Gewalt des Fatums selbst wieder der Einheit unterworfen wird, so ist ebendamit der Zusammenhang des Weltganzen ausgesprochen, es sind alle Erscheinungen unter dieselben gemeinsamen Ursachen gestellt; und indem sich die Furcht vor der göttlichen Macht und dem unerbittlichen Schicksal allmählich zum Vertrauen auf die Güte und Weisheit der Götter läutert, so entsteht die Aufgabe für das Denken, die Spuren dieser Weisheit in den Gesetzen des Weltlaufs zu verfolgen. Bei dieser Läuterung des Volksglaubens hat freilich die Philosophie selbst mitgewirkt, aber auch schon die religiöse Vorstellung enthielt die Keime, aus denen sich später die reineren Begriffe der Philosophen entwickelten.

Auch die nähere Bestimmtheit des griechischen Glaubens ist für die griechische Philosophie nicht gleichgültig. Die griechische Religion gehört ihrem allgemeinen Charakter nach in die Klasse der Naturreligionen; denn das Göttliche wird hier, wie dies schon die Vielheit der Götter beweist, unter einer Naturbestimmtheit, dem Endlichen wesentlich gleichartig und nur graduell darüber erhaben vorgestellt; der Mensch braucht sich daher nicht über die ihn umgebende Welt und über seine eigene Natürlichkeit zu erheben, um mit der Gottheit in Verbindung zu treten, sondern so, wie er von Hause aus ist, fühlt er sich ihr verwandt: es ist nicht eine innere Umwandlung seiner Denkweise, ein Kampf mit seinen natürlichen Trieben und Neigungen, der von ihm verlangt wird, sondern alles Menschlich-natürliche gilt auch der Gottheit gegenüber für berechtigt; der göttlichste Mann ist der, welcher seine mensch | lichen Kräfte am tüchtigsten ausbildet, und die Erfüllung seiner religiösen Pflichten besteht im wesentlichen darin, daß er zur Ehre der Götter tut, was seiner eigenen Natur gemäß ist. Derselbe Standpunkt läßt sich auch in der philosophischen Weltansicht der Hellenen, wie dies tiefer unten noch näher gezeigt werden soll, nicht verkennen; und so wenig auch die Philosophen, im ganzen genommen, ihre Lehren unmittelbar aus der religiösen Überlieferung geschöpft haben, so entschieden sie nicht selten gegen den Volksglauben auftreten, so klar ist doch, daß die Denkweise, an die sich die Griechen in ihrer Religion gewöhnt hatten, ihre wissenschaftliche Richtung nicht unberührt ließ. Wie ihre Religion Naturreligion ist, so ist ihre älteste Philosophie Naturphilosophie, und auch als dieser die Ethik den Rang ablief, blieb das Naturgemäße ihr Wahlspruch.

Nun unterscheidet sich ferner die griechische Religion von allen andern Naturreligionen dadurch, daß ihr weder die äußere Natur noch das sinnliche Wesen des Menschen als solches, sondern nur die vom Geist verklärte, die schöne Menschennatur das höchste ist. Der Mensch läßt sich hier von den äußeren Eindrücken nicht so überwältigen, daß er seine Selbständigkeit an die Naturgewalten verlöre und sich selbst nur als einen Teil der Natur fühlte, der sich ihrer Gewalt widerstandslos hingibt wie der Hindu; er sucht aber auch nicht in der ungebundenen Freiheit roher und halbwilder Völker seine Befriedigung, sondern während er im vollen Gefühl seiner Freiheit lebt und handelt, sieht er doch ihre höchste Betätigung darin, der allgemeinen Ordnung als dem Gesetz seiner eigenen Natur zu gehorchen. Wiewohl daher die Gottheit menschenähnlich gedacht wird, so ist es doch nicht die gemeine Menschennatur, die man ihr zuschreibt: nicht bloß die Gestalt der Götter ist zur reinsten Schönheit idealisiert, sondern auch den Inhalt der Göttervorstellung bilden vorzugsweise, namentlich bei den eigentümlich hellenischen Gottheiten, Ideale menschlicher Tätigkeiten; und gerade deshalb steht der Grieche zu seinen Göttern in diesem heiteren und freien Verhältnis wie kein andres Volk des Altertums, weil sich sein eigenes Wesen in ihnen so ideell abspiegelt, daß er sich in | ihrer Betrachtung zugleich verwandtschaftlich angezogen und über die Schranken seines Daseins hinausgehoben findet, ohne diesen Vorteil durch den Schmerz und die Mühe eines inneren Kampfes zu erkaufen. So wird hier das Sinnliche und Natürliche zur unmittelbaren Verkörperung des Geistigen, die ganze Religion erhält einen ästhetischen Charakter, die religiöse Vorstellung wird zur Dichtung, die Gottesverehrung und der Gegenstand der Gottesverehrung zum Kunstwerk, und wiewohl wir uns im allgemeinen noch auf der Stufe der Naturreligion befinden, so gilt doch die Natur selbst nur deshalb, weil sich der Geist in ihr offenbart, für die Erscheinung der Gottheit. Diese Idealität der griechischen Religion war für die Entstehung und Ausbildung der griechischen Philosophie ohne Zweifel von der höchsten Bedeutung. Die Tätigkeit der Phantasie, durch die dem Sinnlich-einzelnen allgemeine Bedeutung gegeben wird, ist die nächste Vorstufe für die Tätigkeit des Verstandes, der, von dem Einzelnen als solchem abstrahierend, zum allgemeinen Wesen und den allgemeinen Gründen der Erscheinungen vorzudringen sucht. Indem daher die griechische Religion auf einer ästhetisch-idealen Weltansicht beruhte und alle Aufforderungen zur künstlerischen Darstellung dieser Weltansicht in sich trug, mußte sie mittelbar auch auf das Denken anregend und befreiend einwirken und der wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge vorarbeiten. Materiell hat besonders die Ethik durch diese schon in der Religion angelegte Richtung aufs Ideale gewonnen, aber ihr formaler Einfluß erstreckt sich auf alle Teile der Philosophie, sofern sie überhaupt das Bestreben voraussetzt und fördert, das Sinnliche als Erscheinung des Geistes zu behandeln und auf übersinnliche Urachen zurückzuführen. Ob nicht manche der griechischen Philosophen in dieser Beziehung zu rasch verfuhren, soll hier nicht untersucht werden; gerade wenn wir zugeben, daß ihre Lehren auf uns nicht selten mehr den Eindruck einer kühnen philosophischen Dichtung als den der strengen Wissenschaft machen, werden wir ihren Zusammenhang mit dem künstlerischen Sinn des griechischen Volkes und dem ästhetischen Charakter seiner Religion nur um so weniger verkennen.

So viel aber auch die griechische Philosophie der Religion | zu verdanken haben mag: von noch größerer Wichtigkeit ist der Umstand, daß ihre Abhängigkeit von der Religion nicht so weit ging, um die freie Bewegung der Wissenschaft unmöglich zu machen oder wesentlich zu beschränken. Die Griechen hatten keine Hierarchie und keine unantastbare Dogmatik. Die gottesdienstlichen Verrichtungen waren bei ihnen nicht das ausschließliche Eigentum eines Standes, die Priester nicht die alleinigen Vermittler zwischen dem Menschen und der Gottheit, sondern jeder Einzelne und jedes Gemeinwesen war von sich aus zur Darbringung von Opfern und Gebeten berechtigt: bei Homer opfern die Könige und Heerführer für ihre Untergebenen, die Hausväter für die Familie, jeder Einzelne für sich selbst, ohne Dazwischenkunft der Priester; auch als der zunehmende Tempelkultus diesen größere Bedeutung verschaffte, blieben sie doch immer auf gewisse Opfer und gottesdienstliche Tätigkeiten in ihrem örtlichen Bereiche beschränkt; daneben finden sich aber fortwährend nichtpriesterliche Opfer und Gebete, und eine ganze Reihe von gottesdientlichen Handlungen ist andern als priesterlichen Geschlechtern, öffentlichen Beamten, die durch Wahl oder durchs Los bestimmt wurden, zum Teil in Verbindung mit Gemeinde- und Staatsämtern, den Einzelnen und den Familienhäuptern überlassen. Die Priesterschaft konnte daher hier nie einen Einfluß gewinnen, der ihrer Stellung bei den orientalischen Völkern auch nur entfernt zu vergleichen gewesen wäre[1];

---

[1] Und es ist dies, beiläufig bemerkt, einer von den schlagendsten Gründen gegen die Hypothese von einer umfassenden Übertragung orientalischer Gottesdienste und Mythen nach Griechenland; denn diese orientalischen Kulte sind mit der hierarchischen Verfassung so eng verflochten, daß sie

und so groß auch die Bedeutung war, welche die Priester einzelner Tempel durch die mit ihnen verknüpften Orakel erlangten: im ganzen verlieh das Priestertum ungleich mehr Ehre als Macht, es war ein politisches Ehrenamt, bei dem deshalb mehr auf Ansehen und äußerliche Vorzüge als auf besondre geistige | Befähigung gesehen wurde, und es ist den griechischen Zuständen durchaus gemäß, wenn Platon[1]) die Priester trotz der Würde, die sie umgibt, doch nur für Diener des Gemeinwesens gelten läßt. Wo aber keine Hierarchie ist, da ist eine Dogmatik als allgemeines Glaubensgesetz zum voraus unmöglich; denn es sind keine Organe zu ihrer Ausbildung und Behauptung vorhanden. Auch an sich selbst aber widersprach eine solche dem Wesen der griechischen Religion. Diese Religion ist nicht von einem Punkt aus zum geschlossenen System erwachsen; sondern von den einzelnen Völkerschaften, Gemeinden und Geschlechtern wurden die Anschauungen und Überlieferungen, welche die griechischen Stämme aus ihren ursprünglichen Wohnsitzen mitgebracht hatten, in den verschiedenartigsten Umgebungen und unter sehr ungleichen äußeren Einflüssen, zu einer außerordentlichen Mannigfaltigkeit örtlicher Sagen und Gebräuche gestaltet, und hieraus hat sich ein gemeinsam hellenischer Glaube nur allmählich, nicht durch theologische Systematik, sondern auf dem Wege des freien Einverständnisses entwickelt, dessen hauptsächlichste Vermittlerin neben dem persönlichen Verkehr und den Kultushandlungen der nationalen Festspiele die Kunst und vor allem die Poesie war. Hieraus erklärt es sich, daß es in Griechenland eigentlich nie eine allgemein anerkannte Religionslehre, sondern immer nur eine Mythologie gegeben hat, daß der Begriff der Orthodoxie hier unbekannt blieb. Achtung der Staatsgötter wurde allerdings von jedem verlangt, und solche, die ihnen die herkömmliche Verehrung zu verweigern oder zum Abfall von der Staatsreligion aufzufordern beschuldigt waren, traf nicht selten die schwerste Strafe;

---

nur mit ihr zu den Griechen verpflanzt werden konnten; wäre dies aber irgend einmal geschehen, so müßte sich die Bedeutung der Priester um so größer zeigen, je weiter wir in das Altertum hinaufgehen, während in der Wirklichkeit gerade das Gegenteil der Fall ist.

[1]) Politik. 290 E.

aber so hart auch die Philosophie selbst in einigen ihrer Vertreter hiervon betroffen wurde, im ganzen war doch das Verhältnis der Einzelnen zum Glauben der Gesamtheit ein ungleich freieres als bei den Völkern, die eine bestimmt ausgesprochene, von einer mächtigen Priesterschaft überwachte Glaubenslehre besaßen. Die Strenge gegen religiöse Neuerungen bezog sich bei den Griechen nicht unmittelbar auf die Lehre, sondern zunächst auf den Kultus, und nur sofern eine Lehre die öffentliche Gottesverehrung zu gefährden schien, wurde auch sie von dieser Strenge betroffen; was dagegen die theologischen Meinungen als solche anbelangt, so hatte der griechische Glaube, eines theologischen Lehrgebäudes und geschriebener Religionsurkunden entbehrend, in den Tempelsagen, den Darstellungen der Dichter und den Vorstellungen des Volks eine viel zu unbestimmte und flüssige Gestalt, und fast jede Überlieferung mußte durch den Widerspruch andrer, abweichender Angaben zu viel von ihrem Ansehen verlieren, um das Denken in demselben Maße, wie dies anderwärts der Fall war, innerlich zu beherrschen und äußerlich zu beschränken [1]).

Wie folgenreich diese freie Stellung der griechischen Wissenschaft zur Religion war, wird man ermessen, wenn man sich die Frage vorlegt, was wohl ohne sie aus der Philosophie der Griechen und mittelbar auch aus der unsrigen geworden wäre. Alle geschichtlichen Analogien erlauben nur die Antwort, daß es in diesem Fall bei den Griechen ebensowenig als bei den orientalischen Völkern zu einer selbständigen philosophischen Wissenschaft gekommen sein würde. Der spekulative Trieb würde wohl auch dann erwacht sein, aber von der Theologie eifersüchtig bewacht, an sich selbst durch | religiöse Voraussetzungen gebunden, in seiner freien Bewegung gehemmt, würde das Denken kaum mehr als eine religiöse Spekulation in der Weise der alten theologischen Kosmogonien erzeugt haben, und wenn es sich auch vielleicht nach langer Zeit andern Fragen zugewandt hätte, so läßt sich doch nicht annehmen, daß es jemals jene Schärfe, Frische und Unbefangenheit erreicht hätte, wodurch die griechische Philosophie die Lehrerin aller Zeiten geworden ist. Bedenken wir wenigstens, wie weit auch das spekulativste unter den orientalischen Völkern, das indische, trotz seiner uralten Bildung, in seinen philosophischen Leistungen hinter den Griechen zurücksteht, vergleichen wir die Philosophie des christlichen und muhamedanischen Mittelalters, welche die griechische doch schon vor sich hatte, mit dieser, und müssen wir in beiden Fällen in der Abhängigkeit der Wissenschaft von der positiven Dogmatik eine Hauptursache ihres unbefriedigenden Zustandes erblicken, so können wir das Schicksal nicht genug preisen, das die Griechen durch ihre glückliche Begabung und durch den günstigen Gang ihrer geschichtlichen Entwicklung vor jener Abhängigkeit bewahrt hat.

---

[1] Mit dem Obigen durchaus übereinstimmend erklärt sich L. Schmidt, Ethik d. Griechen II, 24 ff., dessen sachkundige Auseinandersetzung mich der Notwendigkeit überhebt, meine Darstellung durch eine Erörterung der uns bekannten Fälle von Verfolgung wegen Religionsvergehen eingehender zu begründen, und Langes von ihnen hergenommene Einwendungen (Gesch. d. Materialismus I, 4. 124 f.) zu widerlegen. L. hat hierbei gerade den Hauptpunkt übersehen: daß die Gesetze gegen Religionsvergehen sich wesentlich auf den Kultus bezogen, daß sie sich an erster Stelle gegen die Aneignung, Zerstörung oder Entweihung heiliger Gegenstände und Orte, die Störung der heiligen Handlungen, die Verletzung des Mysteriengeheimnisses, die Unterlassung der für das Staatswohl nötigen Götterverehrung, auch wohl gegen die Verleitung zu derartigen Vergehen, überhaupt also gegen bestimmte Handlungen oder Unterlassungen richteten; daß dagegen die Vorstellung, als ob falsche d. h. vom Herkömmlichen abweichende Meinungen über die Götter auch dann strafbar seien, wenn sie zu keiner tatsächlichen Verletzung der Staatsreligion führten, daß also der Begriff der Ketzerei den Griechen im ganzen genommen fremd war und ihr Denken von Hause aus nicht unter dem Banne stand, den jene Vorstellung auf das der mittelalterlichen Philosophen ausgeübt hat. [Vgl. Plat. Euthyphr. 3 C.]

Einen engeren Zusammenhang hat man häufig zwischen der Philosophie und der Mysterienreligion vermutet. In den Mysterien, glaubte man, sei den Eingeweihten eine reinere oder doch eine spekulativere Theologie mitgeteilt worden, durch die Mysterien hätten sich die Geheimlehren orientalischer Priester zu den griechischen Philosophen fortgepflanzt, und von ihnen aus seien sie dann in die allgemeine Bildung übergegangen. Indessen steht es seit Lobecks Aglaophamus (1829) außer Zweifel, und alle seitherigen Untersuchungen konnten es nur bestätigen, daß philosophische Lehren in Verbindung mit diesen gottesdienstlichen Handlungen teils gar nicht, teils erst unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Forschungen mitgeteilt wurden, daß mithin die Philosophie weit eher die Lehrerin als die Schülerin der Mysterien zu nennen ist. Die Mysterien waren ursprünglich, wie wir wohl mit Sicherheit annehmen dürfen, gottesdienstliche Feierlichkeiten, die sich in ihrem religiösen Inhalt und Charakter von der öffentlichen Gottesverehrung nicht unterschieden, und die nur | deshalb im geheimen begangen wurden, weil sie für die Mitglieder gewisser Gemeinschaften, Geschlechter und Stände mit Ausschluß dritter Personen bestimmt waren, oder weil die Natur der Gottheiten, denen sie gewidmet waren, diese Form des Kultus verlangte. Das erstere gilt z. B. von den Mysterien des idäischen Zeus und der argivischen Here, das andre von den Eleusinien und überhaupt von den Geheimdiensten der chthonischen Gottheiten. In einen gewissen Gegensatz zur öffentlichen Religion kamen die Mysterien erst dadurch, daß teils ältere Kulte und Kultusformen, die aus jener allmählich verschwanden, in diesen sich erhielten, teils auswärtige Götterdienste wie der des thrakischen Dionysos und der phrygischen Kybele als Privatkulte in der Form von Mysterien auftraten und mit der Zeit auch mit älteren Geheimdiensten mehr oder weniger verschmolzen. Aber weder in dem einen noch in dem andern Fall kann es sich um philosophische Sätze oder um die Lehren einer reineren, über den Volksglauben wesentlich hinausgehenden Theologie gehandelt haben1). Schon der eine Umstand würde dies beweisen, daß gerade die gefeiertsten Mysterien allen Griechen zugänglich waren; denn was hätten die Priester einer so gemischten Masse von höherer Weisheit mitteilen können, wenn sie auch selbst eine solche besessen hätten, und was soll man sich unter einer philosophischen Geheimlehre denken, in die ein ganzes Volk eingeweiht sein konnte, ohne durch längeren Unterricht dazu vorbereitet oder im Glauben an seine überlieferte Mythologie dadurch gestört zu werden? Aber es liegt überhaupt nicht in der Weise des

---

1) Wie dies Lobeck a. a. O. I, 6 ff. erschöpfend gezeigt hat. In demselben Sinn äußert sich mit dem gesunden geschichtlichen Blick, der ihn auszeichnet, schon Leibniz in dem Vorwort zur Theodicee, Abs. 2, und von den Neueren u. a. Hegel, Phil. d. Gesch. 301 f. Ästh. II, 57 f. Phil. d. Rel. II, 150 ff.; vgl. auch Windelband Gesch. d. alt. Phil. ^{3} (hrsg. v. Bonhöffer 1912) S. 19.

Altertums, die gottesdienstlichen Handlungen zur Belehrung durch Religionsvorträge zu benutzen. Ein Julian mochte in Nachahmung christlicher Sitte dazu den Versuch machen, aus der klassischen Zeit selbst ist uns kein Beispiel hiervon überliefert. Auch von den Mysterien sagt kein | glaubwürdiger Zeuge, daß sie zur Belehrung der Teilnehmer bestimmt waren; als ihr eigentlicher Zweck erscheinen vielmehr die heiligen Handlungen und der Eindruck, den sie auf das Gemüt der Zuschauer hervorbrachten[1]); was dagegen von Mitteilung durchs Wort mit diesen Handlungen verknüpft war, das scheint sich auf kurze liturgische Formeln, auf Anweisungen zur Verrichtung der heiligen Gebräuche, und auf heilige Überlieferungen (*ἱεροὶ λόγοι*) derselben Art beschränkt zu haben, wie sie auch sonst in Verbindung mit bestimmten Gottesdiensten vorkommen: Erzählungen über die Stiftung der Kulte und Kultusstätten, über die Namen, die Abkunft und die Geschichte der Gottheiten, denen diese Verehrung geweiht war, mit einem Wort, mythologische Erklärungen des Kultus, die Wißbegierigen von den Priestern oder auch von andern mitgeteilt wurden. Sind aber auch diese liturgischen und mythologischen Bestandteile in der späteren Zeit benutzt worden, um philosophisch-theologische Lehren an die Mysterien anzuknüpfen, so läßt sich doch nicht annehmen, daß dies auch schon ursprünglich geschehen sei; denn an zuverlässigen Spuren davon fehlt es durchaus, und aus allgemeinen Gründen ist es nicht wahrscheinlich, daß die mythenbildende Phantasie von philosophischen Gesichtspunkten beherrscht war, oder daß in der Folgezeit ein Inhalt, den das wissenschaftliche Denken der Griechen noch nicht gewonnen hatte, in die mystischen Überlieferungen und Gebräuche hineingelegt werden konnte. Selbst nachdem die Mysterien mit der zunehmenden Vertiefung des sittlichen Bewußtseins allmählich eine höhere Bedeutung gewonnen hatten, und nachdem seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert oder noch etwas früher jene Schule der Orphiker entstanden war, deren

---

[1]) Vgl. Synes. Dion. 10 (Arist. fr. 15): *καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν.* Daher werden auch die Geweihten als Epopten, die Teilnahme an den Mysterien (vgl. S. 56, 2) als ein Schauen bezeichnet.

Lehre der griechischen Philosophie von Anfang an zur Seite geht[1]), scheint der Einfluß der Philosophen auf diese my | stische

---

[1]) Die erste sichere Spur von orphischen Schriften und orphisch-dionysischen Weihen liegt in der gut beglaubigten Nachricht (worüber Lobeck a. a. O. I, 331 ff. 397 ff. 692 ff. vgl. Gerhard „über Orpheus und die Orphiker“, Abh. d. Berl. Akad. 1861. Hist.-phil. Kl. S. 22. 75. Schuster, De vet. Orphicae theogoniæ indole. 1869. S. 46 ff.): Onomakritos, der am Hofe des Peisistratos und seiner Söhne lebte und mit zwei oder drei andern die Sammlung der homerischen Gedichte besorgte, habe unter dem Namen des Orpheus und Musaios Orakelsprüche und Weihelieder (*τελεταί*) herausgegeben, die er selbst verfaßt hatte. Diese Unterschiebung fällt etwa zwischen 540 und 520 v. Chr. Wahrscheinlich waren aber schon vorher nicht bloß überhaupt orphische Lieder nnd Orakel im Umlauf, sondern es hatte sich auch schon seit längerer Zeit die Verbindung des dionysischen Mysterienwesens mit der orphischen Poesie vollzogen; zwei bis drei Menschenalter später werden die Namen der Orphiker und Bakchiker von Herodot (II 81) als gleichbedeutend gebraucht; und der Glaube an eine Seelenwanderung wird von Philolaos durch die Aussprüche der alten Theologen und Wahrsager gestützt, bei denen wir zunächst gleichfalls an Orpheus und die übrigen Autoritäten der orphischen Mystik zu denken haben, die auch Platon in diesem Zusammenhang nennt (s. u. S. 450 f.[5]). Das Zeugnis des Aristoteles kann man freilich für das höhere Alter der orphischen Theologie nicht geltend machen. Zwar bemerkt Philop. zu Arist. De an. I, 5. 410 b 28 (Arist. fr. 7 R.): Aristoteles bezeichne die orphischen Gedichte als „sogenannte“, *ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει. αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα. ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.* Allein die Worte: *αὐτοῦ . . . δόγματα* geben sich schon ihrer Form nach als eigene Bemerkung des Philoponos, und dieser wiederholt hierin ohne Zweifel nur eine neuplatonische Ausrede, durch welche die aristotelische Kritik der orphischen Gedichte unschädlich gemacht werden sollte; daß sich Aristoteles nicht so geäußert haben kann, erhellt aus Cic. N. D. I 107, der wahrscheinlich aus der gleichen Schrift berichtet: *Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse.* Mit den *Ὀρφικὰ ἔπη* scheint die Theogonie gemeint zu sein; andre orphische Schriften sollten noch Kerkops der Pythagoreer, Brotinos, Zopyros von Herakleia (der gleiche, der mit Onomakritos an der Ausgabe Homers arbeitete), Prodikos von Samos und andre verfaßt haben (Suid. *Ὀρφ.* Clemens Strom. I 131 (II 81, 7 St.); vgl. Schuster a. a. O. und S. 55 f. Weiteres unten S. 88[5] ff. [Gruppe in Roschers Mythol. Lex. III unter „Orpheus“ Sp. 1059 ff. sucht es wahrscheinlich zu machen, daß bei Cicero a. a. O. poetam als Prädikatsnomen, nicht als Apposition zu fassen sei und demgemäß nicht die Existenz des Orpheus überhaupt, sondern nur die eines Dichters O. geleugnet werde. Aber der Wortlaut wie der Zusammenhang der Stelle spricht nach G.s eigenem Zugeständnis eher für die erste als für die zweite Auslegung. Eine andre Frage ist die, ob auch dem Aristoteles wirklich in dem von Cic. benutzten

Theologie ungleich größer gewesen zu sein als die Rückwirkung der Theologie auf die Philosophie, und wenn wir genauer ins einzelne eingehen, so wird es sehr zweifelhaft, ob die Philosophie überhaupt etwas Erhebliches von den Mysterien und der Mysterienlehre entlehnt hat und entlehnen konnte.

Es sind hauptsächlich zwei Punkte, bei denen man eine tiefergehende Einwirkung der Mysterien auf die Philosophie vermutet hat: der Monotheismus und die Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode; denn andres, was wohl auch | spekulativ gedeutet wurde, ist von der Art, daß wir keinen Gedanken darin finden können, der nicht jedem zur Hand läge[1]. Aber in keiner von beiden Beziehungen erscheint dieser Einfluß so gesichert oder so bedeutend, wie man häufig geglaubt hat. Was zunächst die Einheit Gottes betrifft, so dürfen wir den theistischen Gottesbegriff, an den man früher zu denken pflegte, in der mystischen so wenig als in der populären Theologie suchen. Daß die Einheit Gottes, im Sinn des jüdischen und des christlichen Monotheismus[2], bei den Festen der eleusinischen Gottheiten oder der Kabiren oder des Dionysos gelehrt worden wäre, ist ganz undenkbar. Anders verhält es sich allerdings mit jenem Pantheismus, den ein

---

Zitat die radikale Leugnung der Existenz zugeschrieben war, oder ob nicht vielmehr Cic. das Zitat mißverstanden hat. Jedenfalls besagt die von Zeller angef. Stelle des Philop. nur, daß Aristot. gewisse, unter Orpheus' Namen gehende Dichtungen diesem abgestritten und als ein Machwerk des Onomakritos bezeichnet habe. Wenn freilich G. die Worte *αἰτοῦ . . . δόγματα* abweichend von Z. dem Bruchstück des Aristot. selbst zurechnet und daraus schließt, daß dieser O. als Urheber der von Onomakr. in Verse gebrachten Lehren bezeichnet habe, so kann ich mich ihm darin nicht anschließen.]

[1] So z. B. der Mythos von der Ermordung des Zagreus durch die Titanen (Lobeck I, 615 ff.), den die Neuplatoniker allerdings und auch schon die Stoiker philosophisch zu erklären wußten, der aber seinem ursprünglichen Sinne nach schwerlich etwas andres ist als eine ziemlich rohe Variation des vielbehandelten Themas von dem Absterben des Naturlebens im Winter, an das sich dann weiter der Gedanke an die Hinfälligkeit der Jugend und ihrer Schönheit anschließt. Auf die ältere Philosophie hat er keinen Einfluß gehabt, selbst wenn Empedokles Fr. 31 darauf anspielen sollte.

[2] Wie sie angeblich orphische Fragmente (Nr. 5. 46. 238 Ab. Lobeck I, 438 ff.) enthalten, die augenscheinlich von alexandrinischen Juden verfaßt oder überarbeitet sind.

Bruchstück der orphischen Theogonie[1]) vorträgt, wenn es Zeus als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge, als die Wurzel der Erde und des Himmels, als den Inbegriff der Luft und des Feuers, als Sonne und Mond, Mann und Weib usf. beschreibt, wenn der Himmel sein Haupt, Mond und Sonne seine Augen, der Äther sein Ohr[2]), die Luft seine Brust, die Erde sein Leib, die Unterwelt sein Fuß genannt wird. Ein solcher Pantheismus wäre mit dem Polytheismus, dessen Boden die | Mysterien nie verlassen haben, nicht unverträglich. Da die Götter des Polytheismus in Wahrheit nur die Teile und Kräfte der Welt, die verschiedenen Gebiete der Natur und des Menschenlebens zum Inhalt haben, so ist es natürlich, daß auch der Zusammenhang dieser besonderen Sphären und das Übergreifen der einen über die andern an ihnen zum Vorschein kommt; und so sehen wir denn wirklich in allen reicher entwickelten Naturreligionen verwandte Gottheiten verschmelzen und die gesamte polytheistische Götterwelt in die allgemeine Vorstellung des allumfassenden göttlichen Wesens (*ϑεῖον*) zusammengehen. Aber gerade die griechische Religion gehört durch ihren plastischen Charakter zu denen, die dieser Auflösung der bestimmten Göttergestalten am meisten widerstreben. Hier ist daher der Gedanke an die Einheit des Göttlichen ursprünglich weit weniger auf dem Wege des Synkretismus als auf dem der Kritik, nicht durch Verschmelzung der vielen Götter zu einem, sondern durch grundsätzliche Bekämpfung des Polytheismus durchgeführt worden: erst die Stoiker und ihre Nachfolger suchten den Polytheismus durch synkretistische Umdeutung mit ihrem philosophischen Pantheismus zu vereinigen, dagegen tritt der ältere Pantheismus eines Xenophanes der Vielheit der Götter in scharfer Polemik entgegen[3]). Auch der Pantheismus der orphischen Gedichte ist in dieser Gestalt wahrscheinlich weit jünger als die ersten Anfänge der orphischen Literatur. Die *Διαθῆκαι* gehören jedenfalls erst in die Zeit des alexandrinischen Synkretismus, aber auch die Stelle der Theogonie stammt so, wie sie uns vorliegt, gewiß nicht aus der des Onomakritos, der Lobeck[1]) den Hauptkörper dieses Gedichtes zuschreibt. Denn diese Stelle stand im engsten Zusammenhang mit der Erzählung von der Verschlingung des Phanes-Erikepaios durch Zeus: Zeus ist deshalb der Inbegriff aller Dinge, weil er die erstgeschaffene Welt oder den Phanes verschlungen hat, um alles aus sich selbst zu erzeugen. Von der Verschlingung des Phanes aber wird später[2]) noch gezeigt werden, daß sie keinen ursprünglichen | Bestandteil der orphischen Theogonie bildete[3]). Wir müssen daher jedenfalls zwischen der späteren Bearbeitung und den älteren Bestandteilen der orphischen Stelle unterscheiden. Zu den letzteren scheint namentlich jener vielgebrauchte Vers[1] zu gehören, auf den sich wahrscheinlich schon Platon[2] bezieht: *Ζεὺς κεφαλὴ* (oder: *ἀρχὴ*) *Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ᾽ ἐκ πάντα τέτυκται*[3]. Was jedoch dieser Vers aussagt und was man sonst noch Ähnliches in den mutmaßlich alten Bestandteilen der orphischen Gedichte finden mag, das führt nicht wesentlich über eine Anschauung hinaus, die der griechischen Religion überhaupt geläufig ist und die schon Homer ausgedrückt hat, wenn er Zeus den Vater der Götter und Menschen nennt[4]: jene Einheit des Göttlichen, die auch der Polytheismus anerkennt, wird in Zeus als dem König der Götter zur Anschauung | gebracht, und es wird insofern alles, was ist und geschieht, in letzter Beziehung auf Zeus zurückgeführt; mag dieses aber auch so ausgedrückt werden, daß Zeus Anfang, Mitte und Ende aller Dinge genannt wird, so ist doch damit noch lange nicht gesagt, daß er der Inbegriff aller Dinge selbst sei[5], und der Standpunkt der religiösen Vorstellung, welche die Götter als persönliche Wesen neben die Welt stellt, ist deshalb nicht mit dem der philosophischen Spekulation vertauscht, die in ihnen das allgemeine Wesen der Welt dargestellt sieht.

---

[1]) Bei Lobeck S. 520 ff., bei Abel Fr. 123 ans Ps.-Arist. De mundo 7. 401 a. 27. Prokl. in Tim. 95 F. 164 C. Eus. pr. ev. III, 9. Stob. I, 1, 23 W. Ähnlich Fr. 7 Ab., aus den *Διαϑῆκαι: εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς ϑεὸς ἐν πάντεσσι.*

[2]) *Οὖς δέ οἱ ἀψευδὲς βασιλήιον ἄφϑιτος αἰϑὴρ* usw. Daß hier nicht mit Prokl., Eus. und den früheren Ausgaben des Stobaios *Νοῦς*, sondern mit Wachsmuths Stobaiostext *Οὖς*, zu lesen ist, ergibt der Zusammenhang unwidersprechlich.

[3]) [S. jedoch u. S. 526 ff.[5] über Freudenthals gegenteilige Auffassung.]

---

[1]) A. a. O. 611.

[2]) Bei der Untersuchung der orphischen Kosmogonie. S. 88⁵ ff.

[3]) In dem oben besprochenen Bruchstück zeigt sich dies unter anderm auch darin, daß wir V. 8 nicht allein den vier empedokleischen Elementen begegnen, sondern daß diese auch mit denselben Worten eingeführt werden wie von Empedokles (Orph.: *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ*, Emp. 17, 18: *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον* (al. *αἰθέρος ἤπιον*) *ὕψος*; denn daß Empedokles hier dem Orphiker folge (O. Kern Archiv f. G. d. Ph. I, 502), ist höchst unwahrscheinlich. Für Empedokles bilden die vier Elemente den Grundpfeiler seines Systems, „die vier Wurzeln aller Dinge“, und ihre Vierzahl schließt sich in naturgemäßem Fortgang an die Zweiheit der elementarischen Grundformen bei Parmenides, ihre Dreiheit bei Heraklit an; der Orphiker nennt sie beiläufig wie etwas, das jedem bekannt ist. Da kann man doch, scheint mir, kaum zweifelhaft darüber sein, auf welcher Seite die Originalität ist. [Anders Gruppe in Roschers Lex. d. gr. u. röm. Myth. III unter Orpheus, 1145 f., nach dem die Lehre von den vier Elementen sicher nicht zuerst von Emped. aufgestellt worden ist; sie finde sich in den Brāhmaṇas, im Buddhismus, in älteren eranischen Liedern, und da sie Emped. nicht aus diesen Quellen geschöpft haben könne, so müßten schon vor ihm auch griechische Philosophen diese das 6. Jahrh. außerhalb Griechenlands viel beschäftigende Lehre vorgetragen haben. Aus diesem wie aus andern Gründen ist nach Gr. Emped. als Hauptquelle der sogen. rhapsodischen Theogonie (s. u. S. 95 ff.⁵) ausgeschlossen. Doch läßt er auch die Annahme Kerns, daß umgekehrt Emped. aus dem Orphiker geschöpft habe, nicht gelten. Hiernach scheint Gr. einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der von ihm vorausgesetzten älteren griechischen Darstellung der Elementenlehre und den parallelen orientalischen Darstellungen anzunehmen. Aber wie soll man sich einen solchen Zusammenhang erklären?]

Etwas anders steht es nun allerdings mit dem zweiten der oben berührten Punkte, mit dem Unsterblichkeitsglauben.

---

[1] Theog. fr. 33. 46. 123 Abel, bei Ps.-Arist. De mundo 7. 401 a 29. Prokl. in Tim. 95 F, dem platonischen Scholiasten S. 451 Bekk. Eus. pr. ev. III, 9. Stob. I, 1, 23 v. 2 W.

[2] Gess. IV, 715 E. Weitere Nachweisungen über den Gebrauch des Verses bei Stoikern, Platonikern, Neupythagoreern u. a. b. Lobeck 529 f.

[3] Für diese Annahme spricht namentlich der Umstand, daß auch die Worte Fr. 125 (Prokl. in Tim. 310 D. Plat. Theol. VI 8. S. 363 m.) *τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο*, mit der platonischen Stelle zusammentreffen. *Πολύποινος* heißt die *Δίκη* auch bei Parmenides 1, 14. Doch darf man nicht übersehen, daß Platons Zitat nicht genau paßt, denn er sagt: *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων* usw. Vgl. Semonides folgende Anm.

[4] M. vgl. auch Terpander (um 660) Fr. 1 Cr.: *Ζεῦ πάντων ἀρχὰ πάντων ἁγήτωρ*, seinen Zeitgenossen Semonides Amorg. Fr. 1: *τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει . . . πάντων* usw. und was II 1, 6 aus Aischylos angeführt ist.

[5] Auch der Monotheismus kennt ja Ausdrücke wie *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν πάντα* (Röm. 11, 36), *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* (Apg. 17, 28), ohne daß die Meinung dabei die wäre, das Endliche wirklich in die Gottheit zu versetzen.

Die Lehre von der Seelenwanderung scheint wirklich aus der Mysterientheologie in die Philosophie gekommen zu sein. Doch war auch sie ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mit allen, sondern nur mit den bakchischen und orphischen Mysterien verbunden. Die Eleusinien waren wohl als eine Feier der chthonischen Gottheiten, wie man annahm, von wesentlicher Bedeutung für den Zustand nach dem Tode: schon der homerische Hymnus auf Demeter weiß von dem großen Unterschied im jenseitigen Schicksal der Geweihten und der Ungeweihten[1], und seitdem wird von den Lobrednern dieser Weihen gerühmt, daß sie nicht bloß für dieses, sondern auch für das künftige Leben die seligsten Aussichten gewähren[2]. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Seelen der Geweihten wieder ins Leben zurückkehren, oder daß sie in einem andern Sinn unsterblich sein werden, als dies der gemeine griechische Volksglaube annahm, sondern wie für dieses Leben von der Huld der Demeter und ihrer Tochter zunächst Reichtum und Fruchtbarkeit der Felder erwartet wurde[3], so | wurde den Teilnehmern an den Mysterien auch noch weiter versprochen, daß sie im Hades in der nächsten Nähe der Gottheiten wohnen würden, die sie verehrt hatten, den Ungeweihten umgekehrt wurde gedroht, sie würden in einen Snmpf geworfen werden[4]. Erhielten nun auch diese rohen Vorstellungen später und bei Höhergebildeten eine geistige Deutung[5], so berechtigt uns doch nichts zu der Annahme, daß dies auch schon ursprünglich geschehen und daß den Mysten fürs Jenseits etwas andres verheißen worden sei als die Gunst der unterirdischen Götter; die Volksmeinungen über den Hades wurden dadurch nicht verändert. Auch Pindars bekannte Aussprüche führen nicht weiter. Denn wenn von den Genossen der eleusinischen Feier gesagt wird, es sei ihnen Anfang und Ende ihres Lebens bekannt[1]), so ist die Lehre von der Seelenwanderung darin noch nicht ausgesprochen[2]), und wenn anderwärts diese Lehre unzweifelhaft vorgetragen wird[3]), fragt es sich doch, ob sie der Dichter aus der eleusinischen Theologie entlehnt hat; wenn er endlich auch die eleusinischen Mythen und Symbole in diesem Sinn verwandt hätte, würde daraus nicht mit Sicherheit folgen, daß dies auch ihr ursprünglicher Sinn war[4]). In der orphischen Theologie dagegen kommt | jene Lehre allerdings vor, und überwiegende Gründe machen es wahrscheinlich, daß sie ihr nicht erst durch die Philosophen bekannt wurde. Mehrere Schriftsteller nennen zwar Pherekydes den ersten, der die Unsterblichkeit[5]) oder genauer die Seelenwanderung[6]) gelehrt habe; aber diese Angabe ist durch das Zeugnis eines Cicero und andrer späterer Gewährsmänner, bei dem Schweigen der älteren[1]), nicht bewiesen, und wenn wir auch als wahrscheinlich zugeben müssen, daß Pherekydes von der Seelenwanderung gesprochen hat[2]), so gründet sich doch die Behauptung, daß er dies zuerst getan habe, wohl nur auf den Umstand, daß man keine älteren Schriften kannte, die sie enthielten. Noch unsicherer ist die Annahme[3]), Pythagoras sei der erste gewesen, der sie aufbrachte. Heraklit setzt sie schon deutlich voraus (s. u.); Philolaos beruft sich für den Satz, daß die Seele zur Strafe an den Körper gefesselt und gleichsam darin begraben sei, ausdrücklich auf die alten Theologen und Wahrsager[4]), bei denen man nur an die Verfasser orphischer Schriften denken | kann[5]); Platon leitet denselben Satz aus den Mysterien und näher von den Orphikern her[6]), Pindar kennt neben den

---

[1] V. 480 ff. *ὄλβιος, ὃς τάδ᾽ ὕπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·*
ὃς δ᾽ ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ᾽ ἔμμορος, οὔποθ᾽ ὁμοίην
αἶσαν ἔχει, φθίμενός περ, ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

[2] M. s. die Nachweisungen bei Lobeck I, 69 ff.

[3] Hymn. in Cer. 486 ff.

[4] Aristeid. Eleusin. S. 421 Dind. Dasselbe bezeugt von den Dionysosmysterien, denen diese Darstellung vielleicht ursprünglich allein angehört, Aristoph. Frösche 145 ff. Platon Phaidon 69 C. Gorg. 493 A. Staat II, 363 C. 364 E (hier unter Berufung auf Schriften des Musaios und Orpheus), vgl. Diog. VI, 4.

[5] So Platon im Phaidon und Gorgias, weniger rein Sophokles in den Worten (bei Plut. aud. poët. c. 4, S. 21 F.) *ὡς τρισόλβιοι*
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δειχθέντες τέλη
μολῶσ᾽ ἐς ᾅδου· τοῖςδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖς δ᾽ ἄλλοισι πάντ᾽ ἐκεῖ κακά.

---

[1]) Thren. Fr. 137 Schroeder: *ὄλβιος, ὅστις ἰδὼν κεῖν᾽ εἶσ᾽ ὑπὸ χθόν᾽. οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.*

[2]) Denn die Worte können recht wohl auch uur das besagen: wer die Weihen erhalten hat, der betrachtet das Leben als ein Geschenk der Gottheit und den Tod als den Übergang zu einem glücklichen Zustand. Weniger natürlich scheint mir die Erklärung von Preller, Demeter und Pers. S. 236.

[3]) Ol. II, 68 ff. (75 ff. Schr.) Thren. Fr. 4 (fr. 133 Schr.); s. u. S. 59, 3.

[4]) Die Wiederbelebung der erstorbenen Natur im Frühling wird im Demeterkult als Rückkehr der Seelen aus der Unterwelt, die Erntezeit als Niedergang der Seelen betrachtet (s. Preller Dem. und Pers. 228 ff. griech. Mythol. I, 254. 483), und es wird dies nicht bloß auf die Pflanzenseelen, denen es zunächst gilt, bezogen, sondern die gleichen Zeiten sind es auch, in denen die abgeschiedenen Geister auf der Oberwelt erscheinen. Ein Anhänger der Metempsychose konnte diese Vorstellungen immerhin dahin deuten, daß die Menschenseelen aus der unsichtbaren Welt in die sichtbare eintreten und aus dieser in jene zurückkehren.

[5]) Cic. Tusc. I 38 und nach ihm Lactant. Institutt. VII 7. 8. Augustin c. Acad. III 37 (17). epist. 137, S. 407 B Maur.

[6]) Suidas *Φερεκύδης* (Vorsokr. II^3, 199, 31). Tatian c. Graec. c. 3. 25 (nach der einleuchtenden Verbesserung der Mauriner Ausgabe), vgl. Porph. antr. nymph. c. 31. Auf die Lehre von der Seelenwanderung bezieht Preller Rhein. Mus. IV, 388 nicht ohne Wahrscheinlichkeit auch das, was Orig. c. Cels. VI, S. 304 aus Pherekydes anführt, und Themist. Or. II, 38 a.

---

[1]) Eines Aristoxenos, Duris und Hermippos, so weit Diog. I 116 ff. VIII 1 ff. sie ausgezogen hat.

[2]) Vgl. S. 84 f.^{5}.

[3]) Maximus Tyr. XVI 2. Diog. VIII 14. Porph. V. Pyth. 10.

[4]) Fr. 14: *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τᾷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.*

[5]) Daß nämlich mit den Theologen und Wahrsagern ebensogut „Weise des Orients, Ägypter, Inder u. dgl. gemeint sein können“ (Schröder Pythag. u. die Inder 7), wird durch die Worte des Bruchstücks ausgeschlossen. Wenn Phil. von den alten Theologen im Präsens sagt, daß sie etwas bezeugen, so kann sich dies nur auf ihre Schriften beziehen (vgl. Bd. II 1 451^4). Sollen wir uns nun Philol. von hieroglyphischen oder Sanskritschriften umgeben vorstellen? Wir wissen ja aber auch aus Platon (Krat. 400 B f. s. folg. Anm. und S. 450, 4^5), daß sich das, was Philol. aus den Alten anführt, bei den Orphikern fand.

[6]) Krat. 400 C wird den Orphikern die Lehre zugeschrieben: *ὡς δίκην διδούσης* (in diesem Leben) *τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν.* (Wenn nämlich Hirzel S. 17 der Commentatt. Mommsen. hier die Worte *οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα* auswerfen will, so reicht seine Begründung dieser Vermutung hierfür nicht entfernt aus.) Gess. IX, 870 D nennt es Platon einen *λόγος*, den man in den *τελεταί* zu hören bekomme, daß Mörder nicht bloß im Hades gestraft werden, sondern auch nach ihrer Rückkehr ins Leben in derselben Weise umkommen wie die Opfer ihrer Verbrechen; ebenso führt Aristoteles Fr. 60 R. (aus dem Protreptikos) als Aussage der Weihepriester (*οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες*) an, *τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων.* Mit diesen *τελεταί* sind ohne Zweifel ebenso wie Rep. II, 364 E. Phaidon 69 C. Gorg. 493 A, vgl. Rep. 363 C,

Strafen und Belohnungen im Hades auch die Rückkehr der Seelen in die Menschenwelt 1); und daß er diese Lehre von den Pythago|reern und nicht vielmehr von den Orphikern entlehnt hat, ist aus äußeren und inneren Gründen unwahrschein-

---

die orphischen gemeint (vgl. Lobeck Aglaoph. II, 795 ff.). Ihnen wird auch angehören, was der Menon 81 A über die Seelenwanderung von Priestern gehört haben will, und was im Phaidon 62 B als ein *λόγος ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος* angeführt ist: daß die Menschen auf der Erde in einer Haft seien, der sie sich nicht eigenmächtig entziehen dürfen; denn dieser Satz läßt sich nur in dem gleichen Sinn deuten wie das, was Krat. 400 C und bei Philolaos als orphisch angeführt ist, und die eleusinischen *ἀπόῤῥητα* hätte auch Platon nicht in einer Schrift veröffentlichen können.

1) Pindars Eschatologie folgt keinem festen Typus (vgl. Preller Demeter und Persephone S. 239); während er anderwärts die gewöhnlichen Vorstellungen vom Hades vorträgt, heißt es Thren. Fr. 131 Schr. nach dem Tode des Leibes bleibe die Seele, die allein von den Göttern stamme, lebendig, und zwei Stellen kennen eine Seelenwanderung:

Thren. Fr. 133 Schr. bei Platon Menon 81 B:

οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος (ihrer eigenen Entrückung in den Hades)
δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχὰν πάλιν,
ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι
ἄνδρες αὔξοντ᾽· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

Ol. II, 75 ff. Schr. (nachdem der Strafen und Belohnungen im Hades erwähnt ist):

ὅσοι δ᾽ ἐτόλμασαν ἐςτρίς
ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχάν. ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν· ἔνθα μακάρων
νᾶσον ὠκεανίδες αὖραι περιπνέοισιν. Rätselhaft sind die vorangehenden VV. 63 ff. Schr.:

ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ᾽ αὐτίκ ἀπάλαμνοι φρένες
ποινὰς ἔτισαν, τὰ δ᾽ ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ
λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ. Daß hier von einer diesseitigen Bestrafung im Jenseits begangener Sünden gesprochen wird, nehme ich mit Lübbert De Pindaro I, 17 ff. an; aber diese Sünden mit ihm in der verfehlten Wahl der Lebenslose (Platon Rep. X, 617 D ff.) zu suchen, trage ich Dedenken. Denn die Wahl der Lebenslose begegnet uns nur bei Platon und hängt, wie er selbst 617 E. 618 B ff. 619 B ff. andeutet, mit seinen philosophischen Gedanken eng zusammen. Ich möchte daher die Stelle Pindars eher mit Empedokles Fr. 115, 3 f. (s. u. S. 806, 2 5) zusammenstellen, an den auch Diels Archiv II, 94 bei diesem Anlaß erinnert.

lich[1]. Auch Empedokles scheint aus der orphischen Lehre geschöpft zu haben[2], und Aristoteles führt aus den orphischen Gedichten | einen Satz an, welcher ohne Zweifel mit der von Platon erwähnten Überlieferung von der Wanderung der Seelen[3] zusammenhängt[4]. Wir können daher kaum bezweifeln, daß diese Überlieferung schon vor Pythagoras einen Teil der orphischen Mysterienlehre bildete. Den Orphikern ihrerseits wäre sie nach Herodot von Ägypten aus zugekommen[1]. Diese Annahme beruht jedoch ohne Zweifel entweder auf einer bloßen Vermutung Herodots oder auf einer noch wertloseren Behauptung ägyptischer Priester; als geschichtliches Zeugnis kann sie nicht in Betracht kommen[2]. Aber auch | das steht in Frage, ob das Dogma von der Seelenwanderung den Ägyptern überhaupt bekannt war. Denn in keiner national-ägyptischen Urkunde findet sich von ihm eine Spur: weder in den Gebeten des Totenbuchs noch in einer Inschrift oder einem ägyptischen Papyrus oder einer von den zahllosen bildlichen Darstellungen in den Grabkammern, soweit sie bis jetzt durchforscht sind. Wie wäre dies möglich, wenn jenes Dogma wirklich zu den Vorstellungen über das Leben nach dem Tode gehörte, die ebenso wie der ihnen entsprechende Totendienst einen so wichtigen, in das ganze Volksleben so tief eingreifenden Bestandteil der ägyptischen Religion bildeten? Und wie verträgt sich der Glaube, daß die Seelen nach dem Tode alle möglichen Leiber durchwandern, um nach 3000 Jahren wieder in einen menschlichen einzukehren, mit der peinlichen Sorgfalt, die man anwandte, um der Mumie und der unterirdischen Behausung des Verstorbenen eine ewige Dauer und ihm selbst die Nahrung und alles, dessen er sonst im Jenseits bedurfte, zu sichern? Es scheint daher, Herodots Angabe stamme aus einem Mißverständnis oder, was mir wahrscheinlicher ist, aus einer von ägyptischer Seite ausgegangenen Umdeutung[1]) des altägyptischen Glaubens, daß der Geist des Verstorbenen in beliebiger Gestalt zeitweise auf die Oberwelt zurückkehren und den Menschen erscheinen könne[2]). Diese Geistererscheinungen sind aber von einer dauernden Rückkehr in das Erdenleben wohl zu unterscheiden; wenn sie auch immerhin eine Analogie dafür darboten, die Herodots Gewährsmännern, wie wir diese sonst kennen, zur Gleichsetzung beider ausreichend erscheinen mochte[3]). Wie aber | die Griechen zu der Lehre von der Seelenwanderung gekommen sind, wenn sie ihnen nicht aus Ägypten zukam, darüber sind allerdings nach dem heutigen Stand unsres Wissens kaum Mutmaßungen möglich. Daß sie aus dem einzigen Land, in dem wir sie um jene Zeit nachweisen können, aus Indien, nach Griechenland gekommen sein sollte, ist nach allem, was uns über den mittelbaren sowohl als den unmittelbaren Verkehr der Hellenen mit den asiatischen Völkern bekannt ist, mehr als unwahrscheinlich. Auch der Vermutung, sie sei in der ausgebildeten Gestalt, in der sie uns seit dem siebenten und sechsten Jahrhundert begegnet, schon von den Vorfahren der Hellenen aus ihrer alten Heimat im mittleren Asien mitgebracht worden, steht der Umstand entgegen, daß sie den ältesten Denkmälern der indischen Literatur, den Hymnen des Rigveda, noch fremd ist[1]. Könnte sie sich aber nicht auf dem griechischen oder einem benachbarten Boden selbständig gebildet haben? Könnten nicht nachdenkende Köpfe in verschiedenen Völkern unabhängig von einander auf diese Vorstellung gekommen sein? Für unmöglich wird man dies selbst bei einem uns so auffallenden Glauben nicht erklären dürfen; denn wenn sich der Unsterblichkeitsglaube überhaupt aus dem natürlichen Wunsche, nicht zu sterben, erzeugt, so wird eine kühnere Phantasie gerade bei solchen, die von der sinnlichen Gegenwart noch nicht zu abstrahieren wissen, jenem Wunsch und diesem Glauben leicht die Gestalt geben, daß eine Rückkehr in das irdische Leben begehrt und gehofft | wird[2]. Noch leichter würde es sich aber allerdings erklären, wenn die allgemeine Voraussetzung jenes Glaubens, die Annahme, daß die Seelen bei der Geburt ebendaher kommen, wohin sie beim Tode gehen, in der Volksvorstellung bereits feststand; und daß dies bei den Griechen schon vor der Ausbildung der späteren Lehre von der Metempsychose der Fall war, ist um so glaublicher, da sich diese Annahme auch bei andern indogermanischen Völkern findet[3]. |

---

[1] Wenn Pindar schon in seiner Heimat mit ihr bekannt wurde, kann er sie nicht wohl von Pythagoreern haben, die es damals in Theben noch nicht gab (s. u. S. 335 f.^{5}), während diese Stadt ein alter Sitz dionysischer Kulte war. Indessen wäre es allerdings möglich, daß er sie (wie Diels vermutet, Arch. f. Gesch. d. Ph. II, 94) erst in Sizilien kennen lernte. Aber auch inhaltlich stimmt Pindars Aussage mit dem überein, was sich nach Prokl. in Tim. 330 B. Simpl. De caelo 377, 14 Heib. in einem orphischen Gedicht fand (Fr. 226 Ab.), und das *ἔνατον ἔτος* entspricht der delphischen Oktaeteris, während in der pythagoreischen Legende die Perioden der Palingenesie selbst für einen Weisen wie Pythagoras weit längere sind; vgl. Lübbert, De Pindaro (Bonn 1888 f.) I, 7 f. 13 f.

[2] Es läßt sich dies allerdings nicht mit voller Strenge beweisen, weil uns die Gestalt, die der Glaube an die Seelenwanderung bei den Orphikern und den Pythagoreern vor Empedokles hatte, hierfür nicht genau genug bekannt ist, und weil andrerseits die orphischen Fragmente, von denen man vermuten könnte, daß Emp. sie vor Augen gehabt habe, ohne Ausnahme für später und von ihm abhängig zu halten sind. Von Fr. 123, 10 ist dies schon S. 55, 1 gezeigt worden. Nicht anders verhält es sich aber wahrscheinlich auch mit Fr. 222. 223, welche O. Kern (De Orphei . . . Theog. 51) der ältesten orphischen Theogonie zuteilt. Proklos, dem wir diese Stücke verdanken (in Remp. S. 116 Schöll = II, 338 f. Kroll), gibt uns keine Bürgschaft für ihr Alter, und wenn sie, wie zu vermuten ist, der von ihm gebrauchten Theogonie entnommen sind, werden wir auch später noch finden, daß diese erst der alexandrinischen Zeit angehört; an sich selbst aber machen sie, namentlich Fr. 222 in seiner von Schöll berichtigten Fassung, weit eher den Eindruck, daß sie den S. 809, 1^5 vgl. 806, 2^5 angeführten empedokleischen Versen nachgebildet seien, als daß sie ihnen zum Vorbild gedient haben. Dagegen hat das, was oben aus Pindar Thren. Fr. 133 mitgeteilt ist, mit den S. 808, 7^5 angeführten Versen des Empedokles im Gedanken eine Verwandtschaft, die man sich am natürlichsten durch die Voraussetzung erklärt, die orphische Überlieferung sei ihre gemeinsame Quelle gewesen.

[3] Phaidon 70 C: *παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι* (sc. *αἱ ψυχαὶ*) *ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.*

[4] Vgl. S. 453, 2^5.

---

[1] II, 123: *ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτον δὲ καὶ τοῦτον τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.* Daß er nun bei den Älteren, die sich diese Lehre aneigneten, an die Orphiker denkt (über die Jüngeren S. 306, 2^{5}), erhellt aus c. 81: *τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι.* Diesen selbst aber sollte sie ohne Zweifel von Melampus her zugekommen sein; denn von ihm glaubt Her. (nach c. 49), er habe den ägyptischen Kultus des Dionysos d. h. des Osiris, der ihm durch Kadmos und dessen Begleiter bekannt geworden sei, in Griechenland eingeführt, wogegen er c. 53 andeutet, daß er die orphischen Gedichte für jünger halte als Homer und Hesiod. [Gruppe Gr. Myth. II 1032, 2 ist *οἱ μὲν πρότερον* nicht auf die Orphiker, sondern wahrscheinlich direkt auf Melampus zu beziehen; vgl. S. 306, 2^{5}.]

[2] Welchen Glauben ägyptische Aussagen dieser Art verdienen, erhellt schon aus S. 22, 2. 41, 1; daß Herodots Annahmen über Kadmos und Melampus seine eigenen Vermutungen sind, sagt er selbst II 49.

---

[1]) Deren Motiv das S. 22, 2 besprochene wäre.

[2]) Das Genauere über diese Vorstellungen und der Nachweis, daß die Seelenwanderung im orphisch-pythagoreischen Sinn der altägyptischen Theologie fremd war, findet sich bei L. v. Schröder (Pythag. u. die Inder, 1884, S. 8—22), der die Angabe Herodots zuerst eingehender geprüft hat, und den von ihm angeführten Ägyptologen, denen hier noch Ermann (Ägypten II, 413 ff.), E. Meyer (Gesch. d. alt. Ägypt. 83 ff. 197 f. 256 f. 377 f.) und Tannery (pour l'histoire de la science Hellène 183 nach Maspero) beigefügt seien.

[3]) Weniger wahrscheinlich ist mir, daß die von Herodot als ägyptisch überlieferte Lehre von der Seelenwanderung (wie Meyer S. 377 f. vermutet) sich in der späteren Zeit (d. h. der saitischen Dynastie, seit der Mitte des 7. Jahrh.) in Heliopolis oder sonst irgendwo aus den älteren Anschauungen herausgebildet hat. Möglich wäre es ja an sich schon; möglich allerdings in diesem Fall auch, daß sie in jener Zeit erst von Griechen nach Ägypten verpflanzt worden wäre. Allein Herodot denkt bei seiner Angabe offenbar nicht an ein Dogma, das erst im Laufe der Zeit in einem kleineren Kreise aufkam, sondern an den ursprünglichen Glauben des ägyptischen Volkes, wie dies schon aus ihrer engen Verbindung mit der Überlieferung von Isis und Osiris als den Beherrschern des Totenreichs und aus dem hervorgeht, was S. 74, 1 über die Zeit angeführt ist, in der nach Her. jener Glaube von den Ägyptern zu den Griechen gekommen sein soll.

---

[1] Wie Schröder a. a. O. S. 9 bemerkt.

[2] Wenn man sich unter der Seele ein luftartiges Wesen denkt, das im Körper wohne und ihn beim Tode wieder verlasse, wie dies die älteste Vorstellung auch bei den Griechen ist, so liegt die Frage sehr nahe, wo dieses Wesen herkomme und wo es hingehe; und für die Beantwortung dieser Frage beruhigt sich eine kindliche Phantasie am leichtesten bei der einfachen Vorstellung, daß es einen uns unsichtbaren Ort gebe, in dem die abgeschiedenen Seelen sich aufhalten, und aus dem die der Neugeborenen herkommen. Und wirklich ist nicht bloß der Glaube an ein Totenreich ganz allgemein, sondern auch die Vorstellung, daß die Seelen aus der Erdtiefe oder auch aus dem Himmel auf die Erde und in ihren Leib kommen, findet sich bei den verschiedensten Völkern. Dann war aber nur noch ein kleiner Schritt zu der Annahme, es könnten wohl auch die gleichen Seelen, die schon früher einen Leib bewohnt haben, später in einen neuen einziehen. [Daß die verschiedensten Völker der Erde diesen Schritt wirklich getan haben, weist Dieterich „Mutter Erde“ nach. Vgl. die folgende Anm.]

[3] Die thrakischen Geten hatten nach Herodot IV 94 f. den Glauben,

Wie es sich aber hiermit verhalten mag, so viel scheint jedenfalls sicher, daß bei den Griechen die Lehre von der Seelenwanderung nicht von den Philosophen zu den Priestern,

---

die Gestorbenen kämen zu dem Gott Zalmoxis oder Gebeïlezin, dem sie alle fünf Jahre durch ein eigentümliches Menschenopfer einen Boten mit Aufträgen an ihre verstorbenen Freunde sandten; daß freilich hiermit die Annahme einer Seelenwanderung verbunden war, läßt sich aus der Behauptung hellespontischer Griechen, Zalmoxis sei ein Schüler des Pythagoras, der den Unsterblichkeitsglauben zu den Thrakern gebracht habe, nicht abnehmen. Noch weniger beweist die Sitte eines andern thrakischen Stammes (Her. V, 4), die Geborenen zu bejammern, die Gestorbenen glücklich zu preisen, weil jene den Übeln des Lebens entgegengehen, denen diese entronnen seien. Den Galliern dagegen wird nicht bloß der Unsterblichkeitsglaube, sondern auch die Lehre von der Seelenwanderung zugeschrieben. Caesar B. Gall. VI 14: *in primis hoc volunt persuadere [Druides], non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios.* Diodor V 28 Schl.: *ἐνισχύει γὰρ παρ᾽ αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος, ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι᾽ ἐτῶν ὡρισμένων πάλιν βιοῦν, εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰσδυομένης*, weshalb manche, fügt Diodor bei, bei Bestattungen Briefe an ihre Angehörigen auf den Scheiterhaufen legen. Ähnlich Ammian. Marc. XV 9 Schl. Mag nun auch vielleicht in diesen Angaben und namentlich in der Diodors der gallische Glaube dem pythagoreischen etwas zu nahe gerückt sein, so läßt sich doch nicht annehmen, sie seien aus der Luft gegriffen; und weist die Bestellung von Briefen an die Verstorbenen auf die Vorstellung hin, daß diese in der nächsten Zeit nach dem Tode sich im Totenreich aufhalten, so schließt dies doch nicht aus, daß sie nach längerer oder kürzerer Zeit wieder in die Oberwelt zurückkehren und somit Cäsars Angabe im wesentlichen richtig ist. [Noch auffallendere Parallelen bieten die zuverlässigen Berichte von Missionären bei Max Müller Theosophy (vgl. S. 45, 2) S. 233 ff. über die Vorstellungen sogen. wilder Völker vom Jenseits, bei denen von irgendeinem geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Verkehr mit Griechenland keine Rede sein kann. Besonders kommen die eschatologischen Anschauungen der Haidas auf den Charlotteninseln an der Nordwestküste Amerikas der Seelenwanderungslehre der Griechen und der Inder sehr nahe. Nach ihrem Glauben nimmt der Herr des Todes von der guten Seele unmittelbar nach ihrem Ableben Besitz; in seinem Reiche wird sie in die Geheimnisse des Himmels eingeweiht, bis sie nach zwölfmonatiger Prüfung in der Gestalt ihres irdischen Körpers, aber in das reinste Licht gehüllt, dem Herrn des Lichtes dargestellt wird. Die schlechte Seele dagegen gelangt nach dem Tode in das Reich der Wolken, wo sie unaufhörlich gemartert wird und in beständiger Furcht lebt, in die Hölle geführt zu werden; denn sie ist der Besserung und somit auch der Erlösung unfähig. Doch gibt es auch Seelen, die im Reiche des Todes in 12 Monaten nicht völlig rein und heilig geworden sind; dann müssen sie zur Erde zurückkehren und werden von neuem geschaffen. In ihrem neuen Leben sind sie sondern von den Priestern zu den Philosophen gekommen ist. Indessen fragt es sich, ob man ihre philosophische Bedeutung in der älteren Zeit hoch anzuschlagen hat. Sie findet sich

---

der Vergeltung für die Missetaten ihres früheren Lebens unterworfen, und so muß die Reinigung ihrer Seele in aufeinanderfolgenden Wanderungen fortgesetzt werden, bis sie geeignet ist, in die Region des ewigen Lichtes einzutreten. Ebenso kommt auch vor, daß einzelne Seelen nach einem Aufenthalte von 12 Monaten im Reiche der Wolken nicht mehr schlecht genug für die Hölle sind. Auch sie werden zur Erde zurückgesandt, wo sie, in Tiere und Fische eingekörpert, große Qualen erleiden müssen. Hier liegen die Übereinstimmungen mit der Jenseitslehre Platons (im Phaidros) und zugleich, wie Müller dartut, mit der der Upanishads klar zutage; eine wesentliche Abweichung zeigt sich nur darin, daß nach der Anschauung dieser beiden auch die ganz verderbten Seelen immer noch eine Hoffnung auf schließliche Errettung haben dürfen. Auch in der sehr eigenartigen Unsterblichkeitslehre der Polynesier zeigt sich, wenn auch die Seelenwanderung nicht deutlich ausgesprochen wird, doch die Bekanntschaft mit der Vorstellung von Seelen, die in tierischen Körpern wohnen. — In derselben Richtung bewegen sich auch die Untersuchungen von Dieterich a. a. O. (S. 76, 2), der den Nachweis führt (s. besonders S. 28 ff.), daß bei vielen Völkern, die in keinem geschichtlichen Zusammenhange miteinander stehen können, die Erde als die Mutter der Menschen gilt, aus der die Menschenkinder zur irdischen Geburt kommen und daß, ebenfalls ohne geschichtlichen Zusammenhang, an verschiedenen Punkten der Erde die Sitte herrscht, kleine Kinder, die vor einem gewissen Alter gestorben sind, der Erde wiederzugeben, auch wenn sonst Verbrennung der Toten üblich ist; man erwartet eben in solchen Fällen ihre baldige Wiedergeburt aus dem Schoße der Erde. „Wenn irgendwo davon geredet werden kann, daß unter gleichen Bedingungen auch gleiches Resultat im religiösen Denken zu beobachten sei, so liegt es hier so, daß die Bedingungen menschlicher Denkfunktionen, soweit sie alle gleich gegeben sind, hier von dem absolut gleichen Problem zu einigen gleichen Lösungen führen mußten. Das ursprüngliche Denken kann sich eine Entstehung aus einem vorher nicht Vorhandenen, die für dies eben eine Entstehung aus dem Nichts wäre, nicht vorstellen. Jede Neuentstehung ist nur als eine lokale Übertragung zu fassen, als eine Metathese oder eine Metamorphose. Insofern ist nach solchem Denken das Leben, die „Seele" präexistent, und die „Seelenwanderung" ist eine Anschauungsform ursprünglichen Denkens. Wie die Seele aus der Erde kommt, zur Erde geht, um von da neu zur Geburt auszugehen und so immer weiter, das ist der Kreislauf der Geburten (*κύκλος γενέσεων*), der tatsächlich dem primitiven Denken angehört." — Diesen Ausführungen liegt die in der neuesten Zeit weitverbreitete Annahme (s. besonders Frazer „The goulden bough", das jetzt [1911/12] in 3. Aufl. erscheint) zugrunde. Daß auffällige Übereinstimmungen zwischen den religiösen Vorstellungen verschiedener weit voneinander entfernter Völker aus einer gemeinsamen menschlichen Anlage zu erklären sind, allerdings bei Pythagoras und seiner Schule, der sich hierin Empedokles anschließt; von einem höheren Leben nach dem Tode redet auch Heraklit. Aber keiner von diesen Philosophen hat jene Lehre mit seinen wissenschaftlichen Annahmen in eine solche Verbindung gebracht, daß sie zu einem wesentlichen Bestandteil seines philosophischen Systems würde, sondern bei ihnen allen geht sie als ein für sich stehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie her, und niemand würde in dieser eine Lücke finden, wenn sie fehlte. Erst bei Platon wird der Unsterblichkeitsglaube philosophisch begründet, von ihm wird sich aber auch schwer behaupten lassen, daß ihm dieser Glaube ohne die Mythen, die er für ihn verwendet, unmöglich gewesen wäre.

Nach allen diesen Erörterungen werden wir der Mysterienreligion kaum eine größere Wichtigkeit für die Entstehung der griechischen Philosophie beilegen können als der öffentlichen. Die Naturanschauungen, die in den Mysterien niedergelegt waren, mochten dem Denken eine Anregung geben, der Gedanke, daß alle Menschen der religiösen Weihe und Reinigung bedürftig seien, mochte zu tieferen Betrachtungen über die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen veranlassen; aber da eine wissenschaftliche Belehrung bei den Handlungen und Erzählungen des mystischen Kultus ursprünglich nicht beabsichtigt war, so setzte jede philosophische Auslegung den philosophischen Standpunkt des Auslegers schon voraus, und da die Mysterienlehren doch am Ende nur aus allgemeinen, jedem zugänglichen Wahrnehmungen und Erfahrungen geflossen waren, so konnten hundert andre Dinge der | Philosopie im wesentlichen denselben Dienst leisten wie jene. Der Wechsel der Naturzustände, der Übergang vom Tode zum

---

die mit Notwendigkeit suf einer bestimmten Entwicklungsstufe keine andern als die tatsächlich vorhandenen Vorstellungeu hervorbringen konnte. An dieser sogen. ethnographischen oder anthropologischen Methode übt Gruppe in Bursians J.-B. CXXVII (Suppl.-Bd. 1907) 37 ff. eine eingehende Kritik, die einzelnen ihrer Vertreter gegenüber gewiß berechtigt ist; alles in allem genommen aber scheint jene Methode doch auf etwas sicherer Grundlage zu ruhen als die neuerdings aufgestellte Hypothese eines Zusammenhanges aller Kultur auf der Erde, zu der G. offenbar hinneigt, obwohl er zugibt, daß sie jetzt noch nicht zu erweisen sei.]

Leben und vom Leben zum Tode brauchte der Wissenschaft nicht erst durch den Mythos von Kore und Demeter bekannt zu werden, er lag der täglichen Anschauung offen; die Forderung sittlicher Reinheit, die Vorzüge der Frömmigkeit und der Tugend brauchten nicht erst aus den grellen Schilderungen der Weihepriester über das Glück der Geweihten und das Elend der Ungeweihten herausgedeutet zu werden, sie waren in dem sittlichen Bewußtsein der Griechen unmittelbar enthalten. Bedeutungslos sind die Mysterien trotzdem, wie dies auch aus unsrer bisherigen Erörterung hervorgeht, für die Philosophie nicht; aber ihre Bedeutung ist nicht so groß und ihr Einfluß kein so unmittelbarer, als man häufig geglaubt hat.

[Das in diesem Abschnitt entworfene Bild von der öffentlichen Religion und dem Mysterienglauben sowie von dem Verhältnis beider zur Philosophie des griechischen Volkes entspricht im wesentlichen der Auffassung, die um die Mitte des vorigen Jahrhunderts und weiter bis in die achtziger Jahre hinein die herrschende war. Man darf diese Ausführungen nicht einfach vom heutigen Standpunkte der Forschung aus als veraltet oder gar als völlig verfehlt bezeichnen; sie enthalten vielmehr eine freilich auf dem Boden des seitdem mehr und mehr überwundenen strengen Klassizismus stehende und demgemäß hier und da zu stark idealisierende, in ihren Hauptzügen aber doch auch jetzt noch zutreffende Schilderung der griechischen Religion in der Gestalt, die ihr Homer und Hesiod gegeben hatten, und die auch weiterhin lange Zeit in den aufgeklärten Schichten der Nation und der vorwiegend in diesen Kreisen gepflegten und für sie bestimmten Literatur maßgebend blieb. Darüber allerdings kann heutzutage kein Zweifel mehr obwalten, daß Zeller uns nur die am meisten in die Augen fallende und glänzendste Seite der religiösen Entwicklung der Griechen vorführt, die dahinter liegende Kehrseite dagegen im Dunkel liegen läßt; oder, um ein noch treffenderes Bild Sam Wides (s. u.) zu gebrauchen: von den zwei großen Hauptströmungen in der griechischen Religion sehen wir bei Z. nur die durch die aristokratische Kultur der homerischen Zeit geschaffene Oberströmung sich machtvoll entfalten, während die gleichfalls starke und mächtige Unterströmung einer vorhomerischen, uralten und volkstümlichen Kultur unbeachtet gelassen wird. Aber es wäre unbillig, Z. aus dieser Einseitigkeit einen Vorwurf zu machen; denn jene ursprünglichere Gestalt der Religion mit ihrem primitiven Seelenkult, ihrer Verlebendigung der Naturgegenstände, ihrem Fetischglauben usw. ist erst durch die Gräberfunde aus der kretisch-mykenischen Periode bezeugt und aus den Rudimenten erschlossen worden, die man neuerdings hier und da bei Homer und vor allem in den zahlreichen Mitteilungen späterer Schriftsteller über lokale Kulte und Sagen entdeckt hat. Ihr Vorhandensein hat zum ersten Male E. Rohde in seiner „Psyche" nachgewiesen, deren erste Auflage 1894, also zwei Jahre nach der zweiten Auflage dieses Teils der „Griechischen Philosophie", erschienen ist[1].

Wie von diesem Sachverhalt, so wußte Z. auch noch nichts und konnte noch nichts wissen von dem Umfange und der Bedeutung jener gewaltigen mystisch-kathartischen Bewegung, die aus den Tiefen der alten und auch in der homerischen Zeit im stillen fortlebenden „Bauernreligion" im 7. Jahrhundert zur Oberfläche emporwirbelte. Indem der neue, aus Thrakien eingeführte orgiastische Kultus mit der einheimischen Verehrung der chthonischen Gottheiten verschmolz und sich besonders an den Namen des Dionysos knüpfte, entstand jener wilde Taumel bacchantischer Begeisterung, der Hellas und Vorderasien durchbrauste und der Sehnsucht der Massen nach Erlösung von den Hemmnissen und Leiden des irdischen Daseins entgegenkam. Im Zustande der Verzückung schien der Mensch gottähnlich zu werden, ja sich mit der Gottheit selbst zu vereinigen. Dies war der rechte Nährboden für jene wandernden Propheten, Reinigungspriester und Wundermänner, deren Wirksamkeit sich vom Ausgange des 7. Jahrhunderts bis tief in das 5. hinein erstreckte. Für uns erkennbar steht nahe dem Eingange (um 600) Epimenides (s. S. 87 f.5)) und am Ausgange Empedokles (um 450)1)). Verwandt mit der dionysischen Religion und von demselben Erlösungsbedürfnis erfüllt ist die orphische Bewegung, deren erstes Auftreten kaum später — freilich auch wohl nicht viel früher — als um die Mitte des 6. Jahrhunderts gesetzt werden darf, da wahrscheinlich schon Pythagoras orphische Gemeinden in Kroton und andern Städten Unteritaliens vorfand und Mitglieder einer solchen Gemeinschaft, die als Urheber orphischer Gedichte galten, an den Hof der Peisistratiden berufen wurden2)). Diese Richtung, deren Anhänger sich in privaten Genossenschaften zusammenschlossen3)), unterscheidet sich von den eigentlichen Religionsgenossenschaften und insbesondere auch von der der Mysten zu Eleusis dadurch, daß sie mit einer bestimmten, in dichterische Form gekleideten Lehre, mit einer Art religiöser Dogmatik auftrat. Daß es eine altorphische, bis ins 6. Jahrhundert hinaufreichende Theogonie gab, deren Inhalt kosmologische Gedanken in mythischem Gewande bildeten, darf als wahrscheinlich bezeichnet werden, gleichviel, wie man über das Alter der sogenannten rhapsodischen Theogonie (s. u. S. 88 ff.5)) denkt, und ohne Zweifel haben die Orphiker frühzeitig auch eine Seelenlehre ausgebildet, nach der die an den Körper gefesselte Seele sich von dem Jammer des irdischen Daseins durch Weihen, Reinigungen und allerlei

---

[1] [Die 4. Aufl. der „Psyche" in zwei Bänden 1907. Da mir eine der späteren Auflagen nicht zur Hand ist, so zitiere ich im folgenden meistenseils nach der 1. Auflage. Vgl. auch Rohde, Die Religion d. Gr. (1895) = Kl. Schr. II, 314 ff. An Rohdes Anschauungen knüpfte zwei Jahre später Th. Gomperz, Griech. Denker I (1896; 3. Aufl. 1911) an (S. 12 ff. [3]) und eröffnete zum Teil neue Perspektiven (vgl. auch S. 200 f. die geistvollen Ausführungen über „die Rauch- und die Hauchseele" bei Homer und bei Empedokles). Vortrefflich zusammengefaßt sind die wesentlichen Züge der primitiven Religion der Griechen und ihr Verhältnis zum homerischen Götterglauben bei Sam Wide, Griech. u. röm. Religion in Gerckens und Nordens Einl. in d. Altertumsw. II (1910) S. 191 ff.]

---

1) [Vgl. Diels Parmen. 11 ff. Rohde Ps.^{1} 327—394, besonders 379 ff.]

2) [S. Rohde Ps.^{1} 398 ff. Wenn wirklich, wie man vermutet hat, die *Διὸς ἀπάτη* in Il. Ξ aus einer orphischen Theogonie stammt, so müßte man mit Gruppe „Orpheus“ in Roschers Lex. III, 1123 f. die Anfänge der Orphik bis ins 7. Jahrhundert hinaufrücken.]

3) [Vielleicht hat Gruppe a. a. O. 1105 ff. recht, wenn er behauptet, daß die Orphiker nicht eine Sekte oder einen Orden nach der Weise der Pythagoreer, sondern an verschiedenen Orten Vereinigungen in der Form von Kultgenossenschaften (*θίασοι*) gebildet hätten. Doch scheint mir der Streit hierüber, da er doch mehr die Form als die Sache trifft, von keiner großen Bedeutung zu sein. Je weitere Verbreitung die Lehren einzelner derartiger Gemeinschaften über ihren ursprünglichen Kreis hinaus fanden, desto enger mußte sich auch ein gemeinsames Band um die verschiedenen örtlichen Genossenschaften schlingen.]

asketische Übungen freizumachen vermag und nach dem Tode von Sünde und Schuld in einer Reihe von Wiedergeburten geläutert wird, bis der *κύκλος γενέσεως* sich schließt und die völlig gereinigte Seele sich wieder mit dem Göttlichen vereinigt, aus dem sie ursprünglich stammt.

Daß die ältesten Philosophen von dieser weite Kreise ziehenden orphisch-dionysischen Bewegung nicht unberührt blieben, scheint auf der Hand zu liegen und wird auch von Z. nicht bestritten. Aber den Versuchen, die schon damals von einzelnen Forschern, besonders von O. Kern, gemacht worden waren, auch in den Lehren vorsokratischer Denker eine weitgehende Abhängigkeit von orphischen Einflüssen nachzuweisen, stand Z. skeptisch, vielleicht allzu skeptisch, gegenüber. Man muß jedoch auch hier bedenken, daß Kerns Vermutungen gegenüber auch andre Beurteiler wie Diels Parmen. 11 zur Vorsicht gemahnt haben, und daß Rohde Psyche^1 406 ff., ^{2} erklärt, soweit wirklich eine Übereinstimmung zwischen den „Rhapsodien“ und Pherekydes, Heraklit, Parmenides, Empedokles in Inhalt oder Form stattfinde, der Dichter der Rhapsodien, der ältere Überlieferung äußerlich zusammenfaßte, der Schuldner, nicht der Gläubiger sei1). Auch Dieterich Nekyia (1893) S. 74, 5 hält die Einwirkung orphischer Literatur auf die älteren Philosophen für ganz problematisch; so seien z. B. Entlehnungen der Orphiker aus Heraklit bei der Art unsrer Zeugnisse viel wahrscheinlicher als der umgekehrte Fall; und Ed. Meyer, der in der Gesch. des Altertums II (1893), 727 ff. die Bedeutung der Mysterientheologie und namentlich der Orphik für die geistige Entwicklung des 6. und 5. Jahrhunderts, insbesondre für die ionische Naturphilosophie (beide Richtungen sind nach ihm auf demselben Boden erwachsen) scharf betont und mit Kern eine starke Einwirkung der orphischen Lehre auf Xenophanes, Pythagoras und Heraklit ebenso wie auf Pherekydes, Pindar und Aischylos annimmt, verkennt doch nicht, daß die Orphik mit den Anfängen der Philosophie in Wechselwirkung stand, und bemerkt am Schlusse seiner Betrachtung, daß die Naturphilosophie

---

1) [Ps. ^{2}II 241 f. hält Rohde gegen die inzwischen von Gomperz Griech. Denker I^1 430 f. = I^3 427 erhobenen Einwendungen seine Auffassung aufrecht. Vgl. Bursian J.-B. CXII (1902 133 u. 152.]

mehr und mehr dem streng religiösen Charakter der Orphik schroff entgegentrat und sie in langem Ringen zu Boden warf. Selbst Joël, der in seiner Abhandlung „Über den Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ (1903, 2. Aufl. 1906), fast bei allen Vorsokratikern tiefere Zusammenhänge mit der Mystik aufspürt, begegnet andrerseits (S. 84 f.[1]) den Bestrebungen, die orphischen Einflüsse in der Naturphilosophie zu verfolgen, mit Mißtrauen; die älteren Philosophen scheinen ihm gewissermaßen selber Orphiker und jedenfalls viel zu sehr eines Geistes mit den Orphikern zu sein, um ihrer Einflüsse zu bedürfen, „die gewiß oft vorhanden, aber gegenseitig sind und öfter noch vielmehr sich als natürliche Übereinstimmungen gleichgerichteter Geister erklären“. Von namhaften Forschern hat sich meines Wissens nur Dümmler eng an Kern angeschlossen, ja er ist zum Teil noch über ihn hinausgegangen. So nimmt er Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII (1894) 148 ff. nicht nur mit Kern an, daß Empedokles seine vier Elemente aus Orph. Fr. 123 Abel entnommen habe (vgl. dazu S. 67, 3), sondern glaubt auch in der phantastischen Erzählung desselben Fragments von der Verschlingung des Phanes durch Zeus eine unzweifelhaft altertümliche, in ein mythologisches Gewand gekleidete Schilderung eines bestimmten Weltzustandes zu erblicken, welcher der anaximandrischen Rückkehr ins ἄπειρον oder dem heraklitischen Weltbrand oder dem Sphairos des Empedokles entspricht; unmittelbar gegen diese Darstellung richte sich Xenophanes Fr. 24. Dieser orphische Versuch, zwischen Hylozoismus und Volksglauben zu vermitteln, fällt nach Dümmler spätestens ins 6. Jahrhundert. Der ganzen Argumentation liegt die petitio principii zugrunde, daß die orphischen Fragmente in ihrer überlieferten Fassung zum größten Teile älteren Ursprungs seien[1]. Dasselbe unkritische Verfahren begegnet uns auch in den neuerdings veröffentlichten Studien Dörflers, der auf diesem Wege die Lehren des Thales und Anaximenes sowie der Eleaten in ihren wesentlichen Bestandteilen aus der Orphik ableitet und dabei sogar Parmenides nicht nur in der Einleitung seines Gedichtes und in seiner Δόξα, die ja in der Tat orphische Anklänge enthalten, sondern auch in seiner Ἀλήθεια mit ihrer ausgesprochen rationalistischen

---

[1] [Vgl. Bursian J.-B. Bd. CXII (1902. I) 164 f.]

Seinslehre aus der gleichen Quelle schöpfen läßt[1]). Es genügt nicht, die offenbar neuplatonisch gefärbten orphischen Fragmente aus der auf sehr unzulänglicher Quellenkritik beruhenden Sammlung ABELS auszusondern, sondern es müssen auch nach dem Muster von DIELS (Vors. II³ 167 ff.) die altbezeugten d. h. aus vorplatonischer Zeit stammenden Bestandteile aus der Masse des Überlieferten herausgeschält, und es muß ebenso auch unter diesen zwischen der ältesten, die wohl schon ans Ende des 7. Jahrhunderts zu setzen ist (S. 88 ff.), und jüngeren unterschieden werden. Freilich wird man in vielen Fällen über das Zeitverhältnis zwischen einem orphischen Fragment und dem Ausspruch eines Philosophen zu keinem sicheren Urteile gelangen können und muß sich dann eben mit einem „non liquet“ bescheiden. Beispiele dieser Art werden uns im folgenden mehrfach begegnen. Jedenfalls ist in der Frage nach dem Verhältnis der vorsokratischen Philosophie zur einheimischen Mystik und Religion nicht minder als in der nach ihren Beziehungen zum Orient dringend vor dem Beschreiten eines Weges zu warnen, der die Forschung von den klaren Richtlinien kritischer Besonnenheit, die ihr Z. gewiesen hat, weit abzuführen droht[2]).

Die Vertreter der Ansicht, daß die Grenzen zwischen den alten Theologen und den Philosophen durchaus schwankend seien und die vorsokratischen Physiker in engster Beziehung zur Religion und zur Mystik gestanden hätten, haben ganz besonders daran Anstoß genommen, daß nach Z. den religiösen Anschauungen der alten Philosophen keine größere Wichtigkeit für die Entstehung der griechischen Philosophie beizulegen sei. In der Bekämpfung dieses Standpunktes begegnen sich sonst in ihrer ganzen Auffassung so verschiedene Männer wie

---

1) [S. die beiden Programmabhandlungen: „Die Eleaten und die Orphiker“ (1911) und „Zur Urstofflehre des Anaximenes“ (1912) sowie den Aufsatz „Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales“ im Arch. f. d. Gesch. d. Philos. XXV (1912) S. 305 ff.]

2) [Vgl. meine Besprechung der ersten der genannten Arbeiten DÖRFLERS Berl. philol. Wochenschr. 1912, 1433 ff. sowie D.'s „Entgegnung“ und mein „Schlußwort“ ebd. 1913, 94 ff. — Anzuerkennen ist, daß D. in diesen drei Abhandlungen eine große Zahl von Parallelen zwischen den ältesten Philosophen und den Orphikern aufgezeigt hat; aber zur Entscheidung der Frage nach der Abhängigkeit der einen von der andern bedarf dieses Material erst einer sorgfältigen kritischen Sichtung.]

F. A. Lange (Gesch. d. Materialismus S. 127) und Willmann (Gesch. d. Idealismus; vgl. o. S. 46 ff.). Ausführlich sucht Uphues in seiner Besprechung des Willmannschen Buches (s. o. S. 49, 1) Zellers Auffassung als einseitig und unzulänglich darzutun, ja ihn des Widerspruches zu überführen mit seinen eigenen Ausführungen über das Wesen der Religion und der Philosophie, die sich an verschiedenen Stellen des 1. Bandes der „Griechischen Philosophie“ finden sollen[1]). In ähnlichem Sinne äußert sich Joël a. a. O. in dem Abschnitt über die mystische Religiosität bei den vorsokratischen Naturphilosophen (S. 70 ff.). Er wirft Z. vor, daß er Religion und Philosophie als fremde Mächte einander gegenüberstelle und hauptsächlich nur einen negativen Einfluß der Religion auf die Philosophie gelten lasse und auch die Bedeutung der Mysterienreligion für die letztere kaum höher als die der öffentlichen Religion anschlage. Insbesondere wendet er sich gegen Zellers strenge Scheidung der philosophischen von den religiösen Lehren bei Pythagoras, den Eleaten, Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit und gegen seine Leugnung jedes Zusammenhangs zwischen beiden

---

[1] [Auf Uphues' Beweisführung kann hier nicht näher eingegangen werden. Bemerkt sei nur, daß der Vorwurf der Inkonsequenz, den er Z. macht, nicht zu Recht besteht. Z. erkennt den mittelbaren Einfluß, den die Religion und die Mystik auf die Entwicklung der ältesten griechischen Philosophie ausgeübt haben, durchaus an; er leugnet nur, daß das philosophische Denken und Forschen der Vorsokratiker in unmittelbarer und wesentlicher Abhängigkeit von jenen Faktoren gestanden habe. Verfehlt scheint mir auch, was U. gegen Z. über Platons und Aristoteles' Stellung zur religiösen Überlieferung bemerkt. Er findet es merkwürdig, daß Z. (S. 23 o.) gewisse Stellen ganz übergeht, an denen beide, wie er glaubt, ihre philosophischen Ansichten auf eine Überlieferung der Urzeit zurückführen. Was Platon betrifft, so beruft er sich mit Willmann auf Phileb. 16 C ff. Politik. 271 B ff. Phaidr. 274 C ff. Legg. 713 C ff., Stellen, die beweisen sollen, daß Pl. wirklich an eine Uroffenbarung und an ein goldenes Zeitalter geglaubt habe. Aber sie tragen alle einen mythischen Charakter und beweisen für Platons philosophische Überzeugung so wenig wie die vielbesprochene Stelle Tim. 40 D f., in der auch U. abweichend von Willmann und in Übereinstimmung mit den meisten Forschern kein ernsthaftes Zeugnis für den religiösen Glauben des Autors erblickt. Auch aus Aristot. Metaph. Λ 8, 1074 b 1 ff. durfte U. meines Erachtens nicht schließen, daß dieser Philosoph an eine göttliche Offenbarung über die Gottähnlichkeit der Gestirne geglaubt habe, da ihm ja ebenso wie Platon die Gestirne selbst als die einzig wahrhaften göttlichen Wesen galten. Vgl. Bonitz zu der angef. St.]

Gebieten in ihren Systemen. Nach Z. sei das religiöse Element bei diesen Philosophen teils nicht vorhanden oder ungenügend bezeugt, und wo es vorhanden und sicher bezeugt sei, stehe es unvermittelt, ja zum Teil widerspruchsvoll neben dem philosophischen; in jedem Falle bleibe es ein Fremdes, das nicht organisch mit dem Philosophischen verbunden sei. Damit hat Joël Zellers Standpunkt vollkommen richtig wiedergegeben; aber daß diese Auffassung falsch sei, hat er nicht erwiesen oder vielmehr überhaupt nicht zu erweisen versucht; wenn er am Schlusse seines Angriffs gegen Z. fragt, ob denn gerade die ersten Philosophen schon so „zweiköpfig kompliziert" (so!) gewesen sein sollen, daß Glauben und Wissen in ihnen geschieden waren, so wird damit objektiv nicht das geringste bewiesen. Z. hat doch diese Widersprüche, die er zwischen den religiösen und den philosophischen Bestandteilen in den Lehren des Pythagoras, Heraklit und Empedokles hervorhebt (in Parmenides' Seinslehre, bei Zenon, Melissos, Demokrit und trotz seines Nus auch bei Anaxagoras tritt das Religiöse entweder ganz in den Hintergrund oder spielt doch nur eine sehr nebensächliche Rolle), sich nicht aus den Fingern gesogen, sondern aus der Überlieferung heraus wohl begründet, und bis jetzt wenigstens können die Versuche, die einzelne Forscher gemacht haben, solche Widersprüche und den tiefen Gegensatz zwischen Rationalismus und Mystizismus, der sich in ihnen spiegelt, zu beseitigen, nicht als gelungen angesehen werden. Ein Mann wie Rohde, der doch gewiß für die Bedeutung der Mystik im griechischen Geistesleben das vollste Verständnis hatte, betont, wie wir später sehen werden, den Gegensatz der beiden Richtungen bei Pythagoras und namentlich bei Empedokles fast noch schärfer als Z. Auch Gomperz bezeichnet S. 201 f.^{3} diesen Zwiespalt bei Empedokles als offenkundig und bestreitet sein Vorhandensein auch bei den Pythagoreern nicht (S. 88 f.^{3}), wenn er ihn auch hier psychologisch zu erklären und zu überbrücken sucht. Und was Heraklit betrifft, so hat ihm Rohde, wie schon vor ihm Patin und nach ihm noch manche andre Gelehrte, allerdings den Unsterblichkeitsglauben, der in einzelnen seiner Fragmente ausgedrückt zu sein scheint, als mit seiner Grundlehre in allzu auffälligem Widerspruche stehend abgestritten, aber doch nur, um im vollen Gegensatze zu Uphues und Joël gerade das Rationelle in seinem System dem Mystischen gegenüber stärker hervortreten zu lassen. In Wahrheit jedoch darf man jene Bruchstücke bei ungezwungener Interpretation nur im Sinne des Unsterblichkeitsglaubens auffassen, und so liegt auch hier ein nicht wegzudeutender Widerspruch vor[1]).

Eine andre Frage ist, ob, was übrigens Z. selbst gar nicht behauptet, Pythagoras, Empedokles und Heraklit ihre religiösen Anschauungen selbst nur als ein unwesentliches Beiwerk neben ihren philosophischen und wissenschaftlichen Lehren empfunden haben, und ob sie sich des klaffenden Gegensatzes, in dem sie zu den letzteren stehen, voll bewußt geworden sind; aber darüber wird sich kaum etwas Sicheres sagen lassen, da wir von dem Innenleben dieser alten Philosophen keinerlei Kenntnis haben. Zuzugeben dagegen ist, daß auf einzelne Vorsokratiker wie auf Anaximander, Xenophanes, Parmenides in seiner *Δόξα* sowie auf Heraklit der Einfluß der Orphik und überhaupt der Mystik größer gewesen ist, als Z. angenommen hat und nach dem Stande der damaligen Forschung annehmen konnte.]

3. Fortsetzung. Das sittliche Leben, die bürgerlichen und staatlichen Zustände, die Dichtung.

Der Idealität des griechischen Glaubens entspricht die Freiheit und Schönheit des griechischen Lebens, und man kann keine von beiden Eigentümlichkeiten, streng genommen, als Grund oder als Folge der andern betrachten, sondern beide haben sich Hand in Hand, sich gegenseitig fördernd und tragend, aus derselben Anlage und durch die gleiche Gunst der Verhältnisse entwickelt. Wie der Grieche in seinen Göttern die natürliche und sittliche Weltordnung verehrt, ohne doch darum ihnen gegenüber auf seinen eigenen Wert und seine Freiheit zu verzichten, so steht auch die griechische Sittlichkeit in der glücklichen Mitte zwischen der gesetzlosen Ungebundenheit wilder und halbwilder Stämme und dem sklavenhaften Gehorsam, der die Völkermassen des Orients einem fremden Willen, einem weltlichen und geistlichen Despotismus unterwirft. Ein kräftiges Freiheitsgefühl und dabei eine seltene Empfänglichkeit für Maß, Form und Ordnung, ein lebhafter Sinn für Gemeinsamkeit des Seins und Handelns, ein Geselligkeitstrieb, der es dem einzelnem zum Bedürfnis macht, an andre sich anzuschließen, dem Gemeinwillen sich unterzuordnen, der Überlieferung seiner Familie und seines Ge | meinwesens zu folgen — diese dem Hellenen so natürlichen Eigenschaften erzeugten in dem beschränkten Umfang der griechischen Staaten ein so reiches, freies und harmonisches Leben, wie es kein andres Volk des Altertums aufzuweisen hat. Selbst die Beschränktheit, in der sich seine sittlichen Anschauungen bewegten, mußte dem Griechen die Erreichung dieses Ziels wesentlich erleichtern. Da sich der Einzelne hier nur als Bürger dieses Staates frei und vom Rechte geschützt weiß, und da er ebenso sein Verhältnis zu andern nach ihrem Verhältnis zu dem Staate bestimmt, dem er angehört, so ist jedem seine Aufgabe von Anfang an klar vorgezeichnet: die Behauptung und Erweiterung seiner bürgerlichen Stellung, die Erfüllung seiner Bürgerpflichten, die Arbeit für die Freiheit und Größe seines Volkes, der Gehorsam gegen die Gesetze, dies ist das einfache, dem Griechen fest vorgesteckte Ziel, in dessen Verfolgung er um so weniger gestört wird, je weniger sein Blick und sein Streben über die Grenzen seiner Heimat hinausschweift, je ferner ihm der Gedanke liegt, die Norm seines Handelns anderswo zu suchen als im Gesetz und in der Sitte seiner Stadt, je entbehrlicher ihm alle jene Reflexionen sind, durch die der moderne Mensch einerseits sein Einzelinteresse und sein natürliches Recht mit dem Vorteil und den Gesetzen des Gemeinwesens, andrerseits seinen Patriotismus mit den Anforderungen einer kosmopolitischen Religion und Moral ins Gleichgewicht zu bringen sich abmüht. Wir werden eine so beschränkte Auffassung der sittlichen Aufgaben allerdings nicht für das Höchste halten können, wir werden uns nicht verbergen, wie eng die Zersplitterung Griechenlands, die verzehrende Unruhe seiner Bürgerkriege und Parteikämpfe, um von der Sklaverei und der vernachlässigten Erziehung des weiblichen Geschlechts nicht zu reden, mit dieser Beschränktheit zusammenhängt; aber wir werden unsre Augen deshalb vor der Tatsache nicht verschließeu, daß diesem Boden und diesen Voraussetzungen eine Freiheit und Bildung entsprungen ist, mit der das hellenische Volk einzig in der Geschichte dasteht. Wie wesentlich auch die Philosophie in der Freiheit und Ordnung des griechischen Staatslebens wurzelt, liegt am Tage. Eine unmittelbare Verbindung beider fand allerdings | nicht statt. Die Wissenschaft war in Griechenland immer Privatsache der einzelnen; die Staaten kümmerten sich um sie nur, sofern sie gegen staats- und sittengefährliche Lehren einschritten; eine positive Förderung und Unterstützung dagegen wurde ihr von Städten und Fürsten erst spät, nachdem sie den Höhepunkt ihrer Entwicklung längst überschritten hatte, zuteil. Ebensowenig war die öffentliche Erziehung auf Philosophie oder überhaupt auf Wissenschaft berechnet. Selbst in Athen enthielt sie noch zur Zeit des Perikles kaum die ersten Anfangsgründe von dem, was wir eine wissenschaftliche Bildung nennen. Lesen und Schreiben und notdürftiges Rechnen, das war alles; von einem Unterricht in Sprachen, Mathematik, Naturkunde, Geschichte usw. war nicht die Rede. Erst die Philosophen selbst, zunächst die Sophisten, gaben Anlaß, daß einzelne einen weitergehenden Unterricht suchten, der sich aber meist einseitig auf die Redekunst beschränkte. Die herkömmliche Erziehung bestand neben jenen elementarischen Fertigkeiten nur in der Musik und Gymnastik, und auch bei der Musik handelte es sich zunächst nicht um Verstandesbildung, sondern um Kenntnis der homerischen und hesiodischen Gedichte, der beliebtesten Lieder, des Gesangs, des Saitenspiels und des Tanzes. Aber diese Erziehung bildete ganze, tüchtige Menschen, und die nachfolgende Übung des öffentlichen Lebens erzeugte ein Selbstvertrauen und forderte eine Anspannung aller Kräfte, eine scharfe Beobachtung und verständige Beurteilung der Personen und der Verhältnisse, überhaupt eine Tatkraft und Lebensklugkeit, die notwendig auch für die Wissenschaft bedeutende Früchte tragen mußte, sobald das wissenschaftliche Bedürfnis erwacht war. Daß es aber erwachte, dies konnte um so weniger ausbleiben, da einerseits die Ausbildung der sittlichen und politischen Reflexion bei der harmonischen Vielseitigkeit des griechischen Wesens eine entsprechende Entwicklung des theoretischen Denkens naturgemäß hervorrief, und da andrerseits nicht wenige von den griechischen Städten im Gefolge der bürgerlichen Freiheit zu einem Wohlstand gelangten, der wenigstens einem Teil ihrer Bürger die Muße zu wissenschaftlicher Tätigkeit gewährte. So wenig daher auch das griechische Staatsleben | und die griechische Erziehung in der alten Zeit unmittelbar der Philosophie zugewandt war, so wenig sich die älteste Philosophie ihrerseits in der Regel mit ethischen und politischen Fragen beschäftigte, so wichtig war doch für ihre Entstehung die Bildung von Menschen und die Gestaltung von Zuständen, wie sie nötig waren, um eine Philosophie zu erzeugen. Die Freiheit und Strenge des Denkens war die natürliche Frucht eines freien und gesetzlich geordneten Lebens, und jene gediegenen Charaktere, wie sie Griechenlands klassischer Boden hervorbrachte, mußten wohl auch in der Wissenschaft ihren Standpunkt mit Entschiedenheit ergreifen und mit Klarheit und Bestimmtheit, ohne Halbheit und Schwanken, durchführen[1]). Wenn endlich ein Hauptvorzug der griechischen Bildung darin besteht, daß sie den Menschen nicht zersplittert, sondern in gleichmäßiger Entwicklung aller Kräfte ein schönes Ganzes, ein sittliches Kunstwerk aus ihm zu machen strebt, so werden wir es hiermit in Verbindung bringen dürfen, daß auch die griechische Wissenschaft, besonders in ihrem Anfang, den Weg, der freilich dem jugendlichen Denken überhaupt zunächst liegt, den Weg von oben nach unten gewählt hat; daß sie nicht aus der Sammlung des einzelnen eine Ansicht vom Ganzen, sondern aus der Betrachtung des Ganzen den Maßstab für das einzelne zu gewinnen und aus den Bruchstücken der anfänglichen Weltkenntnis sofort ein Gesamtbild zu gestalten sucht; daß die Philosophie hier den besonderen Wissenschaften vorangeht.

---

[1]) [Vgl. Bursian CXII S. 134.]

Ihren ersten maßgebenden Ausdruck erhielt die Weltanschauung des griechischen Volkes, sein Götterglaube und seine Lebensansicht durch seine Dichter. Ihre Werke sind nicht

---

1) Dieser Zusammenhang des politischen und des philosophischen Charakters zeigt sich namentlich auch darin, daß sich gerade von den ältesten Philosophen nicht wenige als Staatsmänner, Gesetzgeber und Feldherrn einen Namen gemacht haben. Die politische Tätigkeit des Thales und der Pythagoreer ist bekannt, von Parmenides wird berichtet, er habe seiner Vaterstadt Gesetze gegeben, von Zenon, er sei bei dem Versuche, sie zu befreien, umgekommen, Empedokles war der Wiederhersteller der Demokratie in Akragas, Archytas war gleich groß als Feldherr und Staatsmann, Melissos hat über die Athener einen Seesieg erfochten.

bloß für uns, soweit sie uns erhalten sind, die wichtig|sten und zuverlässigsten Urkunden seines geistigen Lebens, denen erst seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert die Schriften der Philosophen und der Geschichtschreiber zur Seite zu treten beginnen; sondern sie waren es auch an erster Stelle, durch die der Inhalt und die Aufgaben dieses Geisteslebens den Hellenen selbst zum Bewußtsein gebracht und seine Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit für die ganze griechisch redende Welt begründet wurde. Was in andern Ländern die Priester gewesen sind, das waren in Griechenland die Dichter: die ältesten, einflußreichsten, allgemein anerkannten Lehrer und Erzieher ihres Volkes. Erst durch die großen nationalen Dichterwerke wurden die zahllosen an die Lokalkulte angeschlossenen Götterlegenden zu einer gemeingriechischen Mythologie verschmolzen, die astronomischen, geographischen, ethnologischen Vorstellungen zu einem in den Grundzügen abgerundeten Weltbild verknüpft; wurden dem ganzen hellenischen Volke seine Lebensideale in typischen Gestalten vor Augen gestellt, seine Lebenserfahrungen zu Lehrerzählungen, Sittensprüchen und Klugheitsregeln ausgemünzt, die allen einleuchteten, und denen die breiteste Wirkung schon dadurch gesichert war, daß sie dem griechischen Erziehungssystem gemäß allen von Kindheit an eingeprägt wurden. Uns hat die reiche Entwicklung, welche die hellenische Poesie im homerischen und nachhomerischen Epos, in der hesiodischen und der späteren Lehrdichtung, in der äolischen Lyrik, in der Elegie und dem Iambus durchlief, neben wenigen Meisterwerken, deren Einfluß in der Folge das ganze Geistesleben des Volkes beherrschte, nur ein weites Trümmerfeld zurückgelassen; die Bedeutung dieser Dichtung für ihre Zeit werden wir nicht hoch genug anschlagen können. Der griechischen Philosophie im besonderen hat sie nicht bloß materiell, durch die Fülle der Gedanken vorgearbeitet, die sie in Umlauf setzte, sondern ebensosehr oder noch mehr in formeller Beziehung. Denn wenn die dichterische wie jede künstlerische Behandlung des Gegebenen darauf ausgeht, die Einzelerscheinung zum Typus einer ganzen Gattung zu läutern, in dem Einzelgeschehen ein allgemeines Gesetz zur Anschauung zu bringen, das Sinnliche zum Symbol eines Geistigen zu machen, so ist es nur |

ein Schritt weiter in der gleichen Richtung, wenn das wissenschaftliche Denken das auseinanderlegt, was hier zusammengeschaut wird, wenn es die allgemeinen Begriffe und Gesetze in ihrem Unterschied von den Einzelerscheinungen untersucht, von dem Wahrgenommenen zu dem, was nicht wahrgenommen werden kann, zu dem Wesen, den Ursachen und dem Zusammenhang der Dinge fortgeht.

Wollen wir die Umstände etwas genauer verfolgen, durch die der Fortschritt der griechischen Bildung bis auf die Zeit der beginnenden Philosophie bedingt war, so treten zwei Erscheinungen von durchgreifendem Einfluß vor allen andern hervor: die republikanische Ordnung des Staatswesens und die Ausbreitung der griechischen Stämme durch Kolonisation. Die Jahrhunderte, die der ältesten griechischen Philosophie zunächst vorangingen und noch teilweise mit ihr zusammenfallen, sind die Zeit der Gesetzgeber und der Tyrannen, die Zeit des Übergangs zu den Verfassungsformen, welche die Grundlage für die höchste Blüte des griechischen Staatslebens gebildet haben. Nachdem die patriarchalische Monarchie der homerischen Periode mit der Zeit allenthalben, durch Aussterben, Vertreibung oder Beschränkung der alten Königshäuser, in Oligarchie übergegangen war, wurde diese Adelsherrschaft der Weg, um Freiheit und höhere Bildung zunächst in dem kleineren Kreise der herrschenden Geschlechter gleichmäßig zu verbreiten. Als sodann der Druck und der innere Verfall dieser Geschlechter den Widerstand der Massen hervorrief, erhielt diese in der Regel aus der Zahl der bisherigen Herrscher ihre Führer, und diese Demagogen wurden fast überall in der Folge zu Tyrannen. Da aber diese Alleinherrschaft schon vermöge ihres Ursprungs ihren Hauptgegner an der Aristokratie hatte und sich ihr gegenüber aufs Volk stützen mußte, so wurde sie selbst ein Mittel, das Volk zu bilden und zur Freiheit zu erziehen. Die Höfe der Tyrannen waren Mittelpunkte der Kunst und der Bildung[1], und als ihrer Herr | schaft, meist nach einem oder zwei Menschenaltern, ein Ende gemacht ward, fiel ihr Erbe nicht mehr an die frühere Aristokratie zurück, sondern es wurden gemäßigte demokratische Verfassungen mit festen Grenzen eingeführt. Dieser Gang der Dinge war ebenso günstig für die wissenschaftliche wie für die politische Bildung der Griechen. In den Anstrengungen und Kämpfen dieser politischen Bewegung mußten alle die Kräfte erwachen und geübt werden, die das öffentliche Leben der Wissenschaft zubrachte, und das Gefühl der jungen Freiheit mußte dem Geist des griechischen Volkes einen Schwung geben, von dem die theoretische Tätigkeit nicht unberührt bleiben konnte. Wenn daher gleichzeitig mit der Umgestaltung der politischen Zustände in regem Wetteifer der Grund zu der künstlerischen und wissenschaftlichen Blüte Griechenlands gelegt wurde, so läßt sich der Zusammenhang beider Erscheinungen nicht verkennen, die Bildung ist vielmehr gerade bei den Griechen ganz vorzugsweise, was sie in jedem gesunden Volksleben sein wird, zugleich die Frucht und die Bedingung der Freiheit.

---

[1] Man erinnere sich z. B. an Periander, Polykrates, Peisistratos und seine Söhne. — Doch ist von einer Verbindung der Philosophen mit Tyrannen bis zum Auftreten der Sophisten außer der Sage vom Verhältnis Perianders zu den sieben Weisen nichts überliefert.

Dieser ganze Umschwung erfolgte aber in den Kolonien nicht bloß schneller als im Mutterland, sondern das Dasein dieser Kolonien war auch für ihn von der größten Bedeutung. In den fünfhundert Jahren, die zwischen den dorischen Eroberungen und der Entstehung der griechischen Philosophie liegen, hatten sich die griechischen Stämme auf dem Wege einer geordneten Auswanderung nach allen Seiten hin ausgedehnt. Die Inseln des Archipelagus, bis nach Kreta und Rhodos herab, die West- und Nordküste Kleinasiens, die Gestade des schwarzen Meeres und der Propontis, die Küsten von Thrakien, Makedonien und Illyrien, Großgriechenland und Sizilien, waren mit Hunderten von Pflanzstädten bedeckt worden; selbst bis ins ferne Gallien, nach Kyrene und nach Ägypten waren griechische Einwandrer vorgedrungen. Die meisten von diesen Pflanzstädten gelangten nun früher zu Wohlstand, Bildung und freien Verfassungen als die Staaten, von denen sie ausgingen; denn wenn schon die Losreißung vom heimischen Boden eine freiere Bewegung und eine veränderte Zusammensetzung der bürgerlichen Gesellschaft her- | beiführte so waren sie auch durch ihre ganze Lage weit mehr als die Städte des eigentlichen Griechenlands auf Handel und

Gewerbe, auf rührige Tätigkeit und vielfachen Verkehr mit Fremden verwiesen, und so war es natürlich, daß sie den älteren Staaten in vielen Beziehungen vorauseilten. Wie bedeutend dieser Unterschied und wie wichtig das rasche Aufblühen der Kolonien für die Entwicklung der griechischen Philosophie war, sehen wir am besten aus dem Umstand, daß alle namhaften griechischen Philosophen vor Sokrates, mit alleiniger Ausnahme von ein paar Sophisten, teils den ionischen und thrakischen, teils den italisch-sizilischen Kolonien entsprungen sind. Hier, an den Grenzen der hellenischen Welt, waren die bedeutendsten Pflanzstätten einer höheren Bildung, und wie die unsterblichen Gesänge Homers ein Geschenk der kleinasiatischen Griechen an ihr Heimatland waren, so kam auch die Philosophie aus dem Osten und Westen in den Mittelpunkt des griechischen Lebens, um hier durch eine Vereinigung aller Kräfte und ein Zusammentreffen aller fördernden Umstände ihre höchste Blüte zu erreichen, als die Mehrzahl der Kolonien den Höhepunkt ihrer Geschichte bereits unwiderruflich hinter sich hatte.

Wie sich nun unter diesen Verhältnissen das Denken allmählich bis zu der Zeit entwickelte, der die ersten eigentlich wissenschaftlichen Versuche angehören, darüber geben uns die noch erhaltenen Urkunden der kosmologischen und der ethischen Reflexion einen Aufschluß, der in betreff seiner Vollständigkeit freilich manches zu wünschen übrig läßt.

4. Fortsetzung. Die Kosmologie.

In einem Volke, das mit so reichen Anlagen ausgestattet war wie das griechische, und das für ihre Entwicklung von den Verhältnissen in so hohem Grade begünstigt wurde, mußte das Nachdenken bald erwachen; die Aufmerksamkeit mußte sich den Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens zuwenden, und es mußten frühzeitig Versuche gemacht werden, nicht bloß die Außenwelt aus ihren Entstehungsgründen zu erklären, sondern auch die Tätigkeiten und Zustände der Menschen aus allgemeineren Gesichtspunkten | zu betrachten. Eigentlich wissenschaftlicher Art war diese Reflexion zunächst allerdings noch nicht, weil ihr die bestimmte Richtung auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge noch fehlte; die Kosmologie behielt bis auf Thales herab und, sofern sie sich an die Religion anschloß, auch noch länger, die Form einer mythologischen Erzählung, die Ethik bis auf Sokrates und Platon die Form einer aphoristischen Reflexion: an die Stelle des Naturzusammenhangs trat dort das zufällige, oft ganz abenteuerliche Eingreifen von Phantasiewesen, statt einer einheitlichen Lebensansicht hatte man hier eine Anzahl von Sittensprüchen und Klugheitsregeln, die, aus verschiedenartigen Erfahrungen abstrahiert, sich nicht selten widersprachen, und die auch im besten Fall auf keine allgemeineren Grundsätze zurückgeführt und mit keiner theoretischen Überzeugung über die Natur des Menschen in wissenschaftliche Verbindung gesetzt waren. So verfehlt es aber auch wäre, diesen Unterschied zu verkennen und die mythischen Kosmologen auf der einen, die Gnomiker auf der andern Seite mit Älteren und Neueren den Philosophen beizuzählen[1]), so dürfen wir doch die Bedeutung dieser Versuche nicht zu gering anschlagen; denn sie dienten wenigstens dazu, die Aufmerksamkeit auf die Fragen zu richten, welche die Wissenschaft zunächst beschäftigen sollten, und das Denken an die Zusammenfassung des einzelnen zu gewöhnen, und damit war für den Anfang schon viel gewonnen.

Die älteste Urkunde der mythischen Kosmologie bei den Griechen ist Hesiods Theogonie. Wie viel von dem Inhalt dieser Schrift aus älterer Überlieferung, wie viel aus der

---

1) Wie dies allerdings schon in der Blütezeit der griechischen Philosophie teils von den Sophisten, teils von den Anhängern naturphilosophischer Systeme geschah; von jenen bezeugt es Platon Prot. 316 D vgl. 338 E ff., von diesen Arist. Metaph. I 3. 983 b 27 (s. Schwegler und Bonitz z. d. St.) und Platon Krat. 402 B f. [An dieser Stelle ist es freilich Sokrates, dem Platon die Ansicht in den Mund legt, daß die heraklitische Bewegungslehre schon bei Homer, Hesiod und Orpheus sich finde (vgl. Theait. 152 C. 160 D. 180 D); aber man darf wohl annehmen, daß diese Ansicht in den Kreisen gewisser Naturphilosophen wie z. B. der jüngeren Herakliter verbreitet war.] Später waren es besonders die Stoiker und die Neuplatoniker, welche die alten Dichter durch allegorische Auslegung zu den ältesten Philosophen machten. Unter den Neueren ist der erste, der Thales für den Anfangspunkt der Philosophie erklärte, Tiedemann Geist d. spekulat. Philosophie I, Vorr. S. XVIII; von den Alten Aristoteles Metaph. I 3, 983 b 20. Vgl. S. 186, 1⁵.

eigenen Kombination des Dichters und seiner späteren Be- | arbeiter stammt, läßt sich jetzt allerdings nicht mehr mit Sicherheit festsetzen und kann auch hier nicht untersucht werden: für unsern Zweck genügt die Bemerkung, daß die Theogonie ohne Zweifel schon den ältesten Philosophen, abgesehen von wenigen späteren Einschiebseln, in ihrer jetzigen Gestalt vorlag[1]). An eine wissenschaftliche Fassung oder Beantwortung der Aufgabe ist nun bei diesem Werke noch nicht zu denken. Der Dichter legt sich die Frage vor, von der alle Kosmogonien und Schöpfungsgeschichten ausgehen, und die wirklich auch dem ungeübtesten Denken nahe genug liegt, die Frage nach der Entstehung und den Ursachen aller Dinge. Diese Frage hat aber hier noch nicht die Bedeutung, daß das Wesen und die Gründe der Erscheinungen auf wissenschaftlichem Weg erforscht werden sollen; sondern mit kindlicher Wißbegierde wird gefragt, wer alles gemacht hat, und wie er es gemacht hat, und die Antwort besteht einfach darin, daß man irgendetwas, das man sich nicht wegzudenken weiß, als das Erste setzt und das übrige nach irgendeiner erfahrungsmäßigen Analogie daraus entstehen läßt. Nun zeigt die Erfahrung überhaupt eine doppelte Weise des Entstehens. Alles, was wir werden sehen, bildet sich entweder von Natur, oder es wird von bestimmten Individuen mit Absicht gemacht. In dem ersten Falle sodann wird es entweder durch elementare Wirkung oder durch Wachstum oder durch Erzeugung hervorgebracht, in dem andern entweder mechanisch, durch Bearbeitung eines Stoffes, oder dynamisch, so, wie wir auf andre Menschen einwirken, durch bloßes Aussprechen des Willens. Alle diese Analogien sind in den Kosmogonien der verschiedenen Völker auf die Entstehung der Welt und der Götter angewandt worden, in der Regel mehrere zugleich, je nach der Natur des Gegenstandes, um dessen Erklärung es sich handelte. Den Griechen | mußte die Analogie der Zeugung schon deshalb am nächsten liegen, weil sie die Teile der Welt, nach der eigentümlichen Richtung ihrer Phantasie, zu menschenähnlichen Wesen personifiziert hatten, deren Entstehung man sich nicht anders vorzustellen wußte; denn an eine Naturanalogie mußte man sich jedenfalls halten, da die griechische Denkweise zu naturalistisch und zu polytheistisch war, um alles mit der zoroastrischen und der jüdischen Religionslehre durch das bloße Wort eines Weltschöpfers ins Dasein rufen zu lassen: auch die Götter sind ja hier entstanden, und gerade die wirklich verehrten Volksgottheiten gehören durchaus einem jüngeren Göttergeschlecht an; es ist daher hier keine Gottheit, die als anfangslose Ursache von allem betrachtet würde, und der eine unbedingte Macht über die Natur zukäme. So ist es denn auch bei Hesiod die Erzeugung der Götter, um die sich seine ganze Kosmogonie dreht. Die meisten von diesen Genealogien und den weiteren damit zusammenhängenden Mythen sind nun nichts weiter als der Ausdruck für einfache Wahrnehmungen oder für Vorstellungen derselben Art, wie sie die Phantasie überall im Kindesalter der Naturkenntnis hervorbringt. Erebos erzeugt mit der Nyx den Äther und die Hemera, denn der Tag mit seinem Glanze ist der Sohn der Nacht und des Dunkels. Die Erde gebiert aus sich allein das Meer, aus der Verbindung mit dem Himmel die Flüsse, denn die Quellen der Ströme nähren sich vom Regen, das Meer erscheint als eine von Anbeginn her in den Tiefen der Erde lagernde Masse. Uranos wird von Kronos entmannt, denn der Sonnenbrand der Erntezeit macht den befruchtenden Regengüssen des Himmels ein Ende. Aphrodite entsteht aus dem Samen des Uranos, denn der Regen weckt im Frühjahr die Zeugungslust der Natur. Kyklopen, Hekatoncheiren und Giganten, Typhoeus und die Echidna sind Kinder der Gaia, andre Ungetüme der Nacht oder der Gewässer, teils wegen ihrer ursprünglich physikalischen Bedeutung, teils weil das Ungeheure überhaupt nicht von den lichten, himmlischen Göttern, sondern nur aus der unergründlichen Tiefe und Finsternis herstammen kann. Die Söhne der Gaia, die Titanen, werden von den Olympiern besiegt; denn wie das Licht des Himmels die Nebel der Erde | bewältigt, so hat die ordnende Gottheit überhaupt die wilden Naturkräfte gebändigt. Der Gedankengehalt dieser Mythen ist gering: was darin über die nächsten Wahrnehmungen hinausgeht, beruht nicht auf der Reflexion über die natürlichen Ursachen der Dinge, sondern auf einer Tätigkeit der Phantasie, hinter der wir auch da, wo sie wirklich Sinnreiches hervorbringt, nicht zu viel suchen dürfen. Ebensowenig ist in der Verknüpfung dieser Mythen, die wohl vorzugsweise das Werk des Dichters ist, ein leitender Gedanke von tieferer Bedeutung zu entdecken[1]). Was in der Theogonie noch am meisten an naturphilosophische Ideen anklingt und was auch wirklich von den alten Philosophen fast allein in diesem Sinn benutzt wurde[2]), ist ihr Anfang (V. 116 ff.). Zuerst wurde das Chaos, hierauf die Erde (samt der Erdtiefe, dem Tartaros) und der Eros. Aus dem Chaos entstand der Erebos und die Nacht; die Erde gebar zuerst den Himmel, die Berge und das Meer, dann mit dem Himmel sich begattend die Stammeltern der verschiedenen Göttergeschlechter, bis auf die wenigen, die vom Erebos und von der Nacht herkommen. Diese Darstellung macht allerdings den Versuch, die Entstehung der Welt irgendwie zur Vorstellung zu bringen, und man kann sie insofern als den Anfang der Kosmologie bei den Griechen betrachten. Aber doch ist das Ganze noch sehr roh und einfach. Der Dichter fragt sich, was wohl das Erste von allem war, und da bleibt er zuletzt bei der Erde als dem unverrückbaren Grund der Welt stehen. Außer der Erde war nichts als finstere Nacht, denn die Leuchten des Himmels waren noch nicht vorhanden. Der

---

[1] Vgl. Petersen Ursprung u. Alter d. hesiod. Theog. (Progr. d. Hamburg. Gymn.) 1862, der mir so viel jedenfalls bewiesen zu haben scheint, wie es sich auch mit seinen übrigen Annahmen verhalten mag. Gegen die Vermutung, daß die Theogonie erst dem 6. Jahrhundert angehöre, spricht schon die Polemik des Xenophanes und Heraklit gegen Hesiod und die merkwürdige Äußerung Herodots II 53 entschieden, noch mehr aber der ganze Charakter ihres Vorstellungskreises und ihrer Sprache. [Nach Christ-Schmid Griech. Lit.-Gesch. I⁶ S. 115 ist Hesiods Lebenszeit um 700, eher später als früher, anzusetzen.]

---

[1]) Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 75 findet nicht bloß in dem Anfang der Theogonie, sondern auch in den Mythen über die Entthronung des Uranos und über den Kampf der Kroniden mit ihrem Vater und den Titanen die Lehre von einem Hervorgang des Bestimmteren aus dem Bestimmungslosen und von einer allmählichen Entfaltung des höheren Prinzips. Diese Gedanken sind aber viel zu abstrakt, um die Motive der mythenbildenden Phantasie in ihnen zu suchen. Nicht einmal bei der Zusammenstellung jener Mythen scheint den Dichter eine spekulative Idee bestimmt zu haben, sondern die drei Göttergenerationen bilden für ihn nur den Faden, an dem er seine Genealogien äußerlich aufreiht.

[2]) Vgl. die Gaisford-Reizsche Ausgabe Hesiods zu V. 116.

Erebos und die Nacht sind daher gleich | alt mit der Erde. Damit endlich aus diesem Ersten ein andres erzeugt würde, muß von Anfang an schon der Zeugungstrieb oder der Eros vorhanden gewesen sein. Dies also sind die Gründe aller Dinge. Denkt man sich auch diese weg, so bleibt der Phantasie nur noch die Anschauung einer unermeßlichen, wüsten, formlosen Masse, des Chaos. So ungefähr mag diese Lehre vom Weltanfang im Geist ihres Urhebers sich erzeugt haben [1]). Ein Trieb der Forschung, ein Streben nach zusammenhängenden und anschaulichen Vorstellungen liegt ihr allerdings zugrunde, aber das Interesse, von dem sie beherrscht wird, ist mehr das der Phantasie als des Denkens; es wird nicht nach dem Wesen und den allgemeinen Ursachen der Dinge gefragt, sondern die Aufgabe ist nur, über das Tatsächliche des Urzustandes und der weiteren Entwicklungen etwas zu erfahren, was dann natürlich nicht auf dem Wege der verständigen Reflexion, sondern auf dem der Phantasieanschauung versucht wird. Der Anfang der Theogonie ist ein für seine Zeit sinniger Mythos, aber noch keine Philosophie.

Diese Theogonie Hesiods bildet nun die allgemeine Grundlage für die theologisch-kosmologische Spekulation der Folgezeit; und auch da, wo sich diese nicht mit der bloßen Wiederholung ihrer Aussagen begnügt [2]), wird sie doch in der älteren Zeit noch lange nicht so durchgreifend umgebildet, wie dies in der Folge unter dem maßgebenden Einfluß philosophischer Systeme geschehen ist. So waren, wie es scheint, in einer Musaios zugeschriebenen Theogonie, deren Entstehungszeit aber | sehr unsicher ist[1]), der Tartaros und die Nacht (und wohl noch ein Drittes) als das Erste (oder auch als die ersten Erzeugnisse des Chaos) bezeichnet[2]), und das gleiche fand sich auch sonst, während andre, vielleicht Spätere, dafür den Hades und den Äther setzten, einer auch monistisch diesen allein[3]). Noch längere Zeit nach dem Auftreten der ersten physikalischen Theorien folgt Akusilaos[4]) einer Überlieferung, die nicht allzu weit von Hesiod abweicht, wenn er aus dem Chaos den Erebos und die Nyx hervorgehen, von diesen den Äther, den Eros und die Metis erzeugt werden läßt[1]).

---

[1]) Ob dieser Urheber der Verfasser der Theogonie selbst oder ein älterer Dichter ist, wäre an sich, wie bemerkt, ziemlich gleichgültig. Wenn jedoch Brandis (Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 74) für die letztere Annahme bemerkt, der Dichter selbst würde schwerlich den Tartaros unter den ersten Weltprinzipien und gewiß nicht Eros als weltbildendes Prinzip angeführt haben, ohne im geringsten ferneren Gebrauch davon zu machen, so möchte ich diesen Umstand, abgesehen von dem zweifelhaften Ursprung des 119. Verses, der des Tartaros erwähnt, der aber bei Platon (Symp. 178 B) und Aristoteles (Metaph. I 4. 984 b 27) fehlt, eher daraus erklären, daß die im folgenden verarbeiteten Mythen der älteren Überlieferung, die Anfangsverse dem Verfasser der Theogonie selbst angehören. [Im Gegensatz zu der Hyperkritik älterer Forscher herrscht jetzt die Meinung vor, daß die Theogonie im großen und ganzen ein einheitliches Gedicht ist und ebenso wie die *Ἔργα καὶ ἡμέραι* Hesiod zum Verfasser hat; s. Rzach „Hesiodos“ bei Pauly-Wissowa VIII 1, 1167 ff. und Christ-Schmid a. a. O. 119 ff.]

[2]) Wie Ibykos, wenn er (Fr. 31 B. aus Schol. Apoll. Rh. III, 26) den Eros aus dem Chaos entstehen ließ.

---

[1]) Gruppe, Griech. Kulte I, 631 f. glaubt zwar, ihr Inhalt würde nicht verbieten, sie ins 6. Jahrh. hinaufzurücken, fügt aber bei, sie könne auch einige Jahrhunderte jünger sein. Wenn in ihr stand, was Diog. Proöm. 3 als Ausspruch des Mus. anführt: *ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸ ἀναλύεσθαι*, könnte sie kaum vor der 2. Hälfte des 5. Jahrh. verfaßt sein. [Wie Gruppe, so setzt auch O Kern, nur mit noch größerer Bestimmtheit, die Theogonie des Musaios ins 6. Jahrhundert (s. K.s Besprechung der Schrift von Curti „La teogonia di Museo“ in der Deutschen Lit.-Z. 1893, 1130 f. und seine Abh. „De Musaei Atheniensis fragmentis“ Rostock 1898). Den Einwand, den Z. gegen diesen Ansatz aus Diog. erhebt, weist K. treffend zurück durch den Hinweis auf Xenophanes Fr. 27; er hätte noch Anaximanders berühmtes Fragment (9 Diels) hinzufügen können. Aus dem *ἐξ ἑνός* bei Diog. zieht K. den freilich nicht ganz sicheren Schluß, daß, wie Hesiod das Chaos, so Mus. den Tartaros an den Anfang aller Dinge stellte und diese auch wieder in ihn zurückkehren ließ. Er ergänzt demgemäß in dem Bruchstück aus Philodem (s. A. 2) vor *Νύκτα* nicht *καὶ*, sondern *τὴν*. Es ist daher wohl möglich, daß die unter Musaios' Namen überlieferte Theogonie bereits ins 6. Jahrhundert fällt. Nicht unwahrscheinlich ist auch, daß, wie K. vermutet, in dieser Theogonie außer der Nacht auch Chronos als Sprößling des Tartaros genannt wurde.]

[2]) Philodem. *π. εὐσ.* S. 61 Gomp.: *ἐν δὲ τοῖς [ἀνα]φερομένοις εἰς [Μου]σαῖον γέγραπται [Τάρ]ταρον πρῶτον [τὴν Ν]ύκτα καὶ* . . . Zur Ausfüllung der Lücke vor *Νύκτα* ist mir, abweichend von Gomperz, *καὶ* viel wahrscheinlicher als *τὴν*. Weiteres aus Musaios bei Gruppe a. a. O. 629 ff.

[3]) Philod. a. a. O.: *ἐν μὲν [τισὶ]ν ἐκ Νυκτὸς καὶ [Ταρ]τάρου λέγεται τὰ πάντα, ἐν δὲ τι[σὶν ἐ]ξ Ἅιδου καὶ Αἰ[θέρ]ος· ὁ δὲ τὴν Τι[τανο]μαχίαν γρά[ψας ἐξ] Αἰθέρος φη[σίν].*

[4]) Damask. De princ. 124 S. 383 Kopp = I 320, 10 Ruelle nach Eudemos: *Ἀκουσίλαος δὲ Χάος μὲν ὑποτίθεσθαί μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχὴν . . . τὰς δὲ δύο μετὰ τὴν μίαν, Ἔρεβος μὲν τὴν ἄρρενα, τὴν δὲ θήλειαν Νύκτα . . . ἐκ δὲ τούτων φησὶ μιχθέντων Αἰθέρα γενέσθαι καὶ Ἔρωτα καὶ Μῆτιν . . . παράγει δὲ ἐπὶ τούτοις ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ἄλλων θεῶν πολὺν ἀριθμόν.* Daß er mit dem Chaos begonnen hatte, bestätigt Philodem. a. a. O. Nach Schol. Theocr. in argum. Idyllii 13 hätte er den Eros als Sohn des

Eine eigenartigere Umbildung der älteren Theogonien begegnet uns bei Pherekydes aus Syros[2]), einem jüngeren | Zeitgenossen Anaximanders[3]); in der späteren Sage ein ähn-

---

Äthers und der Nyx bezeichnet, und Kern De Orph. Theog. 5 gibt dieser Angabe den Vorzug. Allein dieser Scholiast, der unmittelbar zuvor auch behauptet hat, Eros sei bei Hesiod Sohn des Chaos und der Gaia, ist an Zuverlässigkeit mit Eudemos nicht zu vergleichen, und Platon wäre dann noch weniger berechtigt, Symp. 178 B zu sagen, Akus. stimme hinsichtlich des Alters des Eros mit Hesiod überein. [Die Fragmente aus den in Prosa abgefaßten *Γενεαλογίαι* des A. gesammelt bei Kordt de Acusilao Basel 1903 u. bei Diels Vors. II ^{3} 207 ff. Vgl. auch Schwartz bei Pauly-Wissowa I 1, 1222 f.]

[1] Dagegen läßt sich weder dem kosmogonischen Mythos bei Aristophanes Vögel 693 ff. noch dem Bericht des Eirenaios adv. hær. II 14, 1 über eine Theogonie des Komikers Antiphanes (um 350) etwas Sicheres über die von ihnen berücksichtigten älteren Darstellungen entnehmen. [In der Ornithogonie der Vögel scheint doch im wesentlichen die älteste orphische Theogonie, von der wir Kunde haben (s. u. S. 122 f.), parodiert zu sein (s. Kock zu v. 693, vgl. Gruppe Griech. Mythol. I 420). Die Vermutung Benns, daß Aristoph. eine Kosmogonie des Sophisten Prodikos vor Augen habe, ist unwahrscheinlich (s. u. in dem Abschnitt über Prod.]

[2] Über sein Leben, sein Zeitalter und seine Schrift: Sturz Pherecydis ragmenta S. 1 ff. Preller Rhein. Mus. IV (1846), 377 ff. Allgem. Enzykl. von Ersch. u. Gruber, III, 22, 240 ff. Zimmermann Ztschr. f. Philosophie XXIV, 161 ff. (Z.s Studien S. 1 ff.), der aber dem alten Mythographen manches Fremdartige leiht. Conrad De Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia 1857. Diels Archiv f. Gesch. d. Phil. I (1887), 11 ff. O. Kern De Orphei Epimen. Pherec. theogoniis 91 ff. Chiappelli sulla theogonia di Ph. Rendiconti d. Acad. dei Lincei 1889, 230 ff. [Diels, Zur Pentemychos des Ph. Berl. Ak. d. W. XI (1897), 144 ff. Weil, Un nouveau fr. d. Ph. de Syros. Rev. d. études grecques X (1897), 1 ff.]

[3] Als solchen bezeichnen ihn Diog. I 121 und Eus. Chron. zu Ol. 60, wenn jener, wohl nach Apollodor, seine Blüte Ol. 59 (544/0), dieser Ol. 60 setzt. Seine Geburt setzt Suid. *Φερεκ.* Ol. $\overline{\mathit{M\Theta}}$ (600—596 v. Chr.), wofür aber nach Diog. $\overline{\mathit{ME}}$ stehen sollte; sein Alter gibt Ps.-Lukian. Macrob. 22 (wo er allerdings gemeint zu sein scheint) auf 85 Jahre an. Indessen ist weder die eine noch die andre von diesen Angaben für zuverlässig zu halten, wenn auch vielleicht beide der Wahrheit nahestehen, und auch aus anderweitigen Gründen läßt sich kein so bestimmtes Ergebnis ableiten wie das, mit dem Conrad S. 14 seine sorgfältige Erörterung dieser Frage abschließt: Pher. sei Ol. 45 oder kurz vorher geboren und gegen Ende von Ol. 62 „*octogenarius fere*" (von Ol. 45, 1—62, 4 sind es aber nur 71—72 Jahre) gestorben. Auch die Behauptung, daß ihn Pythagoras in seiner letzten

licher Wundermann wie Pythagoras[1]). In einer Schrift, deren Titel verschieden angegeben wird, bezeichnete er als das Erste, was immer war, Zeus, Chronos und Chthon oder Chthonie[2]), wobei er unter der Chthon die Erde, unter Chronos oder Kronos[3]) den der Erde näherstehenden Teil des Him|mels und die ihn beherrschende Gottheit[4]), unter Zeus den

---

Krankheit verpflegt habe, nützt nichts: teils weil sie selbst höchst unzuverlässig ist, teils weil die einen diese Tatsache vor Pythagoras' Auswanderung nach Italien, die andern erst in die letzte Zeit seines Lebens verlegen; vgl. Porph. V. P. 55 f. Jambl. V. P. 184. 252. Diog. VIII 40. [Vgl. Jacoby Apollodors Chronik S. 210 ff., der unter der Voraussetzung, daß man die Ansetzung der Lebensdauer des Ph. bei Lukian auch für Apollodor in Anspruch nehmen darf, diesen die Geburt des Ph. in 583/2 und den Tod in 499/8 setzen läßt. Ap. folgte dann der Überlieferung, nach der Pythagoras zur letzten Pflege seines Lehrers aus Italien nach Delos gekommen ist.] Die fabelhaften und einander widersprechenden Angaben über Ph.s Lebensende findet man in den obengenannten Monographien zusammengestellt.

1) Vgl. die Anekdoten bei Diog. I 116 f.

2) Ihr Anfang, b. Diog. I 119 vgl. Damask. De princ. 124 b S. 384 K = I 321 R., lautet nach dem von Diels a. a. O. auf handschriftlicher Grundlage hergestellten Texte: *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γῆν γέρας διδοῖ.* Das letztere erklärt Diels mit Recht, unter Hinweisung auf Il. O 189, davon, daß die Erde der Chthonie als ihr eigentümliches Herrschaftsgebiet zugewiesen wurde. Alle älteren Deutungsversuche beruhen auf der Auslassung des *γῆν* vor *γέρας* in den Ausgaben des Diogenes.

3) So nennt ihn Hermeias Irris. c. 12, indem er den *Κρόνος* ausdrücklich mit *Χρόνος* erklärt. Bei Damaskios dagegen, wo Conrad S. 21 auch *Κρόνον* liest, finde ich nur *Χρόνον* als Lesart der Handschriften angegeben [vgl. Diels Vors. 71, A 8, II³ 201, 18 Anm.].

4) Unter dem Chronos des Pherekydes versteht man gewöhnlich die Zeit; so schon Herm. a. a. O. und Probus zu Verg. Ecl. VI 31. Pher. selbst weist auf diese Bedeutung, wenn er statt *Κρόνος Χρόνος* setzt. Aber doch ist es kaum glaublich, daß ein so altertümlicher Denker den abstrakten Begriff der Zeit unter den ersten Urgründen aufgeführt hatte; und wirklich erscheint Chronos als ein viel konkreteres Wesen, wenn von ihm erzählt wird (s. u.), er habe aus seinem Samen Feuer, Wind und Wasser gemacht, und er sei der Führer der Götter im Kampf gegen Ophioneus gewesen. Daß damit nur gesagt werden soll: im Laufe der Zeit seien Feuer, Wind und Wasser entstanden, im Laufe der Zeit sei Ophioneus überwunden worden, kann ich nicht glauben; wenn vielmehr die mit Ophioneus streitenden Götter gewisse Naturmächte darstellen, muß auch der Chronos, der sie führt, etwas Realeres als die bloße Zeit sein, und wenn aus dem Samen des Chronos Feuer usf. gebildet werden, muß dieser Same als eine materielle Substanz gedacht sein und mithin auch Chronos einen gewissen Teil oder gewisse

---

Bestandteile der Welt repräsentieren. Erwägen wir nun, daß Feuer, Wind und Wasser sich beim Gewitter in der Atmosphäre bilden, daß der befruchtende Regen in dem Mythos von Uranos als der Samen des Himmelsgottes dargestellt wird, daß aber auch Kronos seiner ursprünglichen Bedeutung nach nicht der Gott der Zeit *in abstracto*, sondern der Gott der heißen Jahreszeit, der Erntezeit, des Sonnenbrandes (Preller griech. Mythol. I, 42 f.), und als solcher ein Himmelsgott ist, daß er als Himmelsgott auch bei den Pythagoreern erscheint, wenn sie das Himmelsgewölbe dem *Χρόνος* gleichsetzten und das Meer Träne des Kronos nannten (s. u. S. 437, 3^{5}), so wird die obige Annahme — an der mich auch Conrads (S. 22) und Brandis' (Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. I, 59) Widerspruch nicht irregemacht hat — die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich haben. [S. jedoch Preller I^{4} (hrsg. v. Robert) S. 51 ff., wo die ältere, von Preller übernommene Deutung des Kronos als Gott der Reife, der Ernte und der Fülle als durch die Überlieferung nicht begründet abgelehnt wird. Wie ebd. Anm 1 bemerkt wird, hat sich gegen die Gleichstellung von *Κρόνος* und *Χρόνος*, die von Buttmann und Welcker behauptet worden ist, die neuere Sprachforschung aufs entschiedenste erklärt. Allerdings findet sich eine solche Gleichstellung bereits im Altertum bei den späteren Orphikern (so Fr. 50 Abel, vgl. Fr. 38) und bei den Stoikern (s. T. III 1, 342, 6). Vorbereitet mag sie ja sein durch die Personifizierung des Zeitbegriffes bei Pher. und weiterhin bei lyrischen und tragischen Dichtern des 5. Jahrhunderts wie Pindar (*Χρόνος ὁ πάντων πατήρ* Ol. II 19), Simonides, Sophokles (s. Simplik. phys. I 740, 29 ff. u. 754, 2 ff.) und Euripides (Herakleid. 900 *αἰών τε Χρόνου παῖς*, wo *Χρόνου* nicht mit der Aldina in *Κρόνου* zu ändern ist; Belleroph. Fr. 304, 3 ff.; Herakles 776 ff.; vgl. zu dieser St. Wilamowitz) sowie bei den gleichzeitigen Philosophen wie Heraklit (man denke an die Rolle, die bei ihm der *αἰών* spielt!), den Pythagoreern und Kritias (Fr. 18 u. 28 D.). Aber daß dieser Chronos damals schon mit dem uralten Gotte Kronos vertauscht worden wäre, dafür haben wir aus der vorstoischen Zeit kein sicheres Zeugnis. Wenn Zeller schon bei Pher. eine derartige Vertauschung voraussetzt, so ist er, wie es scheint, dazu durch den Umstand bestimmt worden, daß an den oben angeführten Stellen bei Hermeias und Probus in Fr. 1 D. Kronos als die dritte Urgottheit bezeichnet und dann mit *Χρόνος* identifiziert wird. Indessen stehen diese beiden Berichte, wie Diels „Zur Pentem." 8 f. klar nachweist, unter stoischem Einfluß, den ja Z. selbst zugibt (s. d. folg. Anm.), während Damaskios und Diogenes, die übereinstimmend *Χρόνος* als Urprinzip angeben, unabhängig voneinander aus älteren und zuverlässigeren Quellen (jener aus Eudemos, dieser aus den alexandrinischen Katalogen) schöpfen. Über die Urkundlichkeit der Lesart *Χρόνος* kann daher kein Zweifel obwalten. Auch ergibt sich, wie gleichfalls Diels a. a. O. erkannt hat, aus Fr. 3, daß Pher. erst an einer späteren Stelle seiner Pentemychos Kronos auftreten läßt, und zwar als Führer der himmlischen Heerscharen im Kampfe gegen die chthonischen Mächte (s. u. S. 116), und mithin nicht er, sondern nur Chronos bei dem syrischen Theologen am Anfange der Weltschöpfung gestanden haben kann.]

höchsten, die ganze Weltbildung lenkenden Gott und zugleich auch den höchsten Himmel verstanden zu haben scheint[1]). Chronos bringt aus seinem [wahrscheinlich des Zas; s. Anm. 2] Samen Feuer, Luft | und Wasser hervor[2]). Über die weitere

---

1) Auf Zeus als weltschöpferischen Gott bezieht sich Arist. Metaph. XIV 4. 1091 b 8: *οἵ γε μεμειγμένοι αὐτῶν* (scil. *τῶν ἀρχαίων ποιητῶν*) *καὶ τῷ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι.* Da aber der Vorstellung von Zeus als Himmelsgott von Hause aus die Anschauung des Himmels selbst zugrunde liegt und die Götter des Pherekydes überhaupt zugleich gewisse Teile der Welt darstellen, werden wir annehmen dürfen, Pher. habe die weltschöpferische Macht, die er Zeus nennt, von dem oberen Teil des Himmels nicht unterschieden. Wenn jedoch Hermeias und Probus a. a. O. sagen, unter Zeus verstehe er den Äther, und der letztere statt des Äthers auch das Feuer setzt, so zeigt schon dieser Umstand, daß wir es hier zunächst nur mit einer stoischen Deutung, nicht mit einem urkundlichen Bericht zu tun haben. Ganz stoisch ist es ja auch, wenn Herm. Äther und Erde dann weiter auf das *ποιοῦν* und das *πάσχον* zurückführt; vgl. Th. III 1^4, 134.

2) Damask. a. a. O.: *τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ.* Statt *ἑαυτοῦ* will hier Kern S. 98 *αὐτοῦ* lesen und dieses auf Zeus beziehen; denn wenn Chronos das Feuer usf. aus seinem eigenen Samen gemacht hätte, wäre Zeus nicht das *πρῶτον γεννῆσαν* (s. d. vor. Anm.). Allein dieses ist er als der weltbildende Eros (s. u.); das schließt aber nicht aus, daß gewisse Teile der Welt von einem andern hervorgebracht werden: *πρῶτον* ist nicht = *μόνον*. Selbst Platons Demiurg schafft ja nicht alles selbst. Das *αὐτοῦ* könnte aber auch gar nicht auf Zeus bezogen werden, denn vorangegangen ist bei Damask. nicht dieser, sondern „Zeus, Chronos und Chthonie“; und die Vorstellung, daß Chronos aus dem *γόνος* des Zeus schaffe, wäre doch gar zu ungeheuerlich. [Diels a. a. O. S. 7 f. zeigt, daß diese Gründe gegen Kerns Konjektur nicht ausschlaggebend seien: *αὐτοῦ* sei nicht zweideutig; es könne sich weder auf Chronos noch auf Chtonie, sondern nur auf Zeus beziehen; auch sei die inkorrekte Stellung von *ἑαυτοῦ* hinter *γόνου* ohne Wiederholung des Artikels bei Damaskios bedenklich. Dazu komme, daß Damaskios nicht von beliebigen älteren Generationen spricht, sondern von der Schöpfung der Elemente, denen er die späteren Generationen ausdrücklich entgegensetzt, und daher in der Tat nicht Chronos, sondern Zas, wie es scheint, als *τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον* im Sinne des Aristoteles aufzufassen ist; denn Chronos ist, wie Kern bemerkt, „nec *πρῶτος* nec *γεννήσας* neque *ἄριστος*“. Hiernach darf *αὐτοῦ* als eine ziemlich sichere Verbesserung bezeichnet werden (vgl. Diels Anm. zu d. Vors. 70 A 8 (II^3 S. 201, 19). Wir haben es demnach hier mit einem Beispiel ungeschlechtlicher Zeugung zu tun, wie sich solche im griechischen Mythos und in griechischen Theogonien auch sonst mehrfach finden; Diels erinnert (a. a. O. S. 9) u. a. an die Geburt der Aphrodite bei Hesiod Theog. 188 ff. Auch in der Orphik wird uns Ähnliches begegnen.]

Entwicklung der pherekydischen Schöpfungsgeschichte war man bis vor nicht langer Zeit durch die zu Gebote stehenden Quellen nur sehr mangelhaft unterrichtet und daher auf mehr oder minder unsichere Kombinationen angewiesen. Dieses Dunkel ist infolge eines überraschenden Fundes (s. u.) und der Untersuchung, die Diels in der schon wiederholt von uns angeführten zweiten Abhandlung über Pherekydes daran geknüpft hat, und deren Ergebnisse in der Hauptsache als unanfechtbar gelten dürfen, zum Teil wenigstens, aufgehellt worden (vgl. Bursians Jahresber. CXII, 168 ff.) 1).

Nach dem Schluß des Berichtes bei Damaskios 2) entstand aus den vorher genannten Urmächten und den von Chronos aus dem Samen des Zas geschaffenen Urstoffen, die sämtlich in fünf Schlüften (*μυχοί*) getrennt voneinander ruhten, ein zahlreiches, fünffach gegliedertes und daher als *πεντέμυχος* bezeichnetes Göttergeschlecht und weiterhin, wie man den Bericht wohl aus der Bemerkung am Schlusse ergänzen darf, eine gleichfalls aus fünf Teilen bestehende Weltordnung (*πεντέκοσμος*). Hier stoßen wir auf zwei Schwierigkeiten. Erstens fällt die Fünfzahl der Schlüfte auf, die nicht im Einklang steht mit der Zahl der Urgötter und der Stoffe, die in ihnen hausen sollen; denn deren sind sechs aufgezählt worden. Zweitens fragt es sich, was wir unter den *μυχοί* zu verstehen haben. Was zunächst die zweite Frage betrifft, so sollen nach Brandis Gesch. d. Entw. d. griech. Philos. I 81 mit den fünf *μυχοί* ebenso viele Mischungsverhältnisse der Elementarsubstanzen (Äther, Feuer, Luft, Wasser, Erde) bezeichnet werden, in denen je eine von diesen Substanzen die vorherrschende sei. Diese Erklärung ist insofern verfehlt, als das Wort *μυχός* nimmermehr in dieser Bedeutung gebraucht worden sein kann. Etwas Richtiges jedoch scheint in ihr zu liegen: die *μυχοί* des Pherekydes lassen sich zwar nicht als die Mischungsverhältnisse der Elemente, auch nicht als die

---

1) [Unter diesen Umständen mußten an dieser Stelle (S. 82—84 5) der Text und die Anmerkungen eine so starke Umgestaltung erfahren, daß es unmöglich war, das Neue vom Alten durch Einklammerung zu unterscheiden.]

2) A. a. O.: *ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων πολλὴν γενεὰν συστῆναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν, πεντέκοσμον.*

Elemente selbst fassen, wohl aber als die Orte des Raumes, in denen sich die angeführten Elemente vor dem Beginne der Weltbildung befunden haben. Eine ähnliche Vorstellung wird uns später bei Empedokles begegnen in dem Urzustande des völligen Getrenntseins der Elemente, von dem vermutlich dieser Philosoph in seiner Schilderung des ewigen Kreislaufes von Weltbildung und Weltzerstörung ausgegangen ist (s. S. 778 ff.[5]). Doch darf man über dieser Ähnlichkeit nicht vergessen, daß zwischen der Auffassung, die Empedokles mit seinen vier *ῥιζώματα* verbindet (der Terminus *στοιχεῖον* = elementum findet sich auch bei ihm noch nicht; er ist erst von Platon und Aristoteles ausgebildet worden; s. Diles Elementum 14 ff.), und der viel altertümlicheren Anschauung des Pherekydes ein wesentlicher Unterschied besteht: die Elemente des syrischen Theologen sind, um einen treffenden Ausdruck von Gomperz (Gr. D. I^3 71) zu gebrauchen, keine „Urstoffe“, sondern „Grundstoffe“, die erst erzeugt werden von jenen göttlichen Potenzen; diese allein sind von Ewigkeit her. Auch hat Pherekydes seine Urkräfte von den Stoffen, die aus ihnen hervorgehen, noch nicht, wie Empedokles die beiden weltbildenden Kräfte von den Elementen, deutlich geschieden; zwei von ihnen wenigstens erscheinen auf der einen Seite als welterzeugende Kräfte, auf der andern aber als Vertreter eines bestimmten Elementes, Zas des Äthers und Chthonie der Erde (s. Vors. 71 A 9), während dem dritten, Chronos, den ja Ph. nicht der Zahl alter griechischer Naturgottheiten entnommen, sondern aus einem abstrakten Begriffe durch Personifikation zu einem seiner Urgötter umgestaltet hat (s. S. 104), keine bestimmte materielle Substanz zugewiesen ist; er erzeugt zwar die drei beweglichen Elemente, aber, wie oben bemerkt, wahrscheinlich nicht aus sich selbst, sondern aus Zas' Samen[1]).

---

1) Gruppe Gr. Myth. I 426 ff. vermutet, daß Chronos bei Ph. das Prinzip der Veränderlichkeit oder richtiger, da ein immaterielles Prinzip auf dieser frühen Stufe des Denkens schwerlich anzunehmen ist, den der Bewegung fähigen und sie bewirkenden Teil der Welt, die Hohlkugel des äußersten Fixsternhimmels, bezeichne. Er glaubt dies aus der jüngeren orphischen Literatur (Fr. 36. 39. 104 Hymn. 12 u. 13) und der Lehre eines Teils der Pythagoreer (Aristot. Phys. 218 a 33 ff., vgl. Simplik. S. 700, 17) erschließen zu dürfen, da die späteren Orphiker ebenso wie die Pythagoreer nachweislich

So scheidet Chronos aus der Reihe der Elemente aus, und damit hat auch die Fünfzahl dieser und der ihnen entsprechenden *μυχοί* ihre Erklärung gefunden. Man darf wohl annehmen, daß Pherekydes auch die drei andern Elemente göttlichen Wesen zugeteilt und nach ihnen benannt hat[1]).

Wie wir uns die Entstehung des Kosmos im einzelnen zu denken haben, und welche Rolle dabei jeder der drei Urmächte zugefallen ist, läßt sich aus dem spärlichen Berichte des Damaskios nicht näher bestimmen. Unter den verschiedenen Versuchen, die man gemacht hat, in dieses Dunkel einiges

---

durch Ph. beeinflußt seien. Aber daß in diesem einzelnen Falle wirklich eine solche Beeinflussung stattgefunden habe, ist doch ganz unsicher.

[1]) Für das Wasser liegt jetzt das Zeugnis des Achilles Isag. in Arat. 3 (31, 28 Maaß) vor, das Diels als Fragment (1 a) in die 3. Aufl. der Vors. aufgenommen hat. Es heißt dort, Thales und Ph. stellten als Prinzip das Wasser auf, das Ph. ja auch *Χάος* nenne und das er wahrscheinlich aus Hesiod (Theog. 116) genommen habe. Die Nachricht ist, soweit sie das Prinzip des Ph. betrifft, sicher falsch; aber zugrunde zu liegen scheint ihr doch die mißverstandene Tatsache, daß Ph. den Namen *Χάος* von der wüsten Urmasse Hesiods auf das Element des Wassers übertragen hat (über Ph.s Verhältnis zu Thales s. u. S. 114, 1). Wenn dagegen Gruppe a. a. O. meint, daß unter dem Okeanos oder, wie ihn Ph. nannte, Ogenos (s. u. S. 110), die Luft zu verstehen sei, und sich dafür auf die Notizen des Hesych. *Ὠκεανοῖο πόρον· ἀέρα, εἰς ὃν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτώντων ἀποχωροῦσιν* (vgl. Pher. Fr. 6) und *Ωκεανός· ἀήρ* beruft, so steht dem entgegen, daß in Fr. 2 und ebenso in Fr. 3 *Ὠγηνός* kaum etwas andres als das die Erde umgebende Weltmeer bezeichnen kann. — Daß man die Bezeichnung *πεντέμυχος* im Altertum auch auf den Titel des Buches übertragen hat, der ursprünglich vielleicht *Θεολογία* lautete, scheint aus der freilich sehr verworrenen Nachricht des Suidas unter *Φερεκύδης* hervorzugehen. Bei Suidas steht zwar *Ἑπτάμυχος*; aber entweder muß man mit Preller Rh. Mus. IV 374 dafür *Πεντέμυχος* lesen oder ein Mißverständnis des Suidas oder seiner Quelle annehmen. Jedenfalls ist der Versuch Conrads a. a. O. 35 verfehlt, die Siebenzahl der *μυχοί* durch die Hinzufügung zweier Teile der Unterwelt, des Hades und des Tartaros, vollzumachen; denn wenn auch Ph. nach Fr. 5 diese beiden Orte unterschieden hat, so konnte er sie doch nicht zu den *μυχοί* d. h. Wohnstätten von Elementen rechnen; er müßte denn seinen fünf Elementen noch zwei unterirdische zugezählt haben, was aber sehr unwahrscheinlich ist. Gomperz Gr. D. I³ 70 u. 426 liest allerdings aus Augustinus Conf. III 11 heraus, daß Ph. außer den drei von Chronos erzeugten Grundstoffen (den Äther und die Erde rechnet er dabei nicht mit) in der Tat noch zwei dem Reiche der Unterwelt zugehörige Elemente, den Rauch und das Dunkel, angenommen habe; aber auch diese Vermutung ist ganz unsicher.

Licht zu bringen, ist der ansprechendste der von Diels (a. a. O. 11 f.). Danach werden die elementaren Grundstoffe aus ihren Schlüften, in denen sie gleichsam im Verborgenen geschlummert haben, hervorgeholt und in Gegensatz und Vereinigung zur Schöpfung der Welt verwendet. Zas und Chthonie stellen die beiden Pole dieser elementaren Körper dar, zwischen denen die aus dem *γόνος* des Zas hervorgegangenen Elemente in der Mitte stehen. Die beiden ersten erscheinen als ewige Potenzen (*ἦσαν ἀεί* Fr. 1), die drei andern fallen der zeitlichen Entstehung anheim, oder mit andern Worten: die Begriffe Zas und Chthonie gehören in die Sphäre des *Αἰών*, die drei übrigen in die des Chronos. Die äußeren Grenzen des Kosmos bleiben wie feste Mauern stehen (so noch in Parmenides' *Δόξα*), dagegen wandeln sich die Elemente dazwischen im ewigen Wechsel der Zeit. Ph. hat demnach, wie es scheint, Chronos als den Mittelsmann bezeichnet, der aus dem Äther, dem ewigen Samen des Zas, ohne weibliche Empfängnis in Anspruch zu nehmen, die ephemeren Elemente Feuer, Luft und Wasser ausgeschieden hat (über die Verwandtschaft dieser Vorstellung mit Anaximanders Weltbildungslehre s. u. S. 119 f., 1)[1]).

---

[1] Zum Teil ähnlich, aber doch auch wieder wesentlich abweichend stellt sich Gruppe a. a. O. die pherekydische Weltordnung vor. Die fünf Elemente waren, wie er glaubt, innerhalb des Chronos, d. i. nach seiner Auffassung (siehe S. 107, 1) der Hohlkugel des Fixsternhimmels, in konzentrischen Sphären so geordnet, daß Chthonie die Mitte einnahm, und daß in aufsteigender Reihe Wasser, Luft, Feuer und Äther sie umgaben. Diese Konstruktion hat, auch abgesehen von der unsicheren Deutung des Chronos, zwei schwerwiegende Bedenken gegen sich: Zas, dem doch als der Quelle alles Lebens und als dem *πρῶτον ἄριστον* (s. S. 105, 1) der Vorrang unter den drei obersten Prinzipien gebührt, wird hier, als Vertreter eines dem Wesen nach von den übrigen Elementen nicht verschiedenen Grundstoffes, gleich diesen dem das All umschließenden, jede Bewegung in ihm bewirkenden Chronos untergeordnet. Der zweite Anstoß liegt darin, daß G. die *μυχοί* als (dunkle?) Zwischenräume zwischen den einzelnen Sphären auffaßt und damit der schon vollendeten Weltordnung zuweist, während sie nach Damaskios einer früheren Stufe des Weltprozesses anzugehören scheinen. Auch läßt sich eine solche Lage der *μυχοί* nicht mit dem Ausdruck *ἐν πέντε μυχοῖς* bei Damask. vereinen; es müßte *μεταξὺ π. μυχῶν* heißen. Endlich würden nach G.s Annahme nicht fünf, sondern nur vier *μυχοί* herauskommen. Allerdings kann G. auf ein Bruchstück des Ph. (6 D. aus Porphyr. d. antr. nymph. 31) hinweisen, das scheinbar seine Hypothese bestätigt: es wird dort berichtet, daß Ph. *μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας* er-

In dieser Schilderung des ersten Stadiums der Weltschöpfung handelte es sich nur um die Bildung der drei beweglichen Elemente und vielleicht auch noch um die Ausscheidung der Gestirne aus Feuer und Luft. An diesem ganzen Prozeß waren von den drei Urgottheiten unmittelbar nur Zas und Chronos beteiligt, während die Erdgöttin sich vermutlich auf die Hervorbringung chthonischer Gottheiten beschränkt hatte; auch wird sie wohl schon den rohen, noch ungeformten Erdstoff in ihrem Schoße geborgen haben.

Über die Art, wie aus diesem Stoffe die Erde als Weltkörper hervorging und feste Gestalt gewann, war früher aus zwei kurzen Fragmenten bei Clemens Alexandr. (s. Vors. Fr. 2), die uns allein zu Gebote standen, nur zu entnehmen, daß Zas ein Gewand anfertigte, in das er die Erde und den Okeanos (*Ὠγηνός*) einstickte, und dieses dann über einen geflügelten Eichbaum spannte. Man erblickte in dieser Erzählung lediglich eine allegorische Einkleidung der Schöpfungsgeschichte der Erde. Als alleiniger Urheber dieser Schöpfung galt Zeus; an eine Mitbeteiligung der Chthonie war, so schloß man aus dem Schweigen bei Clemens, nicht zu denken, obwohl es nahe gelegen hätte, ein Zeugnis, nach dem sich Zeus zum Zwecke der Weltbildung in den Eros verwandelte[1]), im Sinne einer geschlechtlichen Vermischung der beiden Urgottheiten zu deuten. Im unklaren blieb auch, ob etwa das Gewand mit dem *γέρας* in Fr. 1 identisch sei. Auf dieses Dunkel ist vor

---

wähne, mit denen er auf die *γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις* der Seelen d. h. auf ihre Wanderungen durch Pforten, die sich zwischen den einzelnen *μυχοί* befinden, geheimnisvoll anspiele. Auch die Parallelstelle bei Prokl. in Tim. 29 A, wo von den *παλαιοί* die Rede ist, welche die Welt als *ἄντρον καὶ φρουρὰν καὶ σπήλαιον* bezeichnen, scheint neben Empedokles und Philolaos auch den Syrier im Auge zu haben. Aber es fragt sich doch, ob diese beiden Berichte, in denen es sich um die Seelenwanderungslehre handelt, mit ihrer allegorischen und symbolischen Bildersprache ohne weiteres auf die Schilderung der Bestandteile des wirklichen Kosmos bezogen werden dürfen.

[1]) Prokl. in Tim. 32 C (Vors. Fr. 3): *ὁ Φ. ἔλεγιν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν*; vgl. dazu Max. Tyr. X, 174 R. (Vors. 71 A 11): *ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν* (!) *σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα και τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον.* Die Reihenfolge entspricht nicht der Darstellung bei Ph.

nunmehr 16 Jahren durch die Entdeckung eines Papyrusbruchstückes ein ungeahntes Licht gefallen[1]). Damit sind die meist im Unsicheren tastenden Versuche von Sturz, Conrad, Chiappelli und Preller, die frühere Überlieferung zu deuten, größtenteils gegenstandslos geworden, und es verlohnt sich daher nicht, die in der 5. Aufl. (S. 83, 4) gegen sie vorgebrachten Gründe hier noch einmal ausführlich zu wiederholen, zumal da durch Diels' eingehende und scharfsinnige Untersuchung in der schon öfter von uns angeführten akademischen Abhandlung der Sinn des Fragmentes und seine Bedeutung für die Kosmogonie des Pherekydes, soweit sich dies mit unsern sonstigen Hilfsmitteln überhaupt erreichen läßt, hinreichend klargestellt sind[2]).

Zunächst ist jeder Zweifel daran ausgeschlossen, daß uns hier ein echtes Bruchstück des Syriers Pherekydes vorliegt. Nicht nur der Vergleich mit den beiden Clemensstellen sowie mit dem Anfange der Schrift (Fr. 1) erweist dies, sondern es bürgt dafür auch der „entzückende Märchenton der alten ionischen Novelle“, wie ihn kein späterer Fälscher so treffend hätte nachahmen können und der ursprüngliche Hauch „ältester ionischer Prosa“, der uns hier anweht. Ebenso ist durch den neuen Fund auch den Angriffen einzelner Forscher[1]) gegen die Echtheit der uns schon vor dem neuen Funde bekannt gewesenen Fragmente und die Zuverlässigkeit der wichtigsten Berichte ein für allemal ein Ende gemacht. Was den Inhalt des Fragmentes betrifft, so wird offenbar ein *ἱερὸς γάμος* geschildert. Wer aber sind die beiden Gatten? Grenfell ist, wie Diels zeigt, auf falscher Fährte, wenn er auf grund des in Wahrheit aus der Theogonie des Atheners Pherekydes stammenden Erzählung des Eratosthenes (Catast. 3. 60, 7 Rob.) an die argivische Hochzeit des Zeus und der Hera denkt[2]). Aus Fr. 1 ergibt sich vielmehr mit voller Deutlichkeit, daß das die Erde darstellende *φᾶρος* mit dem *γέρας*, das Zas der Chthonie verehrt, zusammenfällt, und daß in der Lücke des Papyros ohne Zweifel *Χθονίῃ* als Name der Braut angegeben war. Es handelt sich also in unserm Bruchstück um die Hochzeit des im Äther thronenden Himmelsgottes mit der Erdgöttin. In derselben Lücke muß auch erzählt worden sein, daß Zas eine geflügelte Eiche errichtet (sie war uns bereits aus Clemens bekannt, s. S. 111, 1) und mit dem darüber ausgebreiteten Gewande der Chthonie überreicht habe[3]). Während man vor der Veröffentlichung des Papyrus auf Grund der Überlieferung annehmen zu müssen glaubte, mit der Einführung des Erdgerüstes (über diese Deutung des Eichbaums s. unten) und des darob gespreiteten Pharos habe Pherekydes nichts weiter bezweckt, als den Schlußakt der Weltschöpfung, die Entstehung der Erde, sinnbildlich darzustellen, und dieser Vorgang habe sich bei ihm unmittelbar an die früheren

---

[1]) Das Bruchstück, dessen Anfang und Schluß leider fehlen, wurde im Jahre 1897 von Grenfell und Hunt in Greek Papyr. Ser. II Nr. 11 S. 23 veröffentlicht. Es lautet nach der Herstellung in Diels' Vors. II^3 S. 202, 12 ff.: *αὐτῷ ποιοῦσιν τὰ οἰκία πολλά τε καὶ μεγάλα. ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἐξετέλεσαν πάντα καὶ χρήματα καὶ ϑεράποντας καὶ ϑεραπαίνας καὶ τἆλλα ὅσα δεῖ πάντα, ἐπεὶ δὴ πάντα ἑτοῖμα γίγνεται, τὸν γάμον ποιεῦσιν. κἀπειδὴ τρίτη ἡμέρη γίγνεται τῷ γάμῳ, τότε Ζεὺς ποιεῖ φᾶρος μεγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει Γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δώματα* [die Worte *τότε—δώματα* schon aus Clem. VI 9 (s. S. 112) bekannt; *δώματα* nicht zu beanstanden (s. Kern d. Orph. usw. 103 u. Diels Berl. S.-B. 11, 1; Weils (s. S. 102, 2) Vermutung *δάσματα* ist verfehlt] . . . *βουλόμενος⟩* [so nach Weil von Blass Rh. Mus. 55 (1900) S. 101 ergänzt] *γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι τούτῳ σε τιμῶ. σὺ δέ μοι χαῖρε καὶ σύνισϑι* [im Pap. steht CΥ·|·CΘΙ; die Ergänzung stammt von Blass a. a. O. Diels übersetzt: Sei mein Weib!“]. *ταῦτά φασιν ἀνακαλυπτήρια πρῶτον γενέσϑαι· ἐκ τούτου δὲ ὁ νόμος ἐγένετο καὶ ϑεοῖσι καὶ ἀνϑρώποισιν. ἡ δέ μι⟨ν ἀμείβε⟩ται* [die Ergänzung ist von Diels] *δεξα⟨μένη εὖ τὸ φᾶ⟩ρος* . . . [ΔΕΞΑΜ Pap., ergänzt von Diels]. Am Rande des Papyros findet sich neben *σύνισϑι* die Zahl ξ; sie bedeutet entweder den Anfang eines neuen Kapitels oder als stichometrisches Zeichen die 600. Zeile des Buches. In beiden Fällen muß diese ganze Partie in dem Buche ziemlich weit vom Anfange, über dessen Inhalt Damaskios berichtet, gestanden haben.

[2]) Vgl. zum Folgenden Bursians J.-B. CXII, 168 ff.

---

[1]) Diesen hatte sich auch Dieterich Abraxas 130 zugesellt, dessen Behauptung, der Bericht des Damask. stamme nicht aus Eudemos, Diels S. 2 f., 3 als unhaltbar erweist. Vgl. auch Wilamowitz Herakles II² 262 und Gruppe Gr. Myth. I, 427, 1.

[2]) Weil schließt sich in der oben angeführten Abhandlung, die gleichzeitig mit der von Diels erschienen ist, an Grenfells Deutung an, die er in seinem Nachwort auch Diels gegenüber festhält, ohne jedoch auf dessen Beweisführung irgendwie einzugehen.

[3]) S. Diels' Paraphrase des Bruchstücks (S. 5 f.), in der diese Lücke, abgesehen von dem Eingange der Rede des Zas (s. unten), dem Sinne nach wohl zutreffend ausgefüllt ist.

Stufen der Weltentwicklung angeschlossen, von denen Damaskios berichtet, hat uns das neue Bruchstück eines besseren belehrt: wir haben hier eine „zierliche Hochzeitsszene“, bei der der Bräutigam der Braut eine kunstvoll von ihm selbst gefertigte Morgengabe reicht. Das auf dem Baume ausgebreitete Pharos aber erinnert uns an den an einem Maste aufgespannten Peplos, der bei den Panathenäen der Athene in feierlicher Prozession dargebracht wurde[1]. Wie dieser Peplos mit reichem Bildschmuck versehen zu werden pflegte, so werden wir uns auch das Pharos des Zas als ein kostbares Gewebe vorzustellen haben, auf dem die vom Okeanos[2] umflossene Erde mit ihrem bunten Wechsel von Land und Meer, Berg und Tal, Wald und Wiese und bewohnt von zahlreichen Geschlechtern lebender Wesen dargestellt war. Daß es sich in diesem Teil der Theogonie nicht mehr um jene elementare Weltschöpfung im Anfange der *Πεντέμυχος*, sondern um einen späteren Vorgang handelt, lehrt schon das Stigma am Rande des Papyros (s. S. 111, 1)[3]. Damit ist die schon vor der Bekanntmachung des neuen Fundes als unhaltbar erkannte Ansicht früherer Forscher[4], daß der geflügelte Eichbaum nicht bloß das Gerippe der Erde, sondern das der ganzen Welt und das über ihn gebreitete Gewand den Himmel bezeichnen solle,

---

1) S. Diels S. 5 und Weil a. a. O.

2) Gomperz, der Gr. D. I^3 70 (vgl. 426 f.) eine Beeinflussung des Ph. durch fremdländische, besonders babylonische und phönizische Traditionen annimmt, ist auch geneigt, die ganz vereinzelt dastehende Form Ogenos bei Ph. auf das sumerische Uginna = Kreis, Gesamtheit (vgl. Hommel d. babylon. Urspr. d. ägypt. Kultur S. 9) zurückzuführen. Auffallend ist, daß G. auch in der 3. Aufl. die zweite Abhandlung von Diels völlig unberücksichtigt läßt, während er Weils Untersuchung, die in ihren Ergebnissen, soweit sich der Verfasser mit Diels im Widerspruche befindet, als unzutreffend bezeichnet werden muß, mit besondrer Anerkennung erwähnt.

3) S. Diels S. 11, mit dem Weil in diesem Punkte übereinstimmt.

4) Sturz S. 51, Conrad S. 40 (vgl. auch Chiappelli S. 232 f.) und Preller Rh. Mus. IV 387. Schon in der früheren Auflage (s. S. 83, 3[5]) ist diese Auffassung durch den Nachweis widerlegt worden, daß bei Ph. Land und Meer in dem Gewande (*ἐν αὐτῷ*, nicht *ὑπ᾽ αὐτῷ*) eingewebt waren und es auf der Eiche (*ἐπ᾽ αὐτῆς*, nicht *ὑπὲρ αὐτῆς* oder *περὶ αὐτήν*) lag. Die weiteren Vermutungen Conrads über die Bedeutung des *Χθονίη* und ihre Mitwirkung bei der Weltentstehung sind a. a. O. gleichfalls zurückgewiesen worden.

vollends unmöglich geworden. Die Stickerei auf dem Pharos kann nur die Erde mit dem nach uralter Anschauung sie umströmenden Okeanos, der ja auch in dem von Pherekydes geschilderten Titanenkampfe (s. S. 116) eine hervorragende Rolle spielt[1]), und nicht etwa außerdem noch wie die Bilder auf dem Schilde des Achilleus den Himmel mit den Gestirnen dargestellt haben. Man darf daher auch in der Beflügelung der Eiche nicht mehr das Symbol einer schnellen Bewegung sehen; denn der Theologe von Syros wird sich doch sicherlich wie alle Ionier die Erde als im Mittelpunkte der Welt ruhend gedacht haben. Der Sinn dieses Attributs läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Am annehmbarsten erscheint immer noch die in den früheren Auflagen dieses Bandes gegebene Deutung, wonach die Flügel das freie Schweben der Erde im Weltenraume ausdrücken sollen[2]).

Bei dem allegorisch-symbolischen Charakter, der offenbar die ganze Kosmologie des Pherekydes durchzieht, ist anzunehmen, daß er auch mit dem die Erde darstellenden Ehrengeschenke, das Zas am dritten Tage der Hochzeit der Chthonie überreicht, und mit der Schilderung dieser Hochzeit überhaupt auf die Schöpfung der Erde hat hindeuten wollen[3]). Das heilige Beilager kann nur den Sinn haben, die Entstehung und Einrichtung der Erde aus der Vereinigung der beiden

---

[1]) S. Diels S. 11, der an die berühmten Verse aus der *Διὸς ἀπάτη* (Ξ 301 ff.) sowie an das *πρῶτον ὑγρόν* Anaximanders und andrer Ionier erinnert und daraus auch das Mißverständnis späterer Autoren wie Achilles Isag. in Arat. (Fr. 1 a, vgl. Chiappelli S. 238) erklärt, Ph. habe wie Thales das Wasser zum ersten Prinzip gemacht (vgl. S. 108, 1). Jedenfalls muß sich, wie D. hinzufügt, Ph. des breiteren über das Urwasser ausgelassen haben, weil sonst die *φιλονικία* beider, von der Aristoteles bei Diog. II 46 redet, unverständlich bliebe. Zu den *δώματα Ὠγηνοῦ* vgl. die bei Kern a. a. O. S. 103 und Diels S. 11, 1 angeführten Parallelen. Von diesem Palast sind wohl zu unterscheiden die *οἰκία πολλὰ καὶ μεγάλα*, die nach unserm Fragmente vor Anrichtung der Hochzeit dem Zas von kunstfertigen Händen (Weil denkt an Verwandte des Zeus wie etwa Hephaistos oder an die Daktylen) gebaut und mit allem Nötigen ausgestattet worden.

[2]) Auch Diels hat sich schon in seiner 1. Abh. S. 14 und ebenso in der 2. S. 5 dieser Deutung angeschlossen und zugleich die sehr wahrscheinliche Vermutung ausgesprochen, daß Ph. hier unter der Einwirkung Anaximanders stehe. Über sonstige Beziehungen des Ph. zu Anaximander s. S. 119 f., 5.

[3]) S. Diels S. 5 u. 11 f.

Urprinzipien, des himmlischen und des irdischen, symbolisch zu erklären[1]). Vermutlich folgte im Anschluß an unser Fragment eine genauere Schilderung des Entstehens der Erde und des auf ihr sich entfaltenden organischen Lebens. Eine annähernde Vorstellung von dem Inhalte dieser Schilderung können uns die der Aphrodite in den Mund gelegten Verse aus Aischylos' Danaiden (Fr. 44) geben. Wie sich dort Aphrodite als mitwirkend bei dem Schöpfungsakte bezeichnet, so mag dem Eros, in den sich Zeus bei Pherekydes verwandelt hatte (s. S. 110), eine ähnliche Rolle zugefallen sein (s. Diels S. 12). Freilich bewegen wir uns hier, wo uns die Überlieferung im Stich läßt, lediglich auf dem Boden des Möglichen und allenfalls Wahrscheinlichen. Dagegen haben wir in einem kleinen aber inhaltsschweren Sätzchen des Papyros ein sicheres Zeugnis dafür, daß Pherekydes in seine Erzählung vom *ἱεϱὸς γάμος* nicht bloß einen physikalischen Sinn hineinlegte, sondern mit ihr auch die Einsetzung einer für die Entwicklung des Menschengeschlechtes bedeutsamen Sitte verknüpfte[2]). Indem Zas am dritten Hochzeitstage der sich vor ihm entschleiernden Gemahlin zugleich mit der Überreichung des Brautgeschenkes die Obhut über die Ehen anvertraut, unterwirft er das geschlechtliche Zusammenleben der Götter und der Menschen einem heiligen und unverbrüchlichen Gesetze[3]). So werden

---

[1]) Zu beachten ist hierbei, daß schon bei Hesiod (Theog. 132 ff.) sich Uranos und Gaia begatten, allerdings nicht, wie bei Ph., um die Erde, sondern um die Stammeltern zahlreicher Göttergeschlechter zu erzeugen. Auch in der mutmaßlich ältesten orphischen Theogonie, die der *Πεντέμυχος* wohl schon vorausging, entsprossen aus der Vermischung jener beiden Urgötter Okeanos und Tethys. An die Stelle des Uranos mußte Ph. natürlich seinen Urgott Zas als Repräsentanten des Himmels setzen.

[2]) Es handelt sich um die ersten uns erhaltenen Worte aus der Anrede des Zas an Chthonie: *βουλόμενος γὰϱ σέο τοὺς γάμους εἶναι*, deren richtiges Verständnis Blass a. a. O. erschlossen hat. Der Pluralis *γάμοι* bezeichnet hier nicht, wie in demselben Fragment an zwei Stellen der Singularis *τὸν γάμον* und *τῷ γάμῳ*, diese eine Hochzeit, sondern die Ehen oder die Institution der Ehe, die unter den Schutz der hier mit Hera gleichgesetzten Ge gestellt wird. Die Worte sind daher wesentlich anders zu verstehen als in Diels' oben erwähnter Paraphrase, die auf der später von ihm verworfenen Ergänzung *⟨συμβαίνει⟩ γὰϱ* beruhte.

[3]) Damit gewinnen wir ein neues, einwandfreies Zeugnis für die Angabe des Hesychios, daß die *ἀνακαλυπτήϱια* am dritten Hochzeitstage gefeiert werden, nicht, wie einzelne Lexikographen mitteilen, am zweiten.

Zas und Chthonie, die seitdem den Namen *Γῆ* erhielt[1]), aus bloßen Naturkräften zu Begründern der menschlichen Kultur emporgehoben.

Auch an einem Götterkampfe fehlte es bei Pherekydes nicht. Nach Celsus bei Origenes[2]) hat sich Ophioneus mit seinen Scharen, die, so dürfen wir wohl den knappen Bericht ergänzen, als Vertreter der rohen, ungeordneten Naturkräfte von Ingrimm über die durch Zas geschaffene Weltordnung erfüllt waren, gegen die von Kronos geführten himmlischen Heerscharen erhoben; nach heftigem Ringen, in dem, wie es scheint, die Kämpfenden bis an die Grenzen der Erdoberfläche gedrängt wurden (s. Diels S. 11), schließen sie einen Vertrag, wonach die von den beiden Parteien, die in den Ogenos hinabgestürzt würde, als besiegt gelten, die obsiegende aber fortan den Himmel besitzen sollte. Der Sieg fällt den oberen Göttern zu. Was uns auf den ersten Blick in dieser Darstellung besonders befremdet, ist, daß Pherekydes die Rolle, die nach unsrer sonstigen kosmogonischen Überlieferung im Titanenkampfe dem Zeus zugewiesen wird, auf Kronos überträgt, der dort umgekehrt an der Spitze des unterliegenden Teiles steht und selbst mit seiner Gemahlin Rhea in den Okeanos gestürzt wird[3]). Aber dieses Befremden vermindert sich, wenn wir bedenken, daß bei Pherekydes Zas von Ewigkeit her gewesen und nach Aristoteles (s. o. S. 105, 1) als das erste Erzeugende auch das Vollkommenste ist. Dadurch wird die Annahme, daß Zas erst nach Überwindung des Kronos Herr des Himmels und Götterkönig geworden sei[4]), unmöglich. Was

---

[1]) Vielleicht legte in dem verstümmelten Schluß unsers Bruchstückes Zas selbst ihr diesen neuen Namen bei.

[2]) c. Celsum VI 42 (Fr. 4). Unter den Parallelzeugen, die Diels anführt, läßt Philon von Byblos (bei Euseb. Praep. ev. I 10, 50) Ph. diesen Zug von den Phöniziern entlehnen (vgl. unten S. 118).

[3]) S. Hesiod 629 ff. und was S. 125 f. aus einer dem Apollonios u. a. bekannten orphischen Theogonie mitgeteilt wird.

[4]) S. Conrad S. 20 f. Aus demselben Grunde ist auch Prellers Annahme (Rh. Mus. a. a. O. 386) unhaltbar, daß Ph. von einem zweiten Götterkampfe zwischen Zeus und Kronos gesprochen habe. Wenn sich bei Apollonios Spuren einer Theogonie (vgl. d. vor. Anm.) finden, in der Ophion mit Kronos und dieser mit Zeus um die Herrschaft kämpfen, so dürfen wir doch diese Darstellung nicht auf Ph. zurückführen, bei dem Ophioneus zwar

Pherekydes dazu bewogen hat, gerade Kronos zum Führer der Himmlischen in dem Titanenkampfe zu machen, und wie er sich sein Verhältnis zu Zas gedacht hat, können wir nicht erraten. Jedenfalls hat Kronos zu den aus dem Äther stammenden Gottheiten gehört. Da Pherekydes auch seine Gemahlin Rhea erwähnt hat[1], so wird er bei ihm wohl auch noch außerhalb jenes Götterkampfes, etwa als Herrscher über die Menschen des goldenen Zeitalters, aufgetreten sein.

Daß Pherekydes in seiner Schrift auch von einer Wanderung der Seelen geredet | hatte, wird außer zahlreichen jüngeren Zeugnissen[2] durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, daß er schon ziemlich frühe als der Lehrer des Pythagoras bezeichnet wird[3]. Denn da in seiner Kosmogonie sich kein Zug von einiger Bedeutung findet, in dem sie sich mit der pythagoreischen Lehre berührte, so ist zu vermuten, es sei eben der Glaube an eine Seelenwanderung gewesen, in dem die Späteren zwischen ihm und Pythagoras eine Verwandtschaft fanden, die sie veranlaßte, den letzteren zu seinem Schüler zu machen.

Vergleichen wir nun die philosophische Dichtung des Pherekydes mit der hesiodischen Kosmogonie, so zeigt sich darin allerdings ein Fortschritt des Gedankens. Wir sehen hier schon ein bestimmteres Bestreben, teils die stofflichen Grundbestandteile der Welt, die Erde und die atmosphärischen

---

um den Besitz des Himmels kämpft, aber nicht, wie dort, ursprünglich im Olymp geherrscht hat. — Vielleicht bezieht sich auf Pherekydes' Theogonie mit ihrem Wechsel von schöpferischem Zusammenwirken und feindlichem Ringen zwischen den Urmächten Platon Soph. 242 C f.: *ὁ μὲν (μῦθον διηγεῖται) ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἄττα πῃ, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται.* Dagegen spricht jedoch, daß hier auf mehrfache Kämpfe zwischen den drei Urprinzipien angespielt wird, während Ph. nur einen Kampf geschildert zu haben scheint und auch dieser nicht zwischen den Urgottheiten selbst stattgefunden hat. Übrigens kann Plat. sehr wohl auch an Ion gedacht haben, der gleichfalls drei *ἀρχαί* angenommen hat. Vgl. S. 125, 1 und Apelt zu d. Stelle.

[1] Nach Fr. 9 nannte er sie *Ῥῆ*, „vielleicht des Gegensatzes zur *Γῆ* wegen", wie Gomperz Gr. D. I³ 370 vermutet.

[2] Die S. 70, 5. 6. 109 f., 1 angeführt sind. Hinzu kommt noch Fr. 8 (vgl. dazu Diels' Anm.).

[3] S. u. S. 299 f⁵.

Elemente, teils auch den Stoff und die bildende Kraft zu unterscheiden, und in dem, was vom Kampf des Kronos und Ophioneus erzählt wird, scheint der Gedanke zu liegen, daß der jetzige geordnete Weltzustand sich gebildet habe, indem die Kräfte der Tiefe[1]) durch den Einfluß der oberen Elemente gebändigt wurden. Noch wichtiger ist es, daß die Urgründe der Welt ausdrücklich für ewig erklärt werden, und daß unter diesen (vgl. S. 105, 1) von Anfang an Zeus, bei dem doch immer an ein weltregierendes, vernünftiges Wesen gedacht wird, die erste Stelle einnimmt. Aber der Verlauf der Weltbildung wird hier noch ganz in der mythischen Weise der älteren Theogonien geschildert; sie vollzieht sich nicht durch die natürliche Wirkung der ursprünglichen Stoffe und Kräfte, sondern Zeus bringt sie mit der unbegriffenen Macht eines Gottes hervor; jene Zurückführung der Erscheinungen auf natürliche Ursachen, mit der die Philosophie erst wirklich beginnt, finden wir hier noch nicht. Es wäre daher für die Geschichte der Philosophie von keiner großen Bedeutung, | wenn Pherekydes wirklich einzelnes, wie die Gestalt seines Ophioneus, phönizischer oder ägyptischer Mythologie entnommen hätte; indessen ist diese Angabe durch das Zeugnis des Philon von Byblos[2]) nicht genügend beglaubigt und die Verschiedenheit des pherekydischen, verderblichen Schlangengotts von dem schlangengestaltigen Agathodaimon so augenscheinlich, daß wir ebensogut an die Schlangengestalt Ahrimans oder am Ende mit Origenes (a. a. O.) an die Schlange des mosaischen Paradieses denken könnten, wenn ein so naheliegendes und auch bei den Griechen so häufiges Symbol überhaupt einer Herleitung aus der Fremde bedürfte. Der Versuch aber, die ganze Kosmogonie des Pherekydes in ihren Grundzügen bei den Ägyptern nachzuweisen[1]), muß als verfehlt erscheinen, sobald man die Vorstellungen dieses Mannes und andrerseits die ägyptischen Mythen, soweit sie uns bekannt sind, treu auffaßt; was einige späte und unzuverlässige Zeugen[2]) von seinen orientalischen Lehrern sagen, hat wenig Beweiskraft[3]).

---

[1]) Die Schlange ist ein chthonisches Tier, Ophioneus daher wohl ebenso zu deuten. S. Preller Rhein. Mus. a. a. O. und Allg. Enz. S. 244.

[2]) Bei Euseb. a. a. O. (s. S. 116, 2). [Es steht jetzt fest (s. Wachsmuth Einl. in d. alte Gesch. 1895, 405 f.), daß Philon nicht, wie man früher glaubte und auch Zeller noch in der 5. Aufl. angenommen hat, als Fälscher angesehen werden darf. Er hat seine theogonischen und kosmogonischen Angaben nicht selber erfunden, sondern die mythologischen Überlieferungen seines Heimatlandes gesammelt und zu einem Ganzen zusammengeschmolzen, das er dem uralten Phönizier Sanchuniathon beilegte. Doch benutzte er die heimischen Sagen in einer späteren Gestalt, in der sehr Verschiedenes willkürlich zusammengeworfen war; auch verarbeitete er sie zu einem von Hesiod abhängigen System und deutete sie rationalistisch um. Da uns überdies zusammenhängende Bruchstücke nur durch Eusebios erhalten sind, der sie in seiner leidenschaftlichen Polemik gegen Porphyrios anführt, so ist bei ihrer Benutzung die größte Vorsicht geboten. An einer solchen hat es Gomperz Gr. D. I^3 426 f. fehlen lassen, wenn er, wie Ogenos, so auch Ophioneus aus der angeblich mit der babylonischen eng verwandten phönikischen Mythologie ableitet.]

Weit mehr hat Diels' Vermutung[4]) für sich, daß Pherekydes bereits den Einfluß seines Zeitgenossen Anaximander erfahren habe. Die Annahme, daß sich die Erde ohne eine feste Unterlage frei schwebend an ihrer Stelle erhalte, begegnet uns neben Pherekydes in jener Zeit nur bei Anaximander; und das anfangslose Dasein, das jener seinen drei Urgöttern zuschreibt, ist bei diesem eine Grundbestimmung des | „Unbegrenzten“[5]).

---

[1]) Zimmermann a. a. O. (s. S. 102, 2).

[2]) Joseph. c. Ap. I 2 Schl. zählt ihn zu den Schülern der Ägypter und Chaldäer; Cedren. Synops. 1, 94 B läßt ihn nach Ägypten reisen, Suid. Φερεκ. die Geheimschriften der Phönizier benutzen, der Gnostiker Isidor b. Clemens Strom. VI 53 (II 459, 5 St.) aus der Prophetie Chams schöpfen, mit der wahrscheinlich eine gnostische Schrift dieses Titels, die Is. für echt hielt, gemeint ist.

[3]) Denn teils wissen wir durchaus nicht, auf welche Überlieferung jene Angaben sich stützen, teils lag es zu nahe, den Lehrer des Pythagoras wegen der Lehre von der Seelenwanderung ebenso wie seinen Schüler mit den Ägyptern in Verbindung zu bringen, denen die Chaldäer, was Pher. betrifft, vielleicht erst von Josephus beigefügt wurden, während die Angabe des Suidas wohl aus Philon von Byblos stammt.

[4]) Arch. f. Gesch. d. Phil. I, 14 f. vgl. oben S. 114, 2.

[5]) Vgl. hierüber S. 114. 103 mit S. 226 f. [5]. 216 f. [5]. [In seiner zweiten Abhandlung (S. 10 f.) hat Diels noch auf zwei Punkte hingewiesen, in denen uns eine Übereinstimmung des Ph. mit der Lehre des milesischen Philosophen entgegentritt. Wie dieser die *ἀπόκρισις* d. i. die Ausscheidung des Kosmos aus dem ewigen Ursamen des *ἄπειρον* und seiner polaren Gegensätze, des Warmen und des Kalten, nach dem aus Theophrast stammenden Berichte bei

Wie bei Pherekydes eine Abhängigkeit von Anaximander, so ist bei dem bekannten kretischen Weihepriester Epimenides1) ein Einfluß des Anaximenes auf seine Theogonie vermutet worden2). Wäre diese Theogonie nun das echte Werk des kretischen Propheten, so würde diese Vermutung schon durch die Chronologie ausgeschlossen; denn von ihm läßt sich nicht bezweifeln, daß er ein Zeitgenosse Solons3)

Ps.-Plut. Strom. 2 (Vors. c. 2, 10) als eine Zeugung (*γόνος*) bezeichnet zu haben scheint, so ist auch in einem Bruchstück des Ph. (Fr. 7 D.) von der *ἐκροή* im Sinne des *σπέρμα* die Rede, und die hervorragende Rolle des Okeanos bei Ph. (s. S. 114 u. 116) erinnert an die Bedeutung des Wassers als *πρῶτον ὑγρόν* bei Anaximander. — Dieses Verhältnis zu dem Milesier stimmt vortrefflich zu der mittleren Stellung zwischen den Mythographen und den Philosophen, die Aristot. an der oben S. 105, 1 angef. Stelle dem Ph. zuweist (s. Diels S. 5, 1). Darin, aber nicht darin allein (s. Diels S. 3), unterscheidet sich auch der Syrier Ph. von dem Athener oder Lerier (denn diese beiden sind wohl eine Person, s. Jacoby Apollodors Chron. 213 ff.)]

1) Über den es im übrigen genügen mag hier auf Schultess De Epimenide (Bonn 1877), O. Kern a. a. O. S. 67 ff. und Diels Sitzungsber. d. preuß. Akad. 1891, 387 ff. zu verweisen. [Hinzuzufügen sind jetzt noch Demoulin Épiménide de Crète 1901, wo S. 3 ff. die bis dahin erschienene Literatur verzeichnet ist, u. O. Kern bei Pauly-Wissowa VI 1 (1907), 173 ff.]

2) Kern a. a. O. 68 ff.

3) Daß nämlich Epimenides dies war, ließ sich zwar auch schon auf Grund der uns früher zugänglichen Berichte über ihn kaum bezweifeln. Denn seine berühmte (von Plut. Solon 12. Diog. I 110 ff. berichtete) Entsühnung Athens findet nur in der kylonischen Blutschuld eine genügende Begründung; aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, in den ihn die platonischen Gesetze I 642 D herabrücken, ist kein Ereignis bekannt, das zu einer so ganz außerordentlichen Maßregel hätte Anlaß geben können; und wenn (nach Diog. 111) schon Xenophanes gehört hatte, daß Epim. 154 Jahre alt geworden sei, so kann er kein Zeitgenosse dieses Philosophen, sondern er muß schon damals der Wundermann der Legende gewesen sein; denn die 154 (oder nach andern 157) Jahre erhält man, wenn man zu einem Jahrhundert als der längsten menschlichen Lebensdauer die 57 Jahre seines wunderbaren Schlafs hinzufügt, statt deren die von Xenophanes berücksichtigte Tradition nur 54 genannt haben wird. Seitdem aber durch das Zeugnis des Aristoteles *Ἀθην. πολ.* c. 1 feststeht, daß Epimenides Athen von dem kylonischen Frevel entsühnt hat, ist die Sache außer Frage gestellt, wie dies Diels a. a. O. überzeugend auseinandergesetzt hat. Was die platonische Angabe betrifft, so beweist diese doch immer nur, daß es im 4. Jahrhundert in Athen eine Überlieferung gab, die Epimenides erst um den Anfang des fünften in diese Stadt kommen ließ. Den Anlaß zu dieser Darstellung vermutet Diels a. a. O. 394 ff., mir sehr einleuchtend, in Orakeln,

und somit beträchtlich älter war als Anaximenes. Anders verhält es sich, wenn sie erst nach dem Anfang des 5. Jahrhunderts verfaßt ist[1]. Indessen könnte man ihr | in diesem

---

die — vielleicht von Onomakritos (vgl. Herod. VII 6) — bald nach der Schlacht bei Marathon Epimenides untergeschoben wurden und sich mit einer angeblich zehn Jahre vor diesem Zeitpunkt von dem kretischen Propheten in Athen ausgesprochenen Weissagung einführten. [Gegen Diels' Auffassung wendet sich Wilamowitz Hippolyt. 243 f. s. d. folgende Anm.]

[1] Wie Diels mit O. Kern a. a. O. 71, aber freilich unter der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung ihrer Unechtheit annimmt. Auch mir ist dies das wahrscheinlichste. [Im wesentlichen zu dem gleichen Ergebnis wie Diels gelangt auch Demoulin in seiner sehr eingehenden Monographie. Besonders wertvoll ist seine Untersuchung über die Quellen des βίος bei Diog. I 109 ff.; doch geht er zu weit in der Annahme, daß Hermippos den Hauptstoff für die Vita des Diog. geliefert hat. Mit Diels (vgl. Vors. 68 B 1 Anm. II^3 S. 188) hält D. die Theogonie ebenso wie die andern dem Epim. beigelegten Schriften für unecht. Mit Kern De Orphei usw. S. 69. 71 (vgl. den Artikel desselben bei Pauly-Wissowa a. a. O.) stimmt er darin überein, daß er in der Mehrzahl der in der Theog. aufgestellten kosmologischen Ansichten eine Einwirkung des Anaximenes und der Orphiker zu erkennen glaubt. Näheres über D.s Schrift s. Berl. phil. W. 1903, 289 ff. Kern hält in dem genannten Artikel auch nach der Auffindung der πολ. Ἀθ. daran fest, daß durch Platon die Anwesenheit des Epimen. für die Zeit kurz vor den Perserkriegen sicher bezeugt sei: ohne Zweifel (?) sei um 500 ein Sühnepriester aus Kreta nach Athen gekommen, der sich den Namen des alten attischen Heros Epimen. beilegte. Dieser Prophet sei dann eine legendarische Figur geworden, auf die die Sage fast alle für einen Wundertäter typischen Züge übertragen habe. Das Zeugnis der πολ. Ἀθ. lehre, daß Aristot. bereits diesen Epimenidesroman gekannt und zum Teil geglaubt habe. Diese Auffassung, die den alten kretischen Sühnepriester Epimenides und seine Reinigung Athens um 600 in das Reich der Fabel verweist, um an seine Stelle einen späteren Schwindler mit erborgtem Namen zu setzen, steht trotz der Sicherheit, mit der K. sie vorträgt, und trotz seiner Berufung auf Löschke De Pausaniae descriptione urbis Athenarum 1883 S. 23 ff., Wilamowitz Eurip. Hippol. 1891 S. 243 f. und Ed. Meyer G. d. Altert. II S. 640. 749 auf schwachen Füßen. An der Glaubwürdigkeit der nüchternen Mitteilung des Aristot. zu zweifeln liegt kein triftiger Grund vor: von romanhafter Ausschmückung ist sie völlig frei. Platon aber treten wir nicht zu nahe, wenn wir in der dem Kreter Kleinias in den Mund gelegten ganz gelegentlichen Erwähnung des Epimenides einen von den zahlreichen Anachronismen erblicken, die sich nachweislich in seinen Dialogen finden. Dabei mag es unentschieden bleiben, ob wir Pl. mit Diels (s. vor. Anm.) einer freilich sonst nicht ausdrücklich bezeugten, von der gewöhnlichen abweichenden Überlieferung (gutgläubig?) sich anschließen lassen, oder ob wir mit Demoulin (S. 47) annehmen sollen, daß er a. a. O. ebenso wie an der Parallelstelle

Fall noch weniger als in dem ihrer Echtheit eine Bedeutung für die Entwicklung der wissenschaftlichen Kosmologie beilegen. Für die Urwesen erklärte sie[1]) Luft und Nacht[2]); von diesen sei als drittes der Tartaros erzeugt worden. Von ihnen sollen zwei weitere, nicht näher bezeichnete Wesen hervorgebracht sein, aus deren Verbindung das Weltei entstanden sei. Aus ihm seien dann noch weitere Erzeugungen hervorgegangen. Daß hier die Nacht an die Spitze der Götterreihe gestellt wird, entspricht der orphischen Überlieferung, und aus ihr wird auch das Weltei stammen, wenn wir es auch erst in ihren jüngeren Gestaltungen nachweisen können.

Was die orphischen Kosmogonien selbst betrifft, so kennen wir vier Darstellungen, die diesen Namen trugen[3]). Die erste von ihnen, die der Peripatetiker Eudemos[4]) und

---

677 D (vgl. 680 C) die Leichtgläubigkeit und Unwissenheit des kretischen Mitunterredners verspotte; übrigens lassen sich beide Vermutungen wohl miteinander vereinen. — Gruppes Annahme (Gr. Myth. 424), nach der Epimenides' Theogonie spätestens um 550, wahrscheinlich gegen 580 in Athen entstanden ist und kretische Überlieferungen mit athenischen verknüpfte, scheint mir nicht genügend begründet. Auch leidet sie an einer chronologischen Unmöglichkeit: Anaximenes, dem, wie G. glaubt, Epimen. seinen Ἀήρ als Grundstoff entnommen hat, wurde nach Apollodor gegen 580 erst geboren und hat seine Schrift sicher nicht vor 546/5 geschrieben (s. unten S. 239⁵ Anm.).]

[1]) Nach Eudem. bei Damask. De princ. 124 S. 383 K = I 320, 17 R.

[2]) Die hier nach der Weise der Theogonien eine geschlechtliche Syzygie bilden. Statt des ἀήρ wird bei Hesiod und andern (s. o.) der Erebos der Nacht beigesellt, für den der ἀήρ im Sinn der trüben nebligen Luft (s. u. 1003, 1⁵. Homer Il. I 381 u. a.) eintreten konnte; weniger wahrscheinlich ist mir, daß er den Äther zu vertreten hat, der bei Hesiod der Sohn der Nacht und auch bei den späteren (s. o. 101, 3. 4) niemals ihr Syzygos ist. Diese Voranstellung der Luft könnte man allerdings vom Einfluß des Anaximenes herleiten, falls die Theogonie des Epim. jünger ist als jener. Aber an sich ist es nicht notwendig.

[3]) Über sie: Schuster De vet. orph. Theogoniæ indole (1869). O. Kern De Orphei Epim. Pherec. Theogoniis 1888. [Susemihl De Theogoniae Orphicae forma antiquissima 1890. Gruppe Die rhapsod. Th. u. ihre Bedeutung innerhalb der orph. Lit. N. Jahrb. 1890 Suppl.-Bd. S. 687 ff. Derselbe in Roschers Lex. III „Orpheus" Sp. 1117 ff. und im Handb. d. griech. Myth. 419 ff. vgl. 1028 ff.]

[4]) Bei Damask. c. 124 S. 382 P. = I 319, 8 R. Daß mit diesem Eudemos der Rhodier gemeint ist, liegt am Tage und erhellt auch aus Diog. proœm. 9, vgl. m. Damask. 384 P. = I 320, 16 R.

vor ihm schon Aristoteles[1]) und Platon[2]) gebraucht haben, und für | deren Verfasser Aristoteles[3]) Onomakritos hielt, setzte

---

1) Metaph. XII 6. 1071 b 26: *ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες.* Ebd. XIV 4. 1091 b 4: *οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως, ᾗ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία.* Diese Worte können sich nicht bloß auf solche Darstellungen beziehen, in denen die Nacht zwar unter den ältesten Gottheiten, aber doch erst an dritter oder vierter Stelle, vorkam, wie dies in der hesiodischen und der gewöhnlichen orphischen Theogonie der Fall ist, sondern sie setzen eine Kosmologie voraus, in der die Nacht entweder allein oder mit andern gleich ursprünglichen Prinzipien die erste Stelle einnahm; denn Metaph. XII 6 handelt es sich um den Urzustand, der allem Werden vorausging, und mit Beziehung auf diesen sagt Arist., den Theologen, die alles aus der Nacht entstehen lassen, und den Physikern, die mit der Mischung aller Dinge beginnen, sei es gleich unmöglich, den Anfang der Bewegung zu erklären. Auch die zweite Stelle paßt so wenig auf die „gewöhnliche“ orphische Kosmologie, daß Syrian (Schol. in Ar. Met. p. 182, 8 ff. Kroll) Aristoteles den Vorwurf macht, er stelle die orphische Lehre unrichtig dar, da in dieser der Erikapaios seiner Tochter, der Nyx, vorangehe; sie weist vielmehr gleichfalls auf eine Theogonie wie die von Eudemos besprochene. Die Nacht hatte von allen uns bekannten Theogonien nur diese und die des Epimenides als Urwesen genannt; an die letztere kann aber hier schon deshalb nicht gedacht sein, weil sie ihr nicht den Uranos, sondern den *ἀήρ* beigegeben hatte, während doch in der aristotelischen Stelle das *καί* (nicht *ἤ*) vor *οὐρανόν* beweist, daß Aristoteles hier nicht zwei Darstellungen im Auge hat, von denen die eine mit der Nyx, die andre mit dem Uranos begann, sondern eine und dieselbe, in der Nyx und Uranos die *πρῶτοι* waren. Dies sind sie aber bei dem Orpheus des Eudemos und Joh. Lydus (s. u. S. 124, 2); und wenn dieser neben ihnen noch die *γῆ* nennt, war doch Aristoteles da, wo er nur einzelne Beispiele geben will (*οἶον νύκτα* usf.), nicht zu einer vollständigen Aufzählung genötigt Wir haben daher nicht die geringste Veranlassung, die Äußerungen des Aristoteles statt der uns durch seinen Schüler Eudemos als orphisch bezeugten Theogonie (mit Kern S. 56, 1) auf irgend eine uns unbekannte zu beziehen.

2) Von ihm zeigt dies Schuster a. a. O. 4 ff. aus Krat. 402 B. Tim. 40 D ff., wo mit den Dichtern, die sich selbst für Söhne von Göttern ausgeben, überhaupt nicht Hesiod, von dem dies nicht erzählt wird, sondern nur die Rep. II 364 E genannten, Orpheus und Musaios, gemeint sein können; im vorliegenden Fall aber nur jener; denn was bei Mus. von einer Verbindung des Okeanos mit der Gaia stand, aus der Triptolemos hervorgegangen sei (Paus. I 14, 3), paßt (wie auch Kern a. a. O. 42 einräumt) zu der Genealogie des Timaios nicht im geringsten, dagegen ist gerade das, worin diese Genealogie von der Hesiods und allen andern abweicht, die Einschiebung von Okeanos und Tethys zwischen Uranos und Kronos, durch Krat. 402 B in den Versen: *Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίῤῥοος ἦρξε γάμοιο, ὅς*

als das erste die Nacht[1], neben ihr Erde und Himmel[2], die, wie es | scheint, ebenso aus ihr hervorgegangen sein sollten

---

ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν als orphisch bezeugt; und damit stimmt auch der orphische Vers Phileb. 66 C: ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς; denn wenn wir der Genealogie des Timaios die Nacht als das Urwesen beifügen, erhalten wir wirklich sechs Generationen: 1. Nyx; 2. Uranos; 3. Okeanos; 4. Kronos; 5. Zeus; 6. seine Kinder. Wie es kommt, daß es in den Versen, die der Kratylos anführt, von Okeanos und Tethys heißt, sie hätten miteinander die erste Ehe geschlossen, während sie selbst doch Kinder des Uranos und der Gaia sind, läßt sich deshalb nicht mit voller Sicherheit angeben, weil wir nicht wissen, was jenen Versen voranging; indessen steht nichts der Annahme im Wege, es seien vorher Uranos und Gaia genannt worden, und das πρῶτος bedeute nur: zuerst nach diesen [s. jedoch unten S. 142, 2]. Gleich unanstößig ist es, daß der Timaios mit Uranos nnd Gaia beginnt, ohne der Νύξ als des Urwesens zu erwähnen. Ein solches, hier übergangenes Urwesen hatte ja jede Theogonie, von der wir wissen; keine fängt mit Uranos und Gaia an; aber Platon konnte die Nacht a. a. O. ebensogut weglassen wie Aristoteles Metaph. I 8. 989 a 10 (φησὶ δὲ καὶ Ἡσίοδος τὴν γῆν πρώτην γενέσθαι τῶν σωμάτων) das Chaos. Er beginnt eben mit den Wesen, die als Stammeltern die aus geschlechtlicher Paarung entsprungene Götterreihe eröffnen; was vor Erde und Himmel war, wird nicht gefragt.

[3] S. o. S. 64, 1. Das gleiche deutet vielleicht schon Herodot II 53 [vgl. II 81] an.

[1] Damask. a. a. O.: ἡ δὲ παρὰ τῷ Περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν . . . ἀπὸ δὲ τῆς νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν. Daß Eudemos (wie Kern S. 57, 1 will) diese Angabe nicht eigener Kenntnis entnommen habe, sondern nur einer falschen Deutung der aristotelischen Stelle Metaph. XII 6 (s. o. 123, 1), ist eine mehr als kühne, jeder sachlichen Begründung entbehrende Vermutung. So leichtfertig pflegte Eudemos nicht zu verfahren. Aber Damaskios bezeichnet ja die orphische Theogonie, aus der Eud. jene Angabe beigebracht hatte, ausdrücklich als eine solche, deren Inhalt er dargestellt hatte (denn nur dies kann das ἀναγεγρ. θεολ. bedeuten). Soll er nun diese ganze Darstellung aus Anlaß der paar aristotelischen Worte aus dem Finger gesogen haben? Der gleichen Theogonie wird Chrysippos b. Philodem. π. εὐσεβ. 81, 18 Gomp. die Angabe verdanken, daß die Nacht die erste Gottheit gewesen sei.

[2] Joh. Lydus De mens. II, 7: τρεῖς πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάσθησαν ἀρχαί, νὺξ καὶ γῆ καὶ οὐρανός. Lobeck I, 404 bezieht diese Worte auf die orphische Theogonie, die Eudemos gebrauchte, und auch ich halte dies (mit Schuster S. 17 ff.) für richtig. Daß Joh. Nyx, Ge und Uranos auch dann die πρῶται ἀρχαί nennen konnte, wenn die Nyx den beiden andern in ihrem Dasein voranging, ist mir (trotz Kerns Widerspruch S. 54) unzweifelhaft: in πρῶται ἀρχαί liegt doch nur, sie seien älter als alle

wie bei Hesiod die Erde aus dem Chaos, an dessen Stelle hier die Nacht tritt; die Kinder des Uranos und der Gaia sind Okeanos und Tethys[1]); wie man sieht, eine ziemlich unerhebliche Abweichung von der hesiodischen Überlieferung[2]). Eine Umbildung dieser ältesten orphischen Theogonie scheint Apollonios[3]) vorauszusetzen, wenn er seinen Orpheus singen

---

andern, und dies sind sie, auch wenn sie nacheinander entstanden sind, gerade so gut, wie Adam und Eva trotz Gen. 2, 21 die ersten Menschen sind. Daß aber der Orpheus des Lyders mit dem des Eudemos identisch ist, läßt sich freilich in Ermangelung eines ausdrücklichen Zeugnisses nur durch Kombination, aber doch mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit feststellen. Wir kennen durch Eudemos eine orphische Theogonie, die mit der Nyx begann. Aristoteles nennt gleichfalls eine solche und dann wieder eine, in der Nyx und Uranos zu den *πρῶτοι* gehörten; Joh. Lydus sagt, Nyx, Ge und Uranos seien nach Orpheus die *πρῶται ἀρχαί*; Platon endlich bezeichnet nach einer Überlieferung, die nur eine orphische sein kann, Uranos und Gaia als die Eltern von Okeanos und Tethys und die Stammeltern der übrigen Götter. Alle diese Angaben gestatten nicht allein die Beziehung auf eine und dieselbe orphische Theogonie, sondern sie ergänzen sich auch durch diese Beziehung zu einem in sich abgerundeten Bilde. Was ist nun wahrscheinlicher: daß sie auch wirklich auf die gleiche Theogonie gehen oder auf 4—5 verschiedene? daß Eudemos eine andre im Auge hat als Aristoteles, dieser selbst eine andre als Platon und Metaph. XII 6 eine andre als Metaph. XIV 4, Joh. Lydus endlich eine andre als sie alle? Ich denke, man darf sich diese Frage nur vorlegen, und man kann über die Antwort nicht im Zweifel sein. So auch Susemihl Greifsw. Ind. lect. Sommer 1890 S. VI f. Jahrb. f. kl. Philol. 1890, 820 ff., wenn auch in einzelnen untergeordneten Punkten von mir abweichend.

[1]) Vgl. S. 123 f., 2. Aus einer physikalischen Ausdeutung dieser Götter (Erde, Himmel, Okeanos und Tethys) ist vielleicht die Angabe (Ps.—Galen h. phil. 18 nach dem berichtigten Text b. Diels Doxogr. 610, 15) hervorgegangen, Onomakritos bezeichne in den Orphika als die *ὑλικὴ αἰτία γῆν καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ*. Sollte diese Ausdeutung schon der sophistischen Periode angehören, so könnten die drei Elemente in Ions Triagmen (Isokr. *π. ἀντιδοσ.* 268; vgl. S. 760, 1 [5]) von ihr herrühren; ihren Urheber möchten wir in diesem Fall entweder in Ion selbst oder in einem Herakliteer seiner Zeit zu suchen haben: sie wäre wenigstens ganz im Geschmack der Mythendeutungen in Platons Kratylos. Den *Οὐρανός* auf das Feuer zu deuten, konnte Anaxagoras' Lehre vom Äther (s. S. 1002 [5]) Anlaß geben.

[2]) Möglich, daß auch schon das Weltei, das in den orphischen Theogonien eine Rolle spielt, in dieser ältesten vorkam, indem die Nacht das Ei gebar, aus dem Uranos und Gaia hervorgingen, und daß daher Aristophanes (Vögel 694 f.) sein kosmogonisches Ei hat; nur würde daraus nicht folgen, daß ihr auch der Phanes bereits bekannt war.

[3]) Argonaut. I 494 ff.

läßt, wie am Anfang aus der Mischung aller Dinge Erde, Himmel und Meer sich ausschieden, wie Sonne, Mond und Sterne ihre Bahnen erhielten, Berge, Flüsse und Tiere wurden[1], wie ferner zuerst Ophion und Eurynome die Okeanide im Olymp herrschten, wie sie sodann von Kronos und Rhea in den Okeanos gestürzt und diese ihrerseits von Zeus verdrängt wurden. Auch sonst finden sich Spuren dieser Theogonie[2]; da | aber der eben genannte, noch in den Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. herüberreichende Alexandriner unverkennbar aus verschiedenen Quellen, Hesiod, Empedokles und, wie es scheint, auch Parmenides, geschöpft hat[3]), läßt sich nicht ausmitteln, was er seiner orphischen Vorlage, wenn er eine solche benutzte, entnommen hat[4]). Eine dritte orphische Kosmogonie[5]) stellte an die Spitze der Weltentwicklung das Wasser und den Urschlamm, der sich zur Erde verdichtet. Aus diesen entsteht ein Drache mit Flügeln an den Schultern und dem Antlitz eines Gottes, auf beiden Seiten ein Löwen- und ein Stierkopf, von dem Mythologen Herakles oder Chronos, der nie alternde, genannt; mit ihm sollte (nach Damaskios in mannweiblicher Gestalt) die Notwendigkeit oder die Adrasteia vereint sein, von der es heißt, daß sie sich durchs ganze Weltall bis an seine Enden ausbreite. Chronos-Herakles erzeugt ein ungeheures Ei[1]), das sich, in der Mitte zerberstend, mit seiner oberen Hälfte zum Himmel, mit der unteren zur Erde gestaltet. Weiter war dann noch von einem Gott die Rede, der an den Schultern mit goldenen Flügeln, an den Hüften mit Stierköpfen versehen gewesen sei und eine ungeheure, unter mancherlei Tiergestalten erscheinende Schlange auf dem Haupte gehabt habe; dieser Gott[2]) wird Protogonos | oder Zeus und als der Ordner von allem auch Pan genannt. Hier ist nun nicht bloß die Symbolik ungleich verwickelter als bei Eudemos, sondern auch die Gedanken gehen über das hinaus, was wir in den bisher besprochenen Kosmogonien gefunden haben: hinter Chronos und Adrasteia stecken die abstrakten Begriffe der Zeit und der Notwendigkeit, die Ausbreitung der Adrasteia durchs Weltall erinnert an die platonische Lehre von der Weltseele, und in der Auffassung des Zeus als Pan erkennen wir einen Pantheismus, dessen Keim allerdings von Anfang an in der griechischen Naturreligion lag, den aber anderweitige sichere Zeugnisse erst von der Zeit an beurkunden, als die Bestimmtheit der besondern Göttergestalten durch den religiösen Synkretismus sich aufgelöst und der Stoizismus eine pantheistische Weltanschauung in weiten Kreisen verbreitet hatte; denn von den älteren Systemen pantheistischer Richtung hatte keines einen derartigen allgemeineren Einfluß. Noch deutlicher tritt dieser

---

[1] [Diese Kosmogonie (v. 494—502) stammt schwerlich aus den Orphika, sondern, wie Diels wohl mit Recht annimmt (Vors. II³ S. 175 Anm.), aus Empedokles; auf ihn weist besonders v. 498 hin: *νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἄμφὶς ἕκαστα.* Orphischen Ursprungs ist also nur die darauffolgende theogonische Partie (v. 503—511).]

[2] Vgl. hierüber was Preller Rhein. Mus. N. F. IV, 386 f. aus Lykophr. Alex. V. 1192 und Tzetzes zu dieser Stelle, Schol. Aristoph. Wolken 247. Schol. Aeschyl. Prom. 955. Lukian. Tragodopod. 99 beibringt. Wird auch Orpheus in diesen Stellen nicht genannt, so bezeichnen sie doch wie der Orpheus des Apollonios Ophion (bzw. Ophion und Eurynome) Kronos und Zeus als die drei Götterkönige, von denen die zwei ersten durch ihre Nachfolger verdrängt wurden. Auf die gleiche Theogonie bezieht sich vielleicht die Angabe des Nigidius Figulus bei Serv. zu Verg. Ekl. IV, 10: nach Orpheus seien Saturn und Jupiter die ersten Weltregenten; nur scheint die Überlieferung, der er folgt, Ophion und Eurynome beseitigt zu haben.

[3] Vgl. Kern a. a. O. S. 57 ff.

[4] Noch weniger kann für die Kenntnis der älteren Theogonien einem Machwerk wie das angebliche Lehrgedicht des Linos (Mullach Fragmenta I 156 f.) entnommen werden.

[5] Bei Damask. c. 123 bis S. 381 K. = I 317, 15 R. Athenag. Supplic. 18 S. 20, 22 Schw.

---

1) Nach Brandis I, 67 erzeugte Chronos zuerst den Äther, Chaos und Erebos und dann erst das Weltei; mir scheint jedoch Lobecks (Aglaoph. I, 485 f.) Auffassung der Stelle unzweifelhaft richtig, wonach sich das, was über die Erzeugung des Äthers usf. gesagt ist, nicht auf die Kosmogonie nach Hellanikos, sondern auf die gewöhnliche orphische Theogonie bezieht, in der sich dies auch wirklich findet.

2) Unser Damaskiostext (I 318, 20 R.) nennt diesen *ἀσώματος*, wahrscheinlich ist aber dafür mit Lobeck S. 486 *δισώματος* zu lesen; ebenso in der Parallelstelle bei Athenag. Suppl. c. 20 S. 23, 19 Schw. (Fr. 39 Ab.) statt *ϑεὸς γῆ διὰ σώματος*: „*ϑεὸς πτηνὸς δισώματος*“ (mannweiblich); vgl. Susemihl Ind. lect. 1890, S. IV f. [Schwartz z. d. St. des Athenag. liest *ϑεός τις δισώμ.*] Und das gleiche gilt von dem *ἀσώματος*, welches b. Damaskios 318, 3 von der Adrasteia ausgesagt wird [vgl. Gruppe „Phanes“ in Roschers Lex. III 2251 f.].

pantheistische Zug in der Erzählung von der Geburt und Verschlingung des Phanes (s. u. S. 130 ff.) hervor[1]. Hätte daher diese Kosmogonie, der früher gewöhnlichen Annahme[2] zufolge, schon dem Hellanikos aus Lesbos um die Mitte des 5. Jahrhunderts vorgelegen, so müßten wir manche Ideen, die in der griechischen Philosophie erst später hervortreten, in eine frühere Zeit hinaufrücken. Daß dem jedoch wirklich so sei, wird von Lobeck (a. a. O.) und Müller[3] mit Recht bezweifelt. Damaskios selbst deutet den unsicheren Ursprung der Darstellung an, der er gefolgt ist[4], ihr Inhalt trägt die | Spuren einer späteren Zeit sichtbar genug an sich, und da wir überdies wissen, daß unter dem Namen des lesbischen Logographen unechte Schriften von sehr spätem Alter im Umlauf waren[5], so hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die orphische Theogonie ihm keinenfalls angehört, wie es sich nun im übrigen mit ihrem Verfasser und ihrer Abfassungszeit verhalten mag[5]. |

---

[1] Daß auch dieser Zug in der orphischen Theogonie des Hellanikos vorkam, erhellt aus Athenag. c. 20 (fr. 41 Ab.); denn daß dieser die orphischen Verse, die des Phanes erwähnen, einer andern Darstellung entnommen habe als der, aus der er vorher mit der Hellanikos-Theogonie des Damaskios genau Übereinstimmendes angeführt hat, ist sehr unwahrscheinlich.

[2] Der sich auch Brandis anschließt a. a. O. S. 66.

[3] Fragmenta hist. græc. I, XXX.

[4] Seine Worte a. a. O. lauten: *Τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία. ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον, εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οὕτως ἔχει.* Aus diesen Worten scheint sich nun zu ergeben, daß die Darstellung, um die es sich handelt, sowohl dem Hieronymos als dem Hellanikos zugeschrieben wurde, und daß Damaskios selbst oder sein Gewährsmann der Meinung war, unter diesen beiden Namen sei derselbe Verfasser verborgen, der dann aber natürlich nicht der alte lesbische Logograph gewesen sein könnte.

[5] S. Müller a. a. O.

[6] Schuster a. a. O. 80—100 vermutet den Verfasser dieser Theogonie mit Lobeck in dem uns sonst freilich nicht weiter bekannten Hellanikos, dem Vater des „Philosophen“ Sandon (Suid. *Σάνδ.*), dessen Sohn der (Th. III 1^4, 607 Anm. besprochene) Stoiker Athenodoros aus Tarsos, der Lehrer des Augustus, war. Diese Vermutung kann für sich anführen, daß Sandon nach Suid. *ὑποθέσεις εἰς Ὀρφέα* schrieb; und wenn Hellanikos ebenso wie sein Enkel und wohl auch sein Sohn Stoiker war, würde auch das dazu stimmen, daß unsre Theogonie sich (wie Sch. a. a. O. 87 ff. zeigt) mit dem stoischen Pantheismus und der stoischen Mythenbehandlung berührt. Allein die oben A. 4

Für viel älter hält Lobeck die orphische Theogonie, die von Damaskios (c. 123 S. 380 P. = I 316, 18 ff. R) als die

---

angeführte Äußerung des Damaskios scheint mir gegen sie zu sprechen. Wenn Hellanikos aus Tarsos um das Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. unter seinem Namen eine orphische Theogonie veröffentlicht hatte, begreift man nicht, wie eben diese Theogonie zugleich den Namen des Hieronymos tragen und Damaskios unter diesen beiden Namen den gleichen Verfasser vermuten konnte. Schuster glaubt (S. 100), Hellanikos habe die Theogonie geschrieben, aber den Stoff ihres ersten Teils aus einem Werk des Hieronymos entlehnt. Aber für das Werk des Hellanikos kann diese Theogonie nicht ausgegeben worden sein; denn Athenagoras schreibt die Verse, die Schuster mit Recht ihr zuweist (s. S. 128, 1), ausdrücklich „Orpheus“ zu; wie es denn auch in der Natur der Sache lag, daß ein Gedicht, das eine orphische Theogonie vortragen wollte, sich für ein Werk des Orpheus ausgeben mußte. Auch Damaskios sagt aber nicht, daß Hellanikos und Hieronymos als Verfasser der Theogonie bezeichnet werden; sondern wie er die von Eudemos benutzte c. 124 ἡ παρὰ τῷ περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη nennt, so wird auch ἡ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον eine solche bedeuten, deren Inhalt Hieronymos und Hellanikos dargestellt hatten, während ihr Verfasser wie der aller andern Orpheus sein sollte. Daß aber diese Darstellung in ihren von der gewöhnlichen orphischen Theogonie abweichenden Zügen bei beiden gleich lautete, und daß Damaskios in beiden den gleichen Schriftsteller vermuten konnte, werden wir uns doch immer am einfachsten durch die Annahme erklären, jene Darstellung habe sich in zwei Schriften gefunden, von denen die eine den Namen des Hellanikos, die andre den des Hieronymos trug: Damaskios glaube aber, daß die eine von diesen ihrem angeblichen Verfasser von dem der andern untergeschoben sei. Nun erhellt aus Porph. b. Eus. præp. ev. X 3, 10. Suid. Ζάμολξις. Athen. XIV 652 A u. a. (vgl. Müller a. a. O. und I 65 ff.), daß in der späteren Zeit unter dem Namen des Hellanikos aus Lesbos Schriften über außergriechische Völker im Umlauf waren, deren Echtheit mit gutem Grunde bezweifelt wurde; im besondern werden die *Αἰγυπτιακά* als eine Schrift genannt, die bei Epiktet Diss. II 19, 14 vgl. Phot. Cod. 161 S. 104 a 13 f. sprichwörtlich für ein Fabelbuch steht und schon wegen der Erwähnung des Moses (b. Justin. Cohort. 9 S. 10 A) nicht von dem Lesbier herrühren kann. Andrerseits hören wir (durch Joseph. Ant. I 3, 6. 9) von einem Ägypter Hieronymos, der eine *ἀρχαιολογία Φοινικική* verfaßt habe (der aber unmöglich, wie Müller a. a. O. meint, der Peripatetiker aus Rhodos sein kann). Es ist eine naheliegende Vermutung (Müller II, 450), daß er es sei, der nach Damaskios unsre orphische Theogonie überliefert hatte; und diese Vermutung erhält eine erhebliche Unterstützung durch die Bemerkung (Schuster a. a. O. 90 ff.), daß diese Theogonie gerade in ihrem von der „gewöhnlichen“ abweichenden Anfang mit phönizischen Kosmogonien zusammentrifft. Jener Hieronymos mag Hellanikos die *Αἰγυπτιακά* untergeschoben, die phönizische Geschichte gewöhnliche oder die in den Rhapsodien enthaltene, bezeichnet wird, und von der uns noch ziemlich viele Bruchstücke und Nachrichten[1]) erhalten sind. Das erste ist nach dieser Darstellung Chronos. Dieser bringt den Äther und den dunkeln unermeßlichen Abgrund oder das Chaos hervor, aus beiden bildet er sodann ein silbernes Ei, und aus diesem geht, alles erleuchtend, der | erstgeborene Gott Phanes hervor, der auch Metis, Eros und Erikapaios oder Erikepaios[2]) genannt wird;

---

aber unter eigenem Namen herausgegeben und in beiden über die orphische Theogonie gleichlautend berichtet haben. Daß er selbst eine solche verfaßt hatte, ist, wie gesagt, nicht anzunehmen; er scheint sich vielmehr darauf beschränkt zu haben, das, was er der „gewöhnlichen“ Theogonie entnommen hat, in seinem Bericht durch die von der phönizischen Kosmogonie entlehnte Voranstellung des Wassers und Schlamms zu erweitern; aus jener hat er natürlich auch die von Athenagoras angeführten Verse über den Phanes. (Dies gegen Gruppe a. a. O. 657; weit richtiger Kern a. a. O. 22 ff. [s. dagegen Gruppe „Orpheus“ in Roschers Lexik. III 11141 u. griech. Myth. 430, 4, wo namentlich darauf hingewiesen wird, daß der von Athenagoras zitierte Vers über Okeanos (Fr. 39 Ab.) wegen Fr. 59 nicht in den „Rhapsodien“ gestanden haben könne]). Den Bericht des falschen Hellanikos muß nun außer Damaskios auch Athenagoras benutzt haben; denn an eine Abhängigkeit des Neuplatonikers von dem christlichen Apologeten (Schuster S. 81) kann teils an sich kaum gedacht werden, teils geht auch die Darstellung des Damaskios über die des Athenag. hinaus: gleich das, was er über Hellanikos und Hieronymos sagt, fehlt ja bei jenem.

[1]) Bei Lobeck a. a. O. 405 ff. Orphica rec. Abel S. 156 ff.

[2]) Über die Bedeutung des letzten dieser drei Namen ist viel geraten worden, ohne daß man auch nur darüber im reinen wäre, ob man ihn aus orientalischen oder griechischen Wurzeln abzuleiten hat. Versuche orientalischer Etymologien führt Schuster 97 f. an, der selbst mit Delitzsch an den Namen einer von den zehn kabbalistischen Sephiroth, אֲרִיךְ אַנְפִּין denkt, an dessen alttestamentliche Form schon Schelling (Gotth. v. Samothr. WW. 1 Abt. VIII 402 f.) erinnert hatte. Göttling De Eric. (Jena 1862) will das Wort von *ἔαρ* und *κάπος* (*—υς*) = Frühlingshauch ableiten; Diels bei Kern S. 21 f., der aber Herm. 24 (1889), 503 diese Deutung verwirft, nach der Analogie von *Ἠριγένεια* usf. von *ἦρι* und *καπ-*: „*quia ab Jove mane devoratus sit.*“ [Vgl. Waser bei Pauly-Wiss. VI 1, 452 f. Über das Verhältnis der beiden Namensformen s. Gruppe N. Jahrb. Supplem.-Bd. 17 S. 740, 1. Derselbe bemerkt in Roschers Lex. III 2259 gegen die Ableitung von *καπ—* (schnappen, atmen), sie sei, abgesehen von der in diesem Falle seltsamen Endung, schon deshalb unwahrscheinlich, weil dann die Form *Ἠρικεπαῖος* gar nicht erklärt werden könne; auch finde die Vereinigung des Zeus mit Phanes d. h. die Verschlingung dieses nicht im Frühling oder in der Frühe, sondern mitten in der Nacht statt (Fr. 120 Ab.). G. selbst er-

er enthält die Keime aller Götter in sich, und aus diesem Grunde, wie es scheint, wird er als mannweiblich bezeichnet und zugleich mit verschiedenen Tierköpfen und andern derartigen Attributen ausgestattet. Phanes erzeugt aus sich selbst die Nacht[1]), mit dieser Uranos und Gaia, die Stammeltern der mittleren Göttergeschlechter, deren Genealogie und Geschichte im wesentlichen nach Hesiod erzählt wird. Als Zeus zur Herrschaft gelangt ist, verschlingt er den Phanes, und ebendeshalb ist er selbst, wie schon früher ausgeführt wurde[2]), der Inbegriff aller Dinge. Nachdem er so alles in sich vereinigt hat, setzt er es wieder aus sich heraus, indem er die Götter der letzten Generation hervorbringt und die Welt bildet. Unter den Erzählungen über die jüngeren Götter ist die hervorstechendste die von Dionysos Zagreus, dem Sohne des Zeus und der Persephone, der, von den Titanen zerfleischt, in dem zweiten Dionysos wieder auflebt, nachdem Zeus sein unversehrt gebliebenes Herz verschluckt hat.

Wiewohl aber die Annahme, daß diese ganze Darstellung in die Zeit des Onomakritos hinaufreiche, seit Lobeck[3]) vielen Beifall und bis in die neueste Zeit überzeugte Verteidiger gefunden hat[4]), kann ich ihr doch nicht beitreten. Um der | „rhapsodischen“ Theogonie ein so hohes Alter beilegen zu

---

klärt sich ebd. 2267 für die Deutung *ζωοδοτήρ* bei Malalas (Fr. 56 Ab.) und sucht nachzuweisen, daß *Ἠρικεπαῖος* ebenso wie die Namen *Μῆτις* und *Φάνης* einer nichtgriechischen Sprache und zwar einer indogermanischen, vermutlich einer kleinasiatischen, angehöre. Den ersten Bestandteil des Namens (= Leben) glaubt er in dem Mythos vom Er bei Platon wiederzufinden (*Ἦρ* eine Kurzform von *Ἠρικαπ.*), der zweite, *κεπαῖος* oder *καπαῖος*, müßte dann „geben“ heißen. Doch beruht seine Beweisführung auf sehr gewagten Kombinationen].

[1]) Von diesen scheint die *Ἔχιδνα* (Fr. 41), die dann aber in der Theogonie keine weitere Rolle spielt, verschieden zu sein; vgl. Kern 129.

[2]) Oben S. 67 f.

[3]) Der sie aber S. 611 doch nur behutsam vorträgt, *ut statim cessurus, si quis Theogoniam Orphicam Platone aut recentiorem aut certe non multo antiquiorem esse demonstraverit.*

[4]) Im Anschluß an Zoëga Abhandl. herausg. v. Welcker S. 215 ff. Preller in Paulys Realenzykl. V 999; ebenso Schuster a. a. O. [Ed. Meyer G. d. Alt. II 735 ff. Gomperz Griech. Denk. I³ 427 f. Dümmler Arch. VII (1894) 148 ff. Vgl. auch Dieterich Abraxas 126 ff. Lukas Grundbegriffe in d. Kosmog. d. alten Völker IV 8 ff.]

können, müßte man doch bestimmte Spuren ihres Daseins im 5. oder wenigstens im 4. Jahrhundert nachweisen können. Daran fehlt es aber ganz und gar. Es wird wohl bereits von Platon einiges angeführt, was sich auch in der rhapsodischen Theogonie fand[1]. Aber daraus folgt nicht, daß diese selbst Platon schon vorlag; denn auch ein späterer Verfasser kann manches aus einer älteren oder aus sonstigen orphischen Quellen aufgenommen haben, und er hatte sogar das dringendste Interesse, davon so viel aufzunehmen, als sich irgend mit seinem eigenen Plane vertrug, nicht ein ganz neues Werk, sondern nur eine neue Bearbeitung dessen zu geben, was bereits als orphisch anerkannt war. Das gleiche geschieht ja auch sonst in solchen durch längere Zeiträume fortwachsenden apokryphischen Literaturen in der Regel; denn auf diesem Wege läßt sich, wie auf der Hand liegt, das Neue dem alten Namen am leichtesten und mit der größten Aussicht auf Erfolg unterschieben. Nur dann wäre der Beweis für ein höheres Alter der „rhapsodischen“ Theogonie geführt, wenn in der vorstoischen Zeit schon der Züge Erwähnung geschähe, durch die sie sich von der des Eudemos unterscheidet. Dies ist aber so wenig der Fall, daß sich vielmehr das Gegenteil, die spätere Entstehung der rhapsodischen Theogonie, auch positiv mit Sicherheit dartun läßt. Und es gilt dies nicht etwa nur von solchem, was möglicherweise (wahrscheinlich ist es mir nicht) erst durch spätere Interpolation in dieses Gedicht gekommen sein könnte[2]; sondern gerade die Lehre, die seinen beherrschenden Mittelpunkt bildet, das Theologumenon von Phanes, seiner Verschlingung und seiner Wiedergeburt, war offenbar | weder Platon noch Aristoteles noch Eudemos bekannt. Von Eudemos sagt Damaskios ausdrücklich, er habe seine Darstellung der orphischen Theogonie mit der Nyx begonnen, dessen dagegen, was ihr voranging, keine Erwähnung getan[1]; was doch ganz unmöglich gewesen wäre, wenn ihm eine Theogonie vorgelegen hätte, in der Phanes als der Vater der Nyx, der Inbegriff aller Dinge und der Stammvater aller Götter auch nur annähernd eine ähnliche Rolle gespielt hätte wie in der rhapsodischen. Bei Aristoteles ist es gleichfalls unverkennbar, daß der von ihm benutzten orphischen Theogonie die Gestalt des Phanes noch fehlte[2]; und auch wenn wir dies nicht so bestimmt nachweisen könnten, wäre es höchst unwahrscheinlich, daß er ein andres orphisches Werk vor sich hatte als sein Schüler. Aber auch Platons Darstellung verträgt sich nicht mit der rhapsodischen Theogonie, da ihm der Phanes dieser ebenso fremd ist wie ihr die Einschiebung von Okeanos und Tethys zwischen Uranos und Kronos; während alle seine Angaben mit denen des Aristoteles und Eudemos durchaus übereinstimmen[3]. Es liegt mithin am Tage: diese drei Männer, Zeugen ersten Ranges, haben eine und dieselbe, von der „rhapsodischen“ verschiedene, orphische Theogonie vor sich gehabt. War aber jene ihnen noch unbekannt, so kann sie auch zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden gewesen sein. Und in dieser Überzeugung kann uns der Umstand nur bestärken, daß das Dasein der rhapsodischen Theogonie sich erst gegen das Ende des alexandrini | schen Zeitalters nachweisen läßt[4], während Apollonios[1]) sie noch nicht zu kennen scheint und Phanes, der Leuchtende, dieser Mittelpunkt der nachherigen orphischen Kosmogonie, ursprünglich nichts andres war als ein Beiname des Helios, dieses nach der späteren Darstellung weit jüngeren Gottes[2]). Prüfen wir endlich die Erzählung von Phanes und die damit zusammenhängende Schilderung des Zeus nach ihrer inneren Beschaffenheit und Abzweckung, so ist es nicht bloß ihr früher[3]) besprochener Pantheismus, der uns verhindert, ihr ein höheres Alter beizulegen, sondern diese Erzählung erklärt sich überhaupt nur aus der Absicht, die spätere Deutung, wonach Zeus der Inbegriff aller Dinge und die Einheit des Weltganzen ist, mit der mythologischen Überlieferung auszugleichen, die ihn zum Begründer des letzten Göttergeschlechts macht. Hierfür wird der hesiodische Mythos von der Verschlingung der Metis durch Zeus, ursprünglich wohl nur ein roher symbolischer Ausdruck für die intelligente Natur des Gottes, benutzt, indem die Metis mit dem Helios-Dionysos der früheren orphischen Theologie, dem schöpferischen Eros der Kosmogonien und vielleicht auch mit orientalischen Gottheiten zu der Gestalt des Phanes verknüpft wird. Ein derartiger Versuch kann aber offenbar erst der Zeit jenes religiösen und philo | sophischen Synkretismus angehören, der seit dem Anfang des dritten vorchristlichen

---

[1] Vgl. S. 67 f. Weniger beweisen die S. 71 besprochenen Äußerungen des Philolaos und Platon über die Seelenwanderung; denn wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß sich diese auf eine Theogonie und nicht vielmehr auf eine von jenen Schriften über mystische Entsühnungen beziehen, deren Platon Rep. II 364 E f. gedenkt.

[2] Wie die vier empedokleischen Elemente (worüber S. 67, 3), die Entlehnung aus Heraklit (Fr. 36) in den Versen bei Clemens Strom. VI 2, 17 (II 435, 20 St.) (worüber Diels Archiv f. Gesch. d. Phil. II 91 f.), die Nachahmung empedokleischer Stellen Fr. 222. 223 (vgl. S. 73, 2).

---

[1] S. o. S. 124, 2. Wenn Damask. hier von Eudemos sagt: *πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν*, so heißt dies eben, er habe von den Göttern nichts gesagt, die in der rhapsodischen Theogonie der Nyx vorangingen und von den Neuplatonikern auf die intelligible Welt gedeutet wurden; unter diesen nimmt aber Phanes die wichtigste Stelle ein.

[2] Vgl. S. 123, 1. 124 f., 2.

[3] Der Beweis dieses Sachverhalts liegt in dem, was einerseits S. 123 f., 2. 124 f., 2, andrerseits S. 134 f. angeführt ist; wie wenig Platon von dem späteren Phanes — Eros — Erikepaios etwas gewußt haben kann, sieht man auch aus Symp. 178 B f. Als Zeugen für das Alter des Eros werden hier Hesiod, Parmenides und Akusilaos, nicht aber Orpheus genannt, der doch der rhapsodischen Theogonie zufolge das Alter und die Bedeutung des Eros höher gestellt hätte als sie alle. Weiter vgl. Gruppe a. a. O. Suppl.-B. S. 690 ff.

[4] Das früheste sichere Zitat aus ihr findet sich bei Ps.-Arist. De

---

mundo c. 7, also jedenfalls (vgl. Th. III 1⁴ 653 ff.) nach 50 v. Chr., ein etwas älteres, aber weniger bestimmtes in zwei Versen des Soranos bei Augustin Civ. D. VII 9, die ebenfalls die von Ps.-Arist. angeführte Stelle zu berücksichtigen scheinen. Jünger als Soranos scheint die S. 126 ff. besprochene Darstellung des Hieronymos zu sein, die allerdings die „rhapsodische“ Theogonie schon benutzt haben muß.

[1]) S. o. S. 125 f.

[2]) Diodor I 11: manche alte Dichter nennen den Osiris oder die Sonne Dionysos: *ὧν Εὔμολπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεσί φησιν· . . . ἀστροφανῆ Διόνυσον . . . Ὀρφεὺς δέ· τοὔνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.* Macrob. I 18: *Orpheus solem volens intelligi ait inter cetera: . . . ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.* Theon Smyrn. De Mus. c. 47 S. 164 Bull. aus den orphischen *ὅρκοι: ἠέλιόν τε, φάνητα μέγαν* (wofür aber Abel Fr. 171 *Φανῆ τε μέγαν* setzt [vgl. Gruppe bei Roscher III 2267]) *καὶ νύκτα μέλαιναν.* Jambl. Theol. Arithm. S. 60: die Pythagoreer nennen die Zehnzahl *Φάνητα καὶ ἥλιον. Φαέθων* heißt Helios öfters z. B. Il. XI 735. Od. V 479; in der Grabschrift b. Diog. VIII 78 und anderwärts.

[3]) S. o. S. 66 f.

Jahrhunderts allmählich einriß und durch die allegorische Mythendeutung der Stoiker zuerst zum System gemacht wurde[1]). In dieselbe Zeit müssen wir daher | auch die vorliegende Bearbeitung der orphischen Theogonie herabrücken.

Auch noch andre kann es gegeben haben; doch darf man

---

1) Andrer Meinung ist Schuster, wiewohl auch er die rhapsodische Theogonie erst dem letzten oder vorletzten Jahrhundert v. Chr. zuweist. Die Verse, bemerkt er (S. 42 f.), welche die Schrift *π. κόσμου* a. a. O. bringt, könnten recht wohl aus der Zeit der Pisistratiden herstammen, da sie über das bekannte (T. II 1⁴ S. 6, 5 angeführte) Bruchstück des Aischylos nicht hinausgehen, und der Mythos von Phanes-Erikepaios könnte ebensogut wie der von Dionysos-Zagreus schon im 6. Jahrhundert aus dem Orient nach Griechenland gekommen sein. Mir scheint jedoch hierbei der eigentümliche Charakter der orphischen Bruchstücke zu wenig beachtet zu werden. Pantheistische Anschauungen kommen allerdings auch schon bei Dichtern des 5. Jahrhunderts und noch früher vor; aber es ist immerhin zweierlei, ob man allgemein sagt: „Zeus ist Himmel und Erde“, oder ob man mit den orphischen Versen (Fr. 46 Ab.) in genauer Aufzählung Zeus allen einzelnen Teilen der Welt gleichsetzt und ihm dabei unter anderm auch beide Geschlechter zugleich beilegt. Eine Darstellung dieser Art läßt sich aus der älteren Zeit nicht nachweisen. Auch von Aischylos kann man übrigens nicht ohne weiteres auf Onomakritos und die Pisistratidenzeit schließen. Heißt es vollends in den orphischen Versen, Zeus sei deshalb alles, weil er alles in sich verborgen und wieder aus sich heraus ans Licht gebracht habe, und ist eben dieses (wie schon S. 67 gezeigt wurde) die wesentliche Bedeutung der Erzählungen über Phanes, so fehlt es für diesen Gedanken (trotz Heraklit) vor dem Auftreten der stoischen Philosophie an jeder Analogie. Die Wahrscheinlichkeit spricht daher entschieden für die Annahme, jener Zug sei erst aus dieser Philosophie in geschmackloser Nachbildung des Satzes (T. III 1⁴ S. 155, 2. 162, 1), daß die Gottheit zeitweise alle Dinge in sich zurücknehme und wieder aus sich heraussetze, in die orphische Theologie gekommen. Wenn dagegen Gruppe (a. a. O. S. 690 ff. 736 ff.) zwar den späteren Ursprung der rhapsodischen Theogonie und Platons Unbekanntschaft mit ihr gegen O. Kern mit überzeugenden Gründen verteidigt, nichtsdestoweniger aber der Meinung ist, die darin enthaltenen Lehren und Mythen (mit Einschluß des Phanes usw.) stammten alle noch aus der Zeit vor dem Ende des 6. Jahrhunderts, so entbehrt diese Vermutung nicht allein jeder haltbaren Begründung, sondern sie würde uns auch zu der Annahme nötigen, daß in der orphischen Überlieferung neben der Lehre, die allgemein als orphisch anerkannt und in einem orphischen Gedicht niedergelegt war, eine zweite, mit ihr unvereinbare hergegangen sei, und daß weder Platon noch Aristoteles noch Eudemos noch sonst ein Schriftsteller von dieser merkwürdigen Tatsache etwas gewußt oder sie zu erwähnen Anlaß gefunden habe. Dies ist doch höchst unwahrscheinlich.

nicht aus jedem Bericht über die griechische Götterlehre, in dem sich neben anderm auch Orphisches findet[1]), selbst dann, wenn er sich nicht ausdrücklich auf Orpheus als seine Quelle beruft, sofort auf eine eigene ihm entsprechende Rezension des orphischen Gedichts schließen.

Alles zusammengenommen, erscheint der Gewinn, den die älteren Kosmologien der Philosophie bringen konnten, nicht so bedeutend, wie man wohl geglaubt hat. Denn die Betrachtungen, die ihnen zugrunde liegen, sind teils so einfach, daß das Denken auch ohne ihren Vorgang leicht so weit kommen konnte, sobald es sich nur erst auf die wissenschaftliche Erforschung der Dinge zu richten anfing, teils sind sie in ihrer mythisch-symbolischen Darstellungsweise so vieldeutig und von so vielen phantastischen Bestandteilen überwuchert, daß sie der verständigen Reflexion nur einen sehr unsicheren Halt darboten. Mögen daher die alten Theologen auch als Vorläufer der späteren Physik zu betrachten sein, so beschränkt sich doch ihr Verdienst in der Hauptsache auf das, was schon im Eingang dieser Untersuchung hervorgehoben wurde, daß sie das Nachdenken den kosmologischen Fragen zugewandt und ihren Nachfolgern die Aufgabe hinterlassen haben, das Ganze der Erscheinungen aus seinen letzten Gründen zu erklären.

[Die vorstehenden Erörterungen über die Zeit der Entstehung und das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen orphischen Theogonien sind durch neuere Untersuchungen zum Teil ergänzt und hier und da berichtigt worden, aber im großen und ganzen verdienen sie auch heute noch ernstliche Beachtung. Wenn auch manche Vermutungen Zellers, wie er dies mehrfach auch selbst angedeutet hat (so S. 123, 2. 125, 1. 2. 128, 6), nicht völlig sicher sind, so gilt dies doch oft ebenso, ja zum Teil in noch höherem Grade von den entgegengesetzten Auffassungen späterer Forscher, und was eine der wichtigsten Fragen, die nach dem Alter der Erzählung vom Phanes, betrifft, so hat sein Standpunkt, wie sich zeigen wird, durch die textkritische Verbesserung eines von den Gegnern als Haupttrumpf ausgespielten Zeugnisses eine neue Stütze erhalten. Über die bis zum Jahre 1897 erschienenen Beiträge zu dieser ganzen Materie sei auf Bursians Jahresbericht CXII 133 f. 157 ff. verwiesen[1]). Hervorzuheben ist hier besonders der Gegensatz zwischen den Anschauungen von Rohde (Ps. ^{1} 404 ff.) und Gomperz (Gr. D. I ^{3} 73 ff. 427 f.)[2]). Während Rohde mit Gruppe (und Zeller, den er auffallenderweise in seinen Ausführungen über den Gegenstand nirgends erwähnt) der Ansicht ist, daß Platon die „Rhapsodien“ nicht gekannt und benutzt hat, und daß dieses Gedicht keinesfalls ein Werk des 6. Jahrhunderts, etwa gar des Onomakritos ist, schließt sich Gomperz unbedingt an Kern an, der nach dem Vorgange Lobecks das hohe Alter der rhapsodischen Theogonie mit vollkommen triftigen Gründen erwiesen habe, und erklärt Gruppes und Zellers Nachweise, daß Platon diese Theogonie unbekannt war, für vollständig mißlungen. Aber die Gründe, mit denen er insbesondere Zellers Beweisführung bestreitet, treffen den Kernpunkt der Sache nicht, der darin liegt, daß sich weder bei Platon noch bei Aristoteles noch bei Eudemos oder irgendeinem voralexandrinischen Schriftsteller eine Spur von Bekanntschaft mit der Gestalt des Phanes findet, der in der späteren Orphik einen so hervorragenden Platz einnimmt[3]). Die Kluft, die so Gomperz' Auffassung von der Zellers trennt, erweitert sich noch dadurch, daß dieser in der Bestimmung des Inhalts der ältesten orphischen Theogonie sich im wesentlichen an die von Eudemos und vor ihm von Platon und Aristoteles benutzte Dichtung hält, während bei Gomperz diese ganz in den Hintergrund tritt[1]), die Überreste der einst in den „Rhapsodien“ enthaltenen Götter- und Weltbildungslehre dagegen in weitem Umfange für die Rekonstruktion der ältesten Theogonie verwertet werden. Viel geringer ist in diesem Punkte der Abstand zwischen Gomperz und Rohde; denn auch der letztere nimmt (S. 408 Anm.) ebenso wie Gruppe (a. a. O. S. 742) trotz seiner Ansicht über die Entstehungszeit der rhapsodischen Theogonie vielfach eine Übereinstimmung dieser Dichtung mit altorphischer Lehre an[2]). Im einzelnen freilich läßt sich der Nachweis für altorphischen Ursprung oft schwer erbringen, und auch Rohde ist dies keineswegs überall geglückt. Von einem Hauptbestandteil der späteren orphischen Kosmogonie aber, der Sage von der Zerreißung des Dionysos-Zagreus durch die Titanen, macht er es in hohem Grade wahrscheinlich, daß er bereits der ältesten Orphik angehört[3]); denn schon Onomakritos hatte nach Pausanias VIII 37, 5 diese Erzählung dichterisch dargestellt, und sie kam auch sonst in älteren, von den „Rhapsodien“ ganz unabhängigen Ausgestaltungen der Sage vor[4]).

---

[1]) Wie etwa dem bei Clemens Homil. VI 4. Recogn. X, 17. Fr. 38 Ab. Ps.-Alex. vollends hat das, was er Metaph. 800, 9 ff. Bon. (821, 3 ff. Hayd.) sagt, offenbar nur aus der von ihm gänzlich mißverstandenen aristotelischen Stelle (s. o. 123, 1) herausgelesen.

---

[1]) [Hinzuzufügen ist noch zu der Greifswalder Universitätsschrift Susemihls (s. o. S. 122, 3) der in den N. Jahrb. f. kl. Phil. 1890 S. 820 ff. veröffentlichte kurze Nachtrag (s. o. S. 125 Anm.).]

[2]) [S. o. S. 83, 1.]

[3]) [In Aufl. 1 und 2 (S. 69 u. 431) konnte sich G. dieser Feststellung Z.s gegenüber noch auf das oben angedeutete vermeintliche Zeugnis für einen älteren Ursprung des Phanesmythos berufen. In der 3. Aufl. jedoch sah er sich genötigt, dieses Argument fallen zu lassen. Nur durfte er sich nicht mit einer einfachen Streichung der betreffenden Bemerkungen an beiden Stellen begnügen, sondern hätte den Leser über die inzwischen eingetretene bedeutsame Änderung der Sachlage (s. u.) aufklären und damit freilich auch den festesten Stützpunkt für seinen Angriff gegen Z. offen preisgeben müssen.]

---

[1]) [Eine noch geringere Bedeutung legt G. der von Z. für die Rekonstruktion der alten Theogonie mit in Betracht gezogenen Stelle aus den Argonautika des Apollonios (s. o. S. 125 f.) bei. Auch über die Theogonie des Hieronymos, die Z. ziemlich ausführlich besprochen hat (o. S. 126 ff.), geht er (S. 74 [3]) kurz hinweg mit der Bemerkung, daß die Züge, die sie von den „Rhapsodien“ unterscheiden, keineswegs altertümlicher Art seien und überdies ihr Zeitalter nicht feststehe.]

[2]) [Tatsächlich schrumpft der Unterschied, wie G. selbst S. 427 [3] bemerkt, auf ein Minimum zusammen. Allerdings scheint in dieser Doppelstellung Rohdes ebenso wie in dem ähnlichen Standpunkte Gruppes (s. Z. o. S. 135, 1) ein gewisser Widerspruch zu liegen.]

[3]) [Ps. [1] 409 ff.; vgl. auch S. 428, 1.]

[4]) [Das von R. in diesem Zusammenhange (S. 413 f. [1] Anm.) angeführte Zeugnis Platons jedoch, der auf die sechs orphischen Göttergeschlechter anspielt, kann hier nicht in Betracht kommen. Wenn Proklos und nach ihm sein Schüler Syrian (Orph. Fr. 85. 121) annahmen, daß Platon die Anordnung in den „Rhapsodien“: Phanes, Nyx, Uranos, Kronos, Zeus, Dionysos (eine andre Reihenfolge ergibt sich aus dem Berichte des Damaskios; s. Diels Vors. c. 66 B 12) in der ihm vorliegenden orphischen Theogonie gelesen hatte, so war das, wie schon die Nennung des Phanes beweist, sicher eine falsche Voraussetzung; R. selbst bezeichnet es ja auch gleich darauf als zweifelhaft, ob die sechs Herrscher der Vorlage Platons dieselben waren wie die der

Mit sicherem Blick hat Rohde auch das zeitliche Verhältnis erkannt, in dem die Verschlingung des Zagreusherzens zu der des Phanes durch Zeus stand, wenn er (S. 408 [1] Anm.) vermutet, daß in der rhapsodischen Theogonie jene älterer orphischer Überlieferung, diese jüngerer entnommen sei. Und doch konnte auch er sich von der damals herrschenden Vorstellung nicht freimachen, daß auch die Figur des Phanes schon den älteren Schichten orphischer Dichtung nicht fremd gewesen sein könne.

Diese schon wiederholt von uns gestreifte Annahme schien dadurch eine feste Stütze zu erhalten, daß auf einem der hauptsächlich auf unteritalischem Boden (in Thurioi und Petelia), vereinzelt auch auf Kreta und in Rom gefundenen Goldplättchen, die zwar nicht über das 4. Jahrhundert hinaufreichen, aber unzweifelhaft altorphischen Jenseitsglauben widerspiegeln, nach dem Berichte Comparettis [1]) der orphische Urgott Phanes mitsamt seinem Beinamen Πρωτόγονος verzeichnet schien. Damit glaubte man einen unanfechtbaren Beweis für den altorphischen Ursprung des Phanesmythos in Händen zu haben, demgegenüber das Schweigen des Platon und Aristoteles sowie der älteren Peripatetiker nicht mehr zugunsten des späten Auftauchens des Phanes in der Orphik geltend gemacht werden dürfe. Aber die Enttäuschung ließ nicht lange auf sich warten. Diels führte in der Abhandlung „Ein orphischer Demeterhymnus“ (Festschr. für Gomperz 1902, 1 ff.) auf Grund einer sorgfältigen Reproduktion der Inschrift den vollgültigen Nachweis, daß Comparettis Φάνης und Πρωτόγονος bei richtiger Lesung und Deutung des überlieferten Textes aus der Inschrift verschwinden. In v. 1 steht Πρατογόνῳ als Beiwort der Γῆ μήτηρ (= Demeter), und in v. 4 fordert der Zusammenhang statt Φάνης die Verbalform ἐφάνης [2]). So verliert das Fragment seine ausschlaggebende Bedeutung für die orphische Frage, und den Gegnern der Zellerschen Auffassung ist damit

---

„Rhapsodien“. Viel wahrscheinlicher ist die Genealogie, die Z. (o. S. 123 f., 2) aus Platons Timaios und Kratylos für die älteste orphische Lehre gewinnt.]

[1] [Notizie degli Scavi 1879 S. 157. 1880 S. 156 und Journal of Hellenic Studies 1882 Sonderabdr. S. 4.]

[2] [S. Diels Vors. II ^{3} c. 66 B 12, wo das Bruchstück in neuer, berichtigter Fassung steht. Vgl. Comparetti Laminette Orfiche 1910, 32.]

das einzige scheinbar sichere Zeugnis, das sie für sich anführen konnten, entzogen. Aber dafür lernen wir, „daß für die Bedürfnisse des Jenseitsglaubens der italischen Bevölkerung der alte Demeterdienst und -mythus, vermischt mit dem weitgehenden Synkretismus des orphischen Glaubens, in roher und ungebildeter Form zurechtgeschnitten wurde“ (Diels a. a. O.).[1]

Seit dem Beginn dieses Jahrhunderts hat sich mit dem Problem der orphischen Theogonien eingehender meines Wissens nur Gruppe beschäftigt, zuerst in dem Artikel „Orpheus“ in Roschers Lexikon, der noch vor Diels' Veröffentlichung geschrieben ist, dann in seinem Handbuch der griechischen Mythologie[2] und zuletzt in dem Artikel „Phanes“ des genannten Lexikons. Im wesentlichen hält er in diesen Veröffentlichungen an den Ansichten fest, die er bereits in seinen Griech. Kulten und Mythen und im Supplementband zu den N. Jahrb. (vgl. Bursian Bd. CXII 153 ff. 160 f.) entwickelt hatte, ergänzt aber seine früheren Ausführungen mehrfach und gibt ihnen zum Teil auch eine andre Fassung. Eine besondre Bereicherung erfährt dadurch der Inhalt der ältesten orphischen Theogonie[3], und zwar zunächst aus der Ornithogonie in Aristophanes' Vögeln (v. 693 ff.). Während Zeller (s. o. S. 125, 2) es nur als möglich bezeichnet, daß Aristophanes (v. 695 ff.) das Weltei, aus dem die Nacht Uranos und Gaia erzeugte, jener Theogonie entnommen habe, und Gruppe früher sogar gewisse Bedenken gegen die Annahme einer solchen Entlehnung ausgesprochen hatte, läßt er nunmehr Susemihls überzeugenden Einwänden gegenüber (N. Jahrb. Suppl.-Bd. S. 824) seine Bedenken fallen und zweifelt nicht, daß auch der dem Ei entsprungene geflügelte Eros bei dem Komiker derselben Quelle entstammt; denn die Verdrehung der Theogonie in eine Ornithogonie würde witzlos sein, wenn der Dichter nicht in dem Ei und der Beflügelung des Eros einen Anhalt an einer dem Publikum ganz bekannten Theogonie gehabt hätte; auch sei hier eine Nachahmung Hesiods ausgeschlossen, an die man bei der Nennung des Chaos, Erebos und Tartaros als Urpotenzen neben der Nacht (v. 693) denken könnte. Die unmittelbare Fortsetzung dieser kosmogonischen Anfänge finden wir bei Platon (Tim. 40 D ff.), wo Orpheus sicher gemeint, wenn auch nicht genannt ist. Danach erzeugen Uranos und Gaia, und zwar, wie wir aus Kratylos 402 B (Fr. 32 Ab.) schließen möchten, ohne *γάμος*, d. h. „ohne regelmäßigen Beischlaf“, Okeanos und Tethys, die an der Spitze aller folgenden Zeugungen stehen und den ersten *γάμος* begründen. Diese Ergänzung der spärlichen Nachrichten, die wir über die früheste orphische Weltentstehungslehre haben, aus der Ornithogonie des Aristophanes beruht zwar auf Kombinationen, die im einzelnen nicht völlig sicher erscheinen mögen, aber in ihrer Verbindung doch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen. Jedenfalls lassen sich die einzelnen Züge der aristophanischen Karikatur, abgesehen von dem soeben erwähnten Anklange an Hesiod, auf keine andre der uns bekannten älteren Kosmogonien als die orphische zurückführen und stimmen mit dem, was sich aus Damaskios, Joh. Lydus, Aristoteles und Platon über den Inhalt jenes alten Gedichtes ergibt (s. o. S. 122 ff.), aufs beste zusammen. Vervollständigt wird das so gewonnene Bild durch die Überreste einer alten Theogonie, die sich aus dem 14. Buche der Ilias gewinnen lassen. Wie Gruppe schon in den „Kulten und Mythen“ 617 f. wahrscheinlich gemacht hat, stammt der Vers Ξ 246 (vgl. 201): *Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται* aus unserm Gedicht1); er hat sich auch in der jüngeren orphischen Literatur teils dem Sinne nach (Hymn. 83, 2), teils im Wortlaute (Fr. 39) erhalten. Daß er nicht etwa erst aus der Ilias in die Orphik, sondern umgekehrt aus einer alten orphischen Quelle, eben unsrer Theogonie, in die Ilias übergegangen ist, scheint außer Zweifel zu stehen. Gruppe (a. a. O. 613 ff. und Suppl.-Bd. 722 ff.) und Dyroff (Über einige Quellen des

---

[1] [Über die Bedeutung der auf den Goldplättchen erhaltenen Inschriften und ihren Zusammenhang mit dem alten orphischen Kult und Glauben vgl. auch Diels „Ein orphischer Totenpaß“ Philotesia z. Ehren Kleinerts. Berlin 1907 S. 39 ff.]

[2] [Vgl. die Selbstrezension bei Bursian J.-B. Suppl. 1907 S. 93 ff.]

[3] [S. „Orph.“ 1121 ff. und „Griech. Mythol.“ I 419 ff.]

---

1) [Auf ihn folgte dort ein zweiter Vers: *ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς πλείστην ἐπὶ γαῖαν ἴησιν* (*ἵησιν* Bernardakis), den Krates an der angef. Homerstelle eingeschoben hatte (Plutarch d. fac. in orb. lun. 938 D).]

Iliasdiaskeuasten 1891 S. 33 ff.) haben nachgewiesen, daß die *Διὸς ἀπάτη* (*Ξ* 153—400) den Charakter einer Travestie an sich trägt, die ihre Vorlage in umfassender Weise ausnutzt. Einen Teil dieser Vorlage bildete der *ἱερὸς γάμος* zwischen Zeus und Hera, und eben dieser Abschnitt ist es, den der Diaskeuast seiner Parodie zugrunde gelegt hat. Es läßt sich nun aus den zahlreichen Stellen, die sich in *Ξ* und auch noch in einem Teile von *O* finden, mit ziemlicher Sicherheit ein gut Stück des alten Liedes herstellen, das mit den aus andern Quellen rekonstruierten Bestandteilen im vollen Einklange steht und sie aufs trefflichste ergänzt. So gewinnen wir ein, wenn auch vielleicht nicht in allen Punkten, so doch im großen und ganzen treues Bild der Hauptzüge des alten orphischen Gedichtes. Die Verschlingung der Kinder durch Kronos kennt dieses Gedicht nicht; Kronos will Hera töten, weil er weiß, daß, wenn sie von Zeus einen Sohn gebiert, seiner eigenen Herrschaft der Untergang bestimmt ist. Aber Rheia erbarmt sich ihres Kindes und bringt Hera heimlich zu Okeanos und Tethys, die, ohne mehr zu zeugen, am Ende der Welt wohnen. Diese ziehen sie auf, bis Zeus ohne Wissen seiner Eltern (*Ξ* 296), vermutlich am Okeanos, der Schwester naht. Diese Zusammenkunft, die das Weltenschicksal entscheiden sollte, hat, wie Gruppe vermutet, der Dichter besonders ausgeschmückt, indem er die Moiren selbst die Braut dem Bräutigam zuführen und den goldbeflügelten Eros den Brautwagen lenken ließ[1]). Zu Ehren der Vermählung ließ Gaia am Okeanos den Garten der Hesperiden wachsen. Offenbar dachte sich der Dichter die heilige Hochzeit an die Einführung des regelmäßigen ehelichen Lebens geknüpft. Über die Art, wie diese Hochzeit den Untergang der Herrschaft des Kronos bewirkte, sind wir nicht unterrichtet. Das Gedicht endete, wie wir aus Platon (Phileb. 66 C) erschließen können, mit dem fünften Geschlecht, also, wenn Uranos und Gaia als erstes gerechnet wurden, mit den Kindern von Zeus und Hera[2]). Entstanden ist es nach

---

1) [Diese Vermutung Gruppes (Gr. Myth. 421, 10) stützt sich allerdings nur auf Aristoph. Vögel 1531 ff.; aber durch das auf v. 697 (s. o. S. 140) zurückweisende *Ἔρως χρυσόπτερος* wird es sehr wahrscheinlich, daß auch an dieser Stelle unsre Theogonie benutzt worden ist.]

2) [Gruppe Suppl.-Bd. 693. Gr. Myth. 422, 1; vgl. Zeller o. S. 123 f., 2,

Gruppe wahrscheinlich in Kroton gegen Ende des 7. Jahrhunderts. Die weiteren Kombinationen Gruppes über tiefere philosophische Gedanken, die der alte Dichter in die übernommenen und zum Teil veränderten Mythen hineingetragen haben soll, und über seine Abhängigkeit von einer phönizischen Theogonie, die später auch von Philon benutzt wurde, beruhen auf der unwahrscheinlichen Voraussetzung, daß der alte Theologe bereits das schwierige Problem der Fortpflanzung zum Gegenstande seines Nachdenkens gemacht habe.

Ausführlich behandelt Gruppe in den angeführten Veröffentlichungen von neuem auch den Inhalt und Ursprung der in den „Rhapsodien“ dargestellten Weltbildungslehre sowie die Entstehungszeit dieses großen, uns fast nur aus den Angaben jüngerer Neuplatoniker und einzelner Kirchenväter bekannten Sammelwerkes[1]. Seinen oft sehr verschlungenen Untersuchungen über diese verwickelten Fragen im einzelnen nachzugehen und ihnen gegenüber Stellung zu nehmen, hieße die Grenzen, die einer philosophiegeschichtlichen Betrachtung gesteckt sind, weit überschreiten. Auch spielen in Gruppes Auseinandersetzungen die Zusammenhänge der Orphik mit den orientalischen, insbesondre den vorderasiatischen Religionen, stark hinein, über welche ein maßgebendes Urteil nur denen zusteht, die mit diesem Forschungsgebiete genau vertraut sind. Das aber darf und muß hier ausgesprochen werden, daß Gruppe auch in seinen neuen Erörterungen zu keinem wesentlich andern Ergebnisse gelangt als in den früheren und Zellers teils zustimmende, teils ablehnende Stellung (s. o. S. 135, 1) in der Hauptsache auch jetzt noch zu Recht besteht. Zur Begründung dieses Urteils mögen folgende Bemerkungen dienen. In dem Artikel „Orpheus“ wendet sich Gruppe nach einer Schilderung der zweimaligen Emanation des Weltalls, zuerst aus dem erstgeborenen Gotte Phanes, dann aus Zeus, die den Grundgedanken der rhapsodischen Theogonie bildet, der Frage nach Ort und Zeit der Entstehung dieses Mythos zu. Als

---

von dessen Zählung G. nur darin abweicht, daß er die *Νύξ* von der Reihe der *γενεαί* wohl mit Recht ausschließt und das sechste Geschlecht in dem bei Platon erhaltenen orphischen Verse nach griechischer Gewohnheit nicht mitrechnet.]

[1] [S. „Orpheus“ 1139 ff. Gr. Myth. I 430 ff. „Phanes“ 2261 ff.]

Ort glaubt er mit Wahrscheinlichkeit Athen bezeichnen zu dürfen. Weit schwieriger ist die Entscheidung über die Zeit. Gruppe gibt zu, daß die bisherigen Versuche, den Phanesmythos auf attischen Kunstwerken nachzuweisen, entweder gänzlich verfehlt oder sehr zweifelhaft sind. Er stimmt ferner mit Zeller und andern Forschern (s. o. S. 83 f.) darin überein, daß die von Kern behaupteten Anspielungen auf die „Rhapsodien" bei Philosophen des 5. und 4. Jahrhunderts ganz unsicher oder, was namentlich von Platon (s. o. S. 132 f.) gilt, überhaupt nicht vorhanden sind. Diese sehr bedeutsame Nichterwähnung der „rhapsodischen" Lehre von der doppelten Weltemanation bei den voralexandrinischen Philosophen wird aber nach ihm durch die Tatsache aufgewogen, daß die „Rhapsodien" gar keine Beziehung zu jüngeren Lehren, insbesondre zu denen der Stoa zeigen und selbst von den berühmten Gottheiten der hellenistischen Zeit nichts wissen, ja in ihren Fragmenten sich überhaupt nichts findet, was nicht kurz vor oder nach den Perserkriegen hätte gesagt werden können, und kaum etwas, was nicht damals wirklich gesagt worden wäre (?). Den Widerspruch, der hierin gegenüber der späten Beglaubigung der „Rhapsodien" liegt, sucht Gruppe durch das gegenseitige Abwägen verschiedener Möglichkeiten vergeblich zu heben: er muß am Ende zugestehen, daß sich das Zeitverhältnis dieser Theogonie zu den vorplatonischen Philosophen ebensowenig wie zu Platon feststellen läßt, und schließt mit dem, wie er sich selbst ausdrückt, „nur halb befriedigenden" Ergebnis, daß der Phanesmythos „1. eine dem Pythagoras und Empedokles und besonders dem Heraklit nahestehende, von allen jüngeren Philosophen unbeeinflußte philosophische Lehre in Anlehnung an einen älteren orphischen Mythos vorträgt, 2. wahrscheinlich in Athen zwischen 550 und 300 gedichtet und 3. nachdem er längere Zeit unbeachtet geblieben, infolge der geistigen Umkehr, die mit den Neupythagoreern beginnt, zu später Anerkennung gelangt." Daß die Emanationslehre der „Rhapsodien" erst spät und nicht vor dem Auftreten des Neupythagoreismus weitere Verbreitung gefunden hat, trifft zu und wird ja auch allseitig anerkannt; aber für die Hauptfrage nach der Entstehungszeit des Gedichtes ist mit dem langen Spielraum von 250 Jahren wenig gewonnen; denn das, worauf es hierbei vor allem ankommt, ob der Ursprung der „Rhapsodien“ vor oder nach Platon anzusetzen ist, bleibt dabei völlig im unklaren. Wenn Gruppe zwischen diesen beiden Möglichkeiten hin und her schwankt, ohne schließlich zu irgendeiner positiven Entscheidung zu kommen, so läßt sich dies daraus erklären, daß zur Zeit der Abfassung des Artikels noch das angebliche Zeugnis der Goldplättchen (vgl. „Orpheus“ 1124) für das Vorhandensein eines alten orphischen Phanesmythos den dagegen sprechenden gewichtigen Gründen die Wage zu halten schien. Wesentlich anders gestaltete sich die Phanesfrage, nachdem Diels die Annahme, daß der Phanes Protogonos auf einem jener Goldtäfelchen vorkomme, als einen Irrtum erwiesen hatte (s. o. S. 139 f.). Wie hat sich nun Gruppe zu diesem neuen Tatbestande gestellt? In der „Griech. Mythologie“ (I 430 f.) finden wir nur die kurze Bemerkung, es sei nicht zu entscheiden, ob die „Rhapsodien“ und andre Sammelwerke wie das von Hellanikos und Hieronymos gelesene[1]), in denen seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. Weltentstehungsmythen auftreten, einer älteren Zeit zugeschrieben werden dürfen. Des näheren erörtert er die Frage von neuem in dem Artikel „Phanes“. Nachdem er (Sp. 2254 f.) trotz seiner Bedenken gegen Diels’ Deutung von ἐφάνης auf dem Goldplättchen von Thurioi zugestanden hat, daß wir fortan von diesem Zeugnis für die Zugehörigkeit des Phanesmythos zur ältesten orphischen Theogonie absehen müssen, sucht er (2263 ff.) aus inneren Gründen, deren Beweiskraft aber sehr zweifelhaft scheint, wahrscheinlich zu machen, daß der Phanesmythos älter als Heraklit und im 6. Jahrhundert entstanden sei, und geht dann (2266 ff.) zu der Frage der Entstehungszeit über. Hier wendet er sich zunächst gegen Zellers Behauptung (S. 134 f.), daß der in der rhapsodischen Theogonie zutage tretende Versuch, ältere orphische Gottheiten mit orientalischen zu der Gestalt des Phanes zu verknüpfen, erst der Zeit des religiösen und philosophischen Synkretismus d. i. der Zeit seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. angehöre, und glaubt hierin einen circulus vitiosus zu erblicken, da ja erst festzustellen sei, wann dieser Synkretismus begann. Er will nicht die Möglichkeit bestreiten, daß eine solche Theokrasie in hellenistischer Zeit stattgefunden habe, ja er führt selbst mehrere Beispiele an, die zu beweisen scheinen, daß in der hellenistischen Zeit zu Alexandreia orphische und eleusinische Überlieferungen wirklich mit ägyptischen und mit kleinasiatischen Vorstellungen zusammengeflossen sind. Aber, so argumentiert er weiter, wie die athenischen Orphiker des 6. Jahrhunderts an die eleusinischen Kulte anknüpften, so konnten auch an deren Nachbildungen ihre hellenistischen Nachahmer anknüpfen. Eben diesem alexandrinischen Vorstellungskreise könnte nun auch der Phanesmythos angehören, und es wäre denkbar, daß dieser Mythos zwar schon in der Zeit entstand, in der die griechischen Mystiker dieselben Lehren vortrugen, d. h. kurz vor Heraklit, aber nicht in einer griechischen, sondern in einer barbarischen oder wenigstens für Barbaren gedichteten Theogonie (?), aus der er erst in Alexandreia in die orphische Literatur übertragen wurde. Andrerseits liegen, wie G. hervorhebt, keine entscheidenden Beweise dafür vor, daß der Mythos nicht bereits im Athen der Peisistratiden gedichtet und den orphischen Mythen einverleibt wurde. Der Erklärung Zellers, daß die Philosophen des 4. Jahrhunderts sicher nicht bloß eine einzige orphische Theogonie erwähnt hätten, wenn mehrere vorhanden gewesen wären, hält er entgegen, daß das argumentum ex silentio überhaupt bedenklich und bei einer Literatur, die sich mit dem Geheimnisvollen umgab, vollends nichts wert sei. Alle Bedingungen, die in Alexandreia das Aufkommen des Phanesmythos erleichterten, hätten bereits im Athen des 6. Jahrhunderts bestanden. Aus alledem ergebe sich, daß sich die Wahrscheinlichkeit ein wenig, wenn nicht zugunsten des jüngeren Ursprungs dieses Mythos, so doch zugunsten seiner späteren Einführung in die orphischen Mythen verschoben habe, daß aber auch jetzt noch die Entstehung innerhalb der orphischen Literatur des 6. Jahrhunderts mindestens ebenso möglich sei. Diese Behandlung des Problems kann noch weniger befriedigen als die in dem Artikel „Orpheus“. Der Vorwurf des Zirkelschlusses, den Gruppe gegen Zeller richtet, fällt auf ihn selbst zurück: seiner ganzen Beweisführung liegt die doch erst zu beweisende Voraussetzung zugrunde, daß es trotz aller Bedenken, die dagegen sprechen, doch in der ältesten Orphik bereits einen Phanesmythos gegeben haben müsse oder wenigstens gegeben haben könne. Nun läßt sich ja freilich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß schon in alter Zeit irgendwo (Gruppe denkt Sp. 2254 an Kleinasien) ein vielleicht aus dem Orient auf griechischen Boden verpflanzter Lichtgott unter dem Namen Phanes verehrt worden ist; daß er jedoch bereits in eine ältere orphische Theogonie, sei es die von Eudemos gelesene, sei es eine andre, wenn es wirklich mehrere gegeben haben sollte, Aufnahme gefunden hätte, ist zwar nicht unbedingt ausgeschlossen, aber angesichts der doppelten Tatsache, daß es in unsrer literarischen Überlieferung vor der hellenistischen Zeit an jeder Spur von dem Vorkommen des Mythos in der orphischen Dichtung fehlt, und daß die angebliche Beglaubigung durch ein inschriftliches Zeugnis sich als trügerisch erwiesen hat, in hohem Grade unwahrscheinlich. Das an sich gewiß anfechtbare argumentum ex silentio hat in diesem konkreten Falle seine volle Berechtigung, so lange nicht die Zugehörigkeit des Mythos zur alten Orphik einwandfrei bezeugt oder mit zwingenden Gründen erschlossen ist; unsichere Vermutungen wie die, auf welche sich Gruppe stützt, beweisen bei dieser Lage der Dinge nichts. Auch macht der Schluß, zu dem diese Erörterung gelangt, in seiner verschränkten und gewundenen Formulierung ganz den Eindruck, als ob der Verfasser im Grunde seine Sache selbst verloren gebe.

---

[1]) [Über die Identität dieser Sammlung mit der von Athenagoras zitierten und ihr Verhältnis zu den „Rhapsodien“ spricht sich Gruppe hier und „Orph.“ 1141 in einem zum Teil von Zeller abweichenden Sinne aus (vgl. o. 126 ff.). S. auch „Phanes“ 2251 f., wo durch die Vergleichung der Überreste beider Theogonien mit dem orphischen Hymnenbuch, das der hieronymianischen Theogonie besonders nahe steht, den orphischen Argonautika und einzelnen Angaben in den Pseudoklementinen und bei Lactantius dargetan wird, daß sich ein wesentlicher Unterschied und eine Entwicklung zwischen beiden Gedichten nicht erkennen läßt.]

Scheidet damit auch die Weltbildungslehre der „Rhapsodien“ aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Bestande der ältern orphischen Literatur aus, so hat auf der andern Seite doch die neueste Forschung das längst erkannte Vorhandensein einer aus dem 6. Jahrhundert stammenden Theogonie in vollem Maße bestätigt und uns über ihren Inhalt neue Aufschlüsse gegeben. Nimmt man hinzu, daß die Orphiker frühzeitig auch schon eine mystische Seelenlehre ausgebildet hatten (s. S. 82 f.) und an der Existenz einer altorphischen Nekyia und eines gleichfalls altorphischen Demeterhymnus, die beide in die Peisistratidenzeit hinaufzureichen scheinen, nach neueren Untersuchungen[1]) nicht zu zweifeln ist, so können wir uns jetzt eine annähernde Vorstellung von dem mannigfaltigen und reichen Inhalt dieser frühorphischen Poesie machen. In welchem Umfange und wie tief diese Literatur auf die sicher von ihr berührten vorsokratischen Philosophen eingewirkt hat, kann nur durch eine gründliche und vorsichtige Prüfung des uns zu Gebote stehenden Materials ermittelt werden, soweit es sich überhaupt ermitteln läßt[2]).]

5. Die ethische Reflexion. Die Theologie und die Anthropologie in ihrem Zusammenhang mit der sittlichen Lebensansicht.

Wenn die Außenwelt ein Volk von dem lebhaften Natursinn der Griechen zu Versuchen einer kosmologischen Spekulation anregte, so mußte das Leben und Treiben der Menschen den Geist einer so klugen und gewandten, mit | solcher Freiheit und Tüchtigkeit im praktischen Leben sich bewegenden Nation in keinem geringeren Grade beschäftigen. Es lag jedoch in der Natur der Sache, daß das Denken in diesem Fall nicht denselben Gang nahm wie in jenem. Die Außenwelt stellt sich schon der sinnlichen Wahrnehmung als ein Ganzes dar, als ein Gebäude, dessen Boden die Erde und dessen Dach das Himmelsgewölbe ist; in der sittlichen Welt dagegen sieht der ungeübte Blick zunächst nur ein Gewimmel von einzelnen oder von kleineren Massen, die sich willkürlich durcheinander bewegen. Dort sind es die großen

---

[1] [S. Wilamowitz Homer. Unters. 1884 S. 199 ff. L. Malten Arch. f. Religionswissenschaft XII (1909) 285 ff. 417 ff.]

[2] [Erwähnt sei hier noch, daß O. Gilbert in der Einleitung zur Griech. Religionsphilos. (1911) eine treffliche Übersicht über die halb mythische, halb philosophische Spekulation der kosmogonischen Dichtung unter dem Gesichtspunkte einer Evolution alles Seins und Lebens gegeben hat. Vgl. auch Diès Le cycle mystique (1909) S. 47 ff.]

Verhältnisse des Weltgebäudes, die weitgreifenden Wirkungen der Himmelskörper, die wechselnden Zustände der Erde und der Einfluß der Jahreszeiten, überhaupt die allgemeinen und regelmäßig wiederkehrenden Erscheinungen, welche die Aufmerksamkeit vorzugsweise fesseln, hier die persönlichen Taten und Erlebnisse; dort findet sich die Phantasie aufgefordert, die Lücken der Naturkenntnis durch kosmologische Dichtung zu ergänzen, hier der Verstand, Regeln des praktischen Verhaltens für die besondern Fälle aufzustellen. Während sich daher die kosmologische Reflexion von Anfang an auf das Ganze richtet und seine Entstehung begreiflich zu machen sich bemüht, so bleibt die ethische bei einzelnen Beobachtungen und Lebensregeln stehen, denen zwar eine gleichartige Auffassung der sittlichen Verhältnisse zugrunde liegt, die aber nicht ausdrücklich und mit Bewußtsein auf allgemeine Grundsätze zurückgeführt werden; und nur in der unbestimmten und phantasiemäßigen Weise des religiösen Vorstellens schließen sich hieran allgemeinere Betrachtungen über das Los des Menschen, die Schicksale der Seele im Jenseits und die göttliche Weltregierung. Dafür sind nun allerdings jene ethischen Reflexionen ungleich nüchterner als die kosmologische Spekulation; von einer gesunden, verständigen Beobachtung der Wirklichkeit ausgehend, haben sie zur formalen Übung des Denkens gewiß nicht wenig beigetragen; weil sie aber mehr aus dem praktischen als dem wissenschaftlichen Bedürfnis entsprungen, mehr auf die besondern Fälle als auf die allgemeinen Gesetze und das Wesen des sittlichen Handelns gerichtet sind, so haben sie | materiell nicht so unmittelbar auf das philosophische Denken gewirkt wie die ältere Kosmologie, sondern zunächst hat sich an diese die vorsokratische Naturphilosophie angeschlossen, und erst in der Folge ist als wissenschaftliches Gegenstück der populären Lebensweisheit eine ethische Philosophie entstanden.

Unter den Schriften, die von der Ausbildung dieser ethischen Reflexion Zeugnis ablegen, sind zuerst die homerischen Gedichte zu erwähnen. Die hohe sittliche Bedeutung dieser Gedichte beruht aber freilich weit weniger auf den Sittensprüchen und den moralischen Betrachtungen, die sie bei Gelegenheit einstreuen, als auf den Charakteren und

Schicksalen, die sie schildern. Die stürmische Kraft des Achilleus, die selbstvergessende Liebe des Helden zu dem getöteten Freunde, seine Menschlichkeit gegen den flehenden Priamos, der Todesmut Hektors, die königliche Feldherrngestalt Agamemnons, die reife Lebensweisheit eines Nestor, die unerschöpfliche Klugheit, der rastlose Unternehmungsgeist, die besonnene Beharrlichkeit eines Odysseus, die Anhänglichkeit an Heimat und Angehörige, deren Anblick er dem unsterblichen Leben bei der Meergöttin vorzieht, die Treue der Penelope, die Ehre, die allenthalben der Tapferkeit, der Klugheit, der Treue, der Freigebigkeit, der Großmut gegen Fremde und Hilfsbedürftige gezollt wird, andrerseits das Unheil, das aus dem Frevel des Paris, der Untat Klytaimestras, dem Vertragsbruch der Trojaner, dem Zwist der griechischen Fürsten, dem Übermut der Freier sich entwickelt, — diese und ähnliche Züge sind es, denen es Homers Dichtungen verdanken, daß sie für die Griechen trotz alles Rohen und Leidenschaftlichen, was noch im Geist jener Zeit lag, ein Handbuch der Lebensweisheit und eines der wichtigsten sittlichen Bildungsmittel geworden sind. Auch die Philosophie hat ohne Zweifel weit mehr mittelbar aus jenen Lebensbildern als unmittelbar aus den sie begleitenden Reflexionen gelernt. Diese Reflexionen beschränken sich auf vereinzelte kurze Sittensprüche, wie jenes schöne Wort Hektors über den Kampf fürs Vaterland1), | oder das des Alkinoos über die Pflicht gegen Verlassene2); auf Ermahnungen zur Tapferkeit, zur Ausdauer, zur Wahrhaftigkeit, zur Versöhnlichkeit usw., die aber meist nicht in allgemeiner Form, sondern dichterischer in Beziehung auf den einzelnen Fall erteilt werden3); auf Beobachtungen über das Tun und Treiben der Menschen und seine Folgen4), auf Betrachtungen über die Torheit der Sterb-

---

1) Il. XII 243: *εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.*

2) Od. VIII 546: *ἀντὶ κασιγνήτου ξεινός θ᾽ ἱκέτης τε τέτυκται.* Vgl. Od. XVII 485 u. a.

3) Wie die vielen Feldherrnreden: *ἀνέρες ἐστὲ* usw., oder das odysseische *τέτλαθι δὴ κραδίη* Od. XX 18, oder das Wort des Achilleus und dann wieder die Ermahnung des Phoinix Il. IX 312 f. 496. 508 ff., oder die Aufforderung der Thetis an Achilleus Il. XXIV 128 ff.

4) Dahin gehören z. B. die Aussprüche Il. XVIII 107 ff. (über den

lichen, das Elend und die Hinfälligkeit des Lebens, die Ergebung in den Willen der Gottheit, die Scheu vor Unrecht[1]). Solche Aussprüche beweisen allerdings, daß nicht bloß das sittliche Leben, sondern auch das Nachdenken über sittliche Gegenstände in der Zeit, der die homerischen Gesänge angehören, zu einer gewissen Ausbildung gelangt war, und was überhaupt über die Bedeutung der populären Lebensweisheit für die Philosophie bemerkt worden ist, das gilt auch von ihnen; ebensowenig dürfen wir aber auch andrerseits den Unterschied zwischen diesen gelegentlichen und vereinzelten Reflexionen und einer methodischen, ihres Zieles sich bewußten Moralphilosophie übersehen[2]).

Den gleichen Charakter haben die Lebensregeln und die moralischen Beobachtungen Hesiods; doch ist es als eine gewisse Annäherung an die Weise der wissenschaftlichen Reflexion zu betrachten, daß er seine Gedanken über das menschliche Leben nicht bloß nebenher, im Verlauf einer epischen Darstellung, sondern in selbständiger Lehrdichtung ausspricht. Im übrigen sind diese Gedanken, auch abgesehen von den ökonomischen Anweisungen und den mancherlei

---

Zorn), Il. XX 248 (über den Gebrauch der Zunge), Il. XXIII 315 ff. (Lob der Klugheit), die Bemerkung Od. XV 398 ff. u. a.

[1] So Od. XVIII 129: *οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο* usw. Il. VI 146 (vgl. XXI 464): *οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν·* Il. XXIV 525: dem Sterblichen ist bestimmt, unter Seufzern zu leben; Zeus verhängt, wie er will, Glück oder Unheil. Od. VI 188 f.: trage, was Zeus verhängt hat. Dagegen Od I 32 ff.: mit Unrecht hält der Sterbliche die Götter für Urheber der Übel, die er selbst verschuldet.

[2] [Eine Ergänzung zu diesem Abschnitt bietet M. Wundt Gesch. d. griech. Ethik I (1908) S. 5 ff., der zwei Stufen der sittlichen Entwicklung des homerischen Menschen unterscheidet: eine ältere, auf der das Leben der Helden ganz von der Lust am Kampfe erfüllt ist und von heftigen Leidenschaften beherrscht wird, und eine jüngere, auf der die Klugheit mehr gilt als die Tapferkeit und die ungezügelte Leidenschaft als Torheit und als Übermut erscheint. In dieser jüngeren Lebensanschauung erblickt W. die Wurzel jenes eigenartigen „Intellektualismus“ der späteren philosophischen Ethik, der die Affekte nicht als eine besondere psychische Kraft, sondern als einen Mangel des Intellekts ansieht. Vgl. Wundts Untersuchung über den „Intellektualismus in der griech. Ethik“ (1905). Auch zu den folgenden Bemerkungen über Hesiod und die Gnomiker und Lyriker des 7. und 6. Jahrhunderts sei auf Wundts Eth. S. 31—118 verwiesen; vgl. auch Gercke Einl. in die Altertumswiss. II (1910) S. 302—309.]

aber- | gläubischen Vorschriften, welche die zweite Hälfte der „Werke und Tage“ ausfüllen, nach Form und Inhalt ebenso unverbunden und ebenso nur aus vereinzelten Erfahrungen abgeleitet wie die Sittensprüche in den homerischen Reden. Der Dichter ermahnt zur Gerechtigkeit und warnt vor Unrecht; denn das allsehende Auge des Zeus wache über dem Tun der Menschen, nur das Rechttun bringe Segen, der Frevel dagegen werde von den Göttern bestraft werden [1]; er empfiehlt Sparsamkeit, Fleiß und Genügsamkeit und eifert gegen die entsprechenden Fehler [2]; er will lieber auf dem mühevollen Pfade der Tugend wandeln als auf dem lockenderen des Lasters [3]; er rät Vorsicht in Geschäften, Freundlichkeit gegen Nachbarn, Gefälligkeit gegen alle, die uns gefällig sind [4]; er klagt über die Leiden des Lebens, deren Grund er mythisch in der Verletzung der Götter durch menschliche Ungenügsamkeit sucht [5]; er schildert in der Erzählung von den fünf Weltaltern [6] die allmähliche Verschlimmerung der Menschheit und ihrer Zustände. Mag er sich aber auch hierbei materiell von dem Geiste der homerischen Dichtung in manchen Beziehungen entfernen, mag die Lebensanschauung des böotischen Kleinbauern eine engere und trübere sein als die des Dichters, der die Herrlichkeit einer mythischen Heldenzeit und die Pracht ihrer Königssitze schildert [7], mag er andrerseits[1]) in der Wertschätzung der Arbeit sich vor seinen meisten Landsleuten auszeichnen: die Ausbildung der moralischen Reflexion steht hier im wesentlichen auf der gleichen Stufe wie dort, und nur ihr selb | ständigeres Hervortreten läßt uns in Hesiod bestimmter als in Homer den Vorgänger der späteren Gnomiker erkennen.

---

[1] Ἔργα κ. ἡμ. 202–285. 319 ff.

[2] Ebd. 361 ff. 11 ff. 298 ff.

[3] Ebd. 287 ff. [Nach Wilamowitz Göttinger Ges. d. Wiss. 1898 S. 214 ff. ist die ἀρετή bei Hesiod keine sittliche Eigenschaft des Menschen, sondern das höchste Gut, das ein jeder gern erringen möchte, ungefähr dasselbe wie der ὄλβος (Reichtum) oder auch das κῦδος (Ansehen, Macht). Dieses Gut auf die Dauer zu erreichen, bedarf es allerdings nach Hes. des sittlichen Wandels und der rechtschaffenen Arbeit.]

[4] Ebd. 370 ff. 706 ff. 342 ff.

[5] In dem Mythos von Prometheus (Ἔ. κ. ἡμ. 42 ff. Theog. 507 ff.), der seiner allgemeinen Bedeutung nach dasselbe besagt wie andre mythische Erklärungen der Übel, von denen man sich gedrückt fühlt; sie sollen daraus entstanden sein, daß der Mensch, über den anfänglichen glücklichen Kindeszustand hinausstrebend, seine Hand nach Gütern ausstreckte, die ihm die Gottheit versagt hatte.

[6] Ἔργ. κ. ἡμ. 109 ff.

[7] Vgl. hierüber Ziegler Gesch. d. Ethik I 22 f. [M. Wundt Gesch. d. Eth. I 69 ff.]

Ihre weitere Entwicklung würden wir genauer nachzuweisen imstande sein, wenn uns von den zahlreichen Dichtungen aus den drei nächsten Jahrhunderten mehr erhalten wäre. Aber nur wenige von diesen Überresten reichen über den Anfang des 7. Jahrhunderts hinauf, und unter diesen ist wohl kaum etwas, was für unsre gegenwärtige Untersuchung in Betracht käme. Selbst die Bruchstücke aus dem 7. Jahrhundert gewähren nur geringe Ausbeute. Wir hören etwa Tyrtaios[2]) die Tapferkeit in der Schlacht und den Tod fürs Vaterland preisen, die Schande des Feigen, das Unglück des Besiegten schildern; wir vernehmen von Archilochos[3]) (Fr. 9. 13—15. 53. 62. 66. 67), von Semonides aus Amorgos[4]) (Fr. 1 ff.), von Mimnermos[5]) (Fr. 2 u. ö.) Klagen über die Flüchtigkeit der Jugend, über die Beschwerden des Alters, über die Unsicherheit der Zukunft, über den Wankelmut der Menschen, zugleich aber auch die Ermahnung, unsre Begierden zu beschränken, unser Schicksal mutig zu tragen, den Erfolg den Göttern anheimzustellen, in Freude und Leid Maß zu halten; wir finden bei Sappho[6]) gnomische Aussprüche wie den, daß der Schöne auch gut, der Gute auch schön sei (Fr. 32)[7]) daß Reichtum ohne Tugend nicht fromme (Fr. 79)[8]). Auch

---

[1]) Wie Köstlin Gesch. d. Eth. I 146 f. mit Bezug auf Ἔ. κ. ἡμ. 311. 396 ff. u. a. St. bemerkt.

[2]) Fr. 7—9 in Hiller-Crusius' Anthol. lyr. (1897), auf die sich auch die folgenden Anführungen beziehen. Tyrt. lebte um 630.

[3]) Um 650.

[4]) Um 650.

[5]) Um 600.

[6]) Nach 600.

[7]) [Z. legt hier die unsichere Lesart Bergks: πέλεται ⟨ἄγαϑος⟩ zugrunde. Nach Crusius S. LIII scheint der Sinn der Stelle ein etwas andrer zu sein.]

[8]) [Aus Schol. Pindar Ol. II 96: ὁ πλοῦτος ἄνευ ⟨τᾶς⟩ ἀρετᾶς οὐκ ἀσινὴς πάροικος. Die in dem Scholion darauf folgenden Worte: ἡ δ' ἐξ

Semonides' weit ausgesponnene Satire auf die Weiber (Fr. 7) ist hier zu erwähnen. Im ganzen scheinen aber die älteren Lyriker und so auch die großen Meister aus dem Ende des 7. und dem Anfange des 6. Jahrhunderts, Alkaios und Sappho, und noch lange nach ihnen Anakreon ziemlich sparsam mit solchen allgemeineren Betrachtungen gewesen zu sein. Erst seit dem 6. Jahrhundert, gleichzeitig oder nahezu gleichzeitig mit den Anfängen der griechischen Philosophie, scheint auch in der Poesie das lehrhafte Element wieder | zu größerer Bedeutung gelangt zu sein. In diese Zeit gehören jene Gnomiker, deren Sinnsprüche freilich, auch abgesehen von dem anerkannt Untergeschobenen, schwerlich ganz unvermischt auf uns gekommen sind, ein Solon, Phokylides und Theognis[1]); in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts lebte auch Aisopos, dessen sagenhafte Gestalt wenigstens so viel zu beweisen scheint, daß die belehrende Tierfabel eben damals im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung der moralischen Reflexion zu weiterer Ausbildung und Verbreitung gelangte. Bei den Genannten finden wir nun allerdings im Vergleich mit den älteren Dichtern einen Fortschritt, der uns deutlich erkennen läßt, daß sich das Denken an einer reicheren Lebenserfahrung, in der Betrachtung verwickelterer Verhältnisse geübt hat. Die Gnomiker des 6. Jahrhunderts haben ein bewegtes politisches Leben vor sich, in dem die mancherlei Neigungen und Leidenschaften der Menschen einen weiten Spielraum gefunden haben, in dem sich aber auch die Vergeblichkeit und der Unsegen maßloser Bestrebungen im großen herausgestellt hat. Es sind daher nicht bloß die einfachen Verhältnisse des Hauswesens, der Dorfgemeinde und des alten Königtums, um die sich ihre Betrachtungen drehen, sondern neben den allgemein sittlichen Vorschriften und Beobachtungen tritt vor allem die Beziehung auf die politischen Zustände als maßgebend bei ihnen hervor:

ἀμφοτέρων κρᾶσις εὐδαιμονίας ἔχει τὸ ἄκρον gehören nicht zu dem Bruchstück der Sappho; sie sind ein Zusatz des Scholiasten (s. Bergk Poet. lyr. gr.^{3} S. 903 Anm.).]

[1]) [Theognis' Lebenszeit ist weiter herabzurücken, als man früher angenommen hat; s. Reitzenstein Epigramm u. Skolion S. 58 f. 84. 270 ff. Vgl. Christ Gr. Lit.-G.^{4} S. 135. Wilamowitz D. gr. Lit. d. Altert. (Kult. d. Gegenw. I 8^3) S. 33 setzt seine Blüte um 490.]

es häufen sich einerseits die Klagen über das Elend des Lebens, die Verblendung und Unzuverlässigkeit der Menschen, die Erfolglosigkeit aller menschlichen Bemühungen, andrerseits wird es nur um so bestimmter als sittliche Aufgabe erkannt, durch Einhalten des richtigen Maßes, durch Ordnung des Gemeinwesens, durch besonnene Gerechtigkeit, durch genügsame Beschränkung der Begierden das dem Menschen erreichbare Glück sich zu sichern. Gleich in den solonischen Elegien herrscht diese Stimmung. Kein Sterblicher, heißt es hier, sei glückselig, sondern alle voll Mühsal 1)), jeder meine, das Rechte zu treffen, und doch wisse keiner, was der | Erfolg seines Tuns sei, und keiner vermöge seinem Gechick zu entrinnen (Fr. 12, 33 ff. Fr. 22) 2)); den wenigsten dürfe man trauen (vgl. bei Bergk^3 Fr. 42) 3)), niemand halte Maß in seinem Streben, durch Ungerechtigkeit richte das Volk selbst die Stadt zugrunde, der es am Schutz der Götter nicht fehlen würde (Fr. 2. 12, 71 ff.). Im Gegensatz gegen diese Fehler ist das erste, was nottut, gesetzliche Ordnung für den Staat, Zufriedenheit und Mäßigung für den Einzelnen. Nicht Reichtum ist das höchste Gut, sondern Tugend; zu großer Besitz erzeugt nur Selbstüberhebung, der Mensch kann mit Mäßigem glücklich sein, und keinenfalls möge er sich durch ungerechten Erwerb die unfehlbare Strafe der Gottheit zuziehen 4)). Auch das Wohl der Staaten beruht auf der gleichen Gesinnung. Gesetzlosigkeit und Bürgerzwist sind die größten Übel, Ordnung und Gesetz das größte Gut für ein Gemeinwesen; Recht und Freiheit für alle, Gehorsam aller gegen die

---

1) Fr. 13: *οὐδὲ μάκαρς οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πόνηροι πάντες*, wo aber das *πόνηρος* ebenso wie in dem bekannten *οὐδεὶς ἑκὼν πόνηρος* (unten S. 498, 3^5), bei Hesiod Fr. 43, 5 u. ö., nicht aktiv (*πόνος* verursachend, schlimm), sondern passiv (*πόνος* erduldend, *ἐπίπονος*) zu fassen ist.

2) Bei Herodot I 31 sagt Solon sogar geradezu, der Tod sei besser für den Menschen als das Leben.

3) [Dieses Fr. (bei Diog. I 61) gehört zu den Skolien, die nach Hiller Rh. Mus. 33, 518 ff. und Diels Herm. 24, 306 Lobon den sieben Weisen beigelegt hat, und die, mögen sie nun von L. erdichtet oder, wie Crusius bei H.-Cr. S. LXXIII vermutet, einem alten Siebenweisengastmahl entnommen sein, sicher als unecht anzusehen sind.]

4) Fr. 4. 5. 12. 14. 15 und dazu die bekannte Erzählung Herodots I 30 ff.

Obrigkeit, billige Verteilung von Ehre und Einfluß, dies sind die Gesichtspunkte, die der Gesetzgeber festhalten soll, mag er damit auch Anstoß erregen[1].

Ähnliche Grundsätze finden wir in dem Wenigen, was uns von Phokylides (um 560) Echtes erhalten ist. Edle Abkunft hat für den Einzelnen, Macht und Größe hat für den Staat keinen Wert, wenn nicht jene mit Einsicht, diese mit Ordnung verbunden ist (Fr. 2. 3); das Mittelmaß ist das Beste, der Mittelstand der glücklichste (Fr. 10); Gerechtigkeit ist der Inbegriff aller Tugenden[2]. Auch Theognis[3] ist im allgemeinen damit einverstanden, nur macht sich bei diesem Dichter teils die aristokratische Ansicht vom Staatsleben, teils die Unzufriedenheit mit seinem Schicksal, eine Folge seiner persönlichen und Parteierlebnisse, nicht ohne schroffe Einseitigkeit geltend. Wackere und zuverlässige Leute sind in der Welt, wie Theognis glaubt, selten (v. 77 ff. | 857 ff.); mißtrauische Vorsicht ist im Verkehr mit den Menschen um so mehr zu empfehlen (309. 1163 f.), je schwerer es ist, ihren Sinn zu ergründen (119 ff.). Die Treue, klagt er (1135 ff.), und die Sittsamkeit, die Wahrhaftigkeit und die Gottesfurcht haben die Erde verlassen, die Hoffnung allein ist geblieben. Und vergebens suchst du die Schlechten zu belehren, sie werden dadurch nicht anders[4]. Ungerecht wie die Menschen ist aber auch das Schicksal. Den Guten und den Schlechten geht es gleich in der Welt (373 ff.); mit Glück richtet man mehr aus als mit der Tugend (129 f. 653); das törichte Tun bringt oft Glück, das verständige Unglück (133 ff. 161 ff.); die Söhne büßen für den Frevel ihrer Väter, die Frevler selbst bleiben verschont (731 ff.). Der Reichtum ist das einzige, was die Menschen bewundern[1]); wer arm ist, der mag noch so tugendhaft sein, er bleibt elend (173 ff. 649). Das Beste wäre daher, nicht geboren zu sein, das Nächstbeste, so früh wie möglich zu sterben (425 ff. 1013 ff.), denn wahrhaft glücklich ist keiner (167 f.). So trostlos dies aber auch lautet: das praktische Ergebnis ist bei Theognis am Ende das gleiche wie bei Solon. In politischer Beziehung allerdings nicht, denn da ist er entschiedener Aristokrat, die Edelgeborenen sind ihm die Guten, die Masse bloßer Pöbel, die „Schlechten" (z. B. 31—68. 183 ff. 893 u. ö.). Aber sein allgemeiner sittlicher Standpunkt steht dem solonischen nahe. Gerade weil das Glück unsicher ist, sagt er, und weil unser Los nicht von uns selbst abhängt, bedürfen wir nur um so mehr des ausharrenden Mutes, der besonnenen Fassung im Glück und im Unglück (441 ff. 591 ff. 657 f.). Das Beste für den Menschen ist die Einsicht, das Schlimmste die Torheit (895 f. 1171 ff. 1157 ff.); vor Selbstüberhebung sich zu hüten, das richtige Maß nicht zu überschreiten, den goldenen Mittelweg einzu | halten ist der Gipfel der Weisheit (151 ff. 331. 335. 401 f. 753 ff. 1103 f. u. ö.). Ein philosophisches Moralprinzip ist dies allerdings noch nicht, denn die einzelnen Lebensregeln werden noch nicht auf allgemeine Untersuchungen über das Wesen der sittlichen Tätigkeit gegründet; aber doch beginnen sich die mancherlei Eindrücke und Erfahrungen hier schon weit bestimmter und bewußter als bei den älteren Dichtern zu einer Lebensansicht zu verknüpfen[2]).

---

[1] Fr. 2, 31 ff. 3—6. 32. 32 b.

[2] Fr. 15, nach andern von Theognis (v. 147), vielleicht auch von irgendeinem Unbekannten.

[3] [Aus dem nisäischen (nicht dem hybläischen) Megara. Über die Zeit seines Auftretens s. S. 154, 1. Reitzenstein hat a. a. O. S. 57—105 (besonders S. 67 ff. 84 f., vgl. auch 270 ff.) nachgewiesen, daß die unter Theognis' Namen auf uns gekommenen Ἐλεγεῖα vv. 1—1230 einer um 400 v. Chr. entstandenen Sammlung von längeren Gedichten oder kurzen Versreihen angehören, die für den Vortrag beim Gelage bestimmt und in der echt Theognideisches (mit voller Sicherheit können dem Th. nur etwa 80—100 Verse zugesprochen werden) mit Versen andrer Dichter aus der Zeit von 600 (Mimnermos und Solon) bis auf die Sophistik (Euenos) durchsetzt war. Vgl. Wilamowitz Gr. Lit.³ S. 33 f.]

[4] 429 ff.; damit stimmt es aber freilich (wie schon Platon im Menon 95 D ff. bemerkt hat) nicht recht zusammen, wenn 27 f. 31 ff. u. ö. gesagt wird, von Guten lerne man Gutes, von Schlechten Schlechtes.

---

[1]) 699 ff., wozu außer anderm das Fragment des Alkaios bei Diog. I 31 und das darin angeführte Wort des Spartaners Aristodemos zu vergleichen sind, der von einigen den sieben Weisen beigezählt wird. [Vgl. zu 699—718 die korrespondierenden VV. 719—728, die dem solonischen Fr. 22 entnommen sind, sowie Tyrtaios Fr. 10; s. Reitzenstein a. a. O. 68 u. 46 (dazu Crusius Anth. lyr. p. XVI).]

[2]) [Über die sittlichen Anschauungen des Simonides aus Keos, dessen Lebenszeit (556—468) zum größeren Teil noch ins 6. Jahrhundert fällt, handelt Z. in der Einleitung zu Bd. II 1⁴ S. 18 f.]

Das Altertum selbst hat die Bedeutung des Zeitpunkts, mit dem die kräftigere Entwicklung der ethischen Reflexion beginnt, durch die Sage von den sieben Weisen bezeichnet 1). Ihre Namen werden bekanntlich verschieden angegeben 2),

---

1) Deren Alter und Ursprung sich nicht sicher ausmitteln läßt. Platon Prot. 343 A f. [und Charm. 364 D ff.; vgl. Hipp. mai. 284 C, Staat 600 A, wo Thales und Anacharsis als Weisheitslehrer genannt werden], setzt sie als allgemein angenommen voraus; Herodot erwähnt ihrer noch nicht, so manchen Anlaß er dazu auch gehabt hätte; sie scheint daher zu seiner Zeit entweder noch nicht vorhanden oder wenigstens noch nicht so verbreitet gewesen zu sein wie in der Folge, und vielleicht ist sie ursprünglich nicht aus der Volkssage, sondern aus schriftstellerischer Erfindung hervorgegangen. [Doch geht, wie Ed. Meyer Gesch. d. Altert. II 441 wahrscheinlich macht, die Sage von den sieben Weisen, die uns in späterer Überarbeitung bei Hermippos vorliegt (benutzt von Diodor IX Fr. 2—13. 25—28, Diogenes Laert. und Plutarch conv. VII sap.), in ihren Wurzeln wohl auf die Zeitgenossen zurück und steht in ihren Hauptzügen offenbar schon zu Ende des 6. Jahrhunderts fest. S. Hipponax Fr. 42. 71, Simonides 3. 40, Heraklit 38 über Bias, dessen berühmter Ausspruch οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί (vgl. in Demetrios' Sammlung Bias Nr. 1) von demselben Her. Fr. 104 zitiert wird. Auch Herodot erwähnt zwar die Siebenzahl ebensowenig wie die eben Genannten, scheint aber doch in dem Übergange zu dem Gespräch des Solon und Kroisos (I 29) mit den Worten ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί darauf hinzudeuten, daß ihm die Sage von einer Anzahl griechischer Weisen (σοφισταί = σοφοί) bekannt war, die zur Zeit des Kroisos lebten und, wenn sie auch nicht alle gemeinsam, wie eine uns durch Diog. I 40 und Diodor IX Fr. 2 überlieferte Legende lautete, an dessen Hofe zusammenkamen, doch jeder einzeln zu ihm in persönliche Beziehung traten. Da nun Herodot unter diesen außer Solon noch Bias und Pittakos (I 27) sowie Thales (I 75) ausdrücklich nennt, so werden vermutlich auch die übrigen zur Zahl der sogen. sieben Weisen gehört haben. An wen sollte er auch sonst gedacht haben? Pythagoras, den er IV 95 gleichfalls als σοφιστής bezeichnet, ist schon aus chronologischen Gründen ausgeschlossen. — Über die Fabel von den sieben Weisen vgl. auch Wulf De fabellis VII sap. (1896) und Mikolajcak De VII sap. fabulis quaest. sel. (1902), der Joëls Annahme eines antisthenischen Siebenweisengastmahls (Der echte und der xenophontische Sokr. II [1901] S. 809 ff.) treffend als eine leere Fiktion zurückweist. Über Wesen und Bedeutung ihrer Gnomik s. Ed. Meyer a. a. O. 442 ff. und M. Wundt Gr. Eth. I 75 ff., nach dem diese Sprüche in ihrer knappen Redeweise am meisten der wortkargen Art eines bäuerlichen Volkes entsprechen und ihrem Inhalte nach zum großen Teil an den Gedanken Hesiods ihre Parallele haben.]

2) Nur vier finden sich in allen Aufzählungen: Thales [aus der Mitteilung des Ephoros bei Diog. I 40 (Vors. II^3 213, 8), über die Abwesenheit des Thales bei einer Zusammenkunft der sieben Weisen bei Kroisos

und was uns Näheres von ihnen erzählt wird[1]), klingt so unwahrscheinlich, daß wir unmöglich | etwas andres als ungeschichtliche Dichtung darin sehen können. Auch die Sinnsprüche, die ihnen beigelegt werden[2]), sind mit späteren

---

folgt nicht, daß Eph. diesen überhaupt nicht zu den Sieben gerechnet hat], Bias, Pittakos und Solon. Neben diesen nennt Platon noch Kleobul, Myson und Chilon; statt Mysons setzten die meisten (wie Demetrios Phal. b. Stob. III 1, 172 H, Pausan. X 24, Diog. I 13. 41, Plut. conv. VII sap.) Periander, Ephoros b. Diog. I 41 und der Ungenannte bei Stob. IV 7, 47 H., Anacharsis; Clemens Strom. 14, 59 f. (II S. 37, 21 St.) sagt, die Angaben wechselten zwischen Periander, Anacharsis und Epimenides; den letzteren nannte Maiandrios [nicht Leandrios (oder Leandros?), wie bei Diog. I 41 überliefert ist; s. Diels zu Diog. I 28 Vors. I^3 3, 1. Vgl. Mikolajcak a. a. O. 61 ff.] zugleich an Kleobuls Stelle Leophantos (Diog. a. a. O.); Dikaiarchos ließ für die drei zweifelhaften die Wahl zwischen Aristodemos, Pamphylos, Chilon, Kleobul, Anacharsis, Periander; einige rechneten auch Pythagoras, Pherekydes, Akusilaos, selbst Peisistratos dazu (Diog. und Clemens a. a. O.); Hermippos b. Diog. a. a. O. nennt 17 Namen, unter denen die Angaben schwanken, nämlich Solon, Thales, Pittakos, Bias, Chilon, Myson, Kleobul, Periander, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Leophantos, Pherekydes, Aristodemos, Pythagoras, Lasos von Hermione, Anaxagoras; zählen wir dazu den Pamphylos und Peisistratos und die von Hippobotos b. Diog. a. a. O. neben neun andern mit aufgeführten: Linos, Orpheus und Epicharmos, so erhalten wir im ganzen 22 Männer aus sehr verschiedener Zeit, die den sieben Weisen beigezählt wurden.

1) Wie die bekannte, bei Diog. I 27 ff. Plut. Solon 4. Phoinix b. Athen. XI 495 D u. a. in verschiedenen Versionen erzählte Anekdote von dem Dreifuß (bei andern ist es ein Becher, eine Trinkschale oder Schüssel), der aus dem Meere aufgefischt und für den Weisesten bestimmt, zuerst dem Thales, dann von diesem einem andern und wieder einem andern übergeben wurde, bis er am Ende wieder zu Thales zurückkam und von ihm Apollon geweiht wurde; die Berichte über die Zusammenkünfte der Weisen, bei Plut. Solon 4. Diog. I 40 (wo zwei Darstellungen solcher Versammlungen, von Ephoros und einem angeblichen Archetimos, angeführt werden, die wohl der plutarchischen analog waren), die Angabe Platons (Prot. 353 A) über die Sinnsprüche, die sie gemeinschaftlich nach Delphoi gestiftet haben, die untergeschobenen Briefe bei Diogenes, die Behauptung bei Plut. *Π. τοῦ Ε* c. 3, S. 385 über Periander und Kleobulos.

2) S. Diog. I 30. 33 ff. 58 ff. 63. 69 ff. 85 f. 97 ff. 103 ff. 108, Clemens Strom. I 14, 60 f. (II S. 38, 17 ff. St.), die Sammlungen des Demetrios Phal., (worüber Brunco Acta semin. philol. Erlang. III 299—397 [vgl. Stanjek Quaest. d. sent. VII sap. collectionibus p. I Diss. Breslau 1891]) und Sosiades b. Stob. III 172 f. H., Stobaios selbst an verschiedenen Orten seines Florilegiums und viele andre. [Vgl. Hense zu Stob. III 1 S. 111, 8. 125, 3. Diels Vors.^{3} c. 73 a (wo die Sammlung des Demetrios in mehrfach ver-

Bestandteilen und mit sprichwörtlichen Redensarten von unbekannter Herkunft aller Wahrscheinlichkeit nach in solchem Umfange gemischt[1]), daß sich nur wenige davon mit annähern-

---

besserter Gestalt abgedruckt ist) zu II S. 214, 15. Über das Verhältnis der von Wölfelin (1878) veröffentlichten „Senecae monita" zu den beiden Sammlungen des Demetr. u. Sosiades s. Brunco Gymn.-Progr. Bayreuth 1885. Die älteste Sammlung von Sprüchen der sieben Weisen (ohne Nennung ihrer Namen) findet sich auf einem bei Kyzikos gefundenen Steine aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., von Hasluck Journ. of Hell. Stud. 27 (1907), 62 f. veröffentlicht; s. Diels S.-B. d. Berl. Ak. 1907, 457, der ihre enge Verwandtschaft mit der Sammlung des Sosiades erkannt hat; vgl. Hense Berl. phil. W. 1907, 765 ff. Stob. IV 1 praef. p. VIII f.]

[1]) Wie geteilt die Meinungen schon im Altertum über die Sprüche waren, die im delphischen Tempel Aufnahme gefunden hatten, zeigt L. Schmidt Ethik d. Gr. I 9. 377. [Nach den älteren Untersuchungen von Göttling Ges. Abh. I 221 ff. und Ferd. Schultz Philol. 24 (1860), 193 ff. hat Roscher „Die Bedeutung des *E* zu Delphi und die übrigen *γράμματα Δελφικά*" Philol. 59 (1900), 21 ff. und 60 (1901), 81 ff. die delphischen Sprüche eingehend und scharfsinnig behandelt sowie seine Auffassung gegen die Einwendungen von Lagercrantz Herm. 36 (1901), 41 ff. ebd. S. 470 ff. verteidigt. Das Ergebnis, zu dem er gelangt, ist: In dem delphischen *E* steckt nicht die Zahl 5, sondern ein Wort und zwar *εἶ*, das hier die Bedeutung von *ἴθι* (für die R. zahlreiche Beispiele anführt) im Sinne von *πρόσει* oder *εἴσει* „komm her" oder „willkommen" = *χαῖρε* hat (vgl. Platon Charm. 164 D, wo diese Bedeutung weniger zutreffend dem *γνῶθι σαυτόν* beigelegt wird). So fügt sich das Wort als eine Aufforderung des Gottes an den Besucher passend den übrigen Sprüchen ein, an deren Spitze es nach Plutarch stand und die alle einen imperativischen Sinn haben. Die sieben Sprüche mit Einschluß des *εἶ* bildeten zusammen zwei Hexameter. Der zweite lautete, wie Göttling annimmt: *Γνῶθι σεαυτόν. Μηδὲν ἄγαν. Ἐγγύα* (Synizese wie *Ἐνυάλιος* bei Homer), *πάρα δ' ἄτα* (so, nicht *ἄτη*, wie R. schreibt, bei Stob.). Für den ersten Vers gewinnt R. aus Varro Eumen. (Petron.⁴ 180 Bücheler), Marc. Antonin. 7, 31: *πάντα νομιστί* und Cicero d. fin. III 73, wo er nach Seneca ep. 94, 28 tempori parcere statt t. parere vermutet, etwa folgenden Wortlaut: *Εἶ. Θεῷ ἦρα. Νόμοις πείθευ. Φείδευ τε* (oder *Φείδευ σὺ*) *χρόνοιο.* Dieser delphische Heptalog oder vielmehr Hexalog — denn das zum Eintritt einladende *Εἶ* kann doch nicht als ein sittliches Gebot im Sinne der übrigen *γράμματα* gelten — kommt nach R. dem mosaischen Dekalog an Würde und ethischem Gehalt ziemlich nahe und zählt klar und kurz die Pflichten gegen die Gottheit, den Staat oder die Mitbürger und zuletzt in drei Geboten die Pflichten gegen sich selbst auf. In der Tat hätten wir hier, wenn wir Roschers Rekonstruktion als authentisch ansehen müßten, einen die Pflichten des Menschen in nuce zusammenfassenden Sittenkodex, der, auf der Gottesfurcht aufgebaut, sich wohl dem jüdischen Dekalog zur Seite stellen ließe, ja in der Betonung und tieferen

der Sicherheit auf den einen oder den andern von jenen Männern zurückführen lassen[1]). Doch sind alle in dem

---

Auffassung des Sittlichen ihn überragen würde. Es fragt sich nur, ob es R. wirklich gelungen ist, den Inhalt und wenigstens annähernd auch den Wortlaut der *γράμματα* vollständig herzustellen. Was zunächst die drei Sprüche des zweiten Hexameters betrifft, so ist durch das Zeugnis Platons (Prot. 343 A f. Charm. 164 D ff.; vgl. Diodor IX Fr. 9. Pausan. X 24, 1) sichergestellt, daß sie in der Form und der Reihenfolge, wie sie Göttling und Roscher aufführen, in der Vorhalle des delphischen Tempels angebracht waren. Bedenken erregt allerdings der dritte Spruch, der in der überlieferten Fassung (*ἐγγύα—ἄτα* bei Stob., *ἐγγύη—ἄτη* bei Plat.; s. jedoch Stahl Krit. Syntax d. griech. Verbums 1908 S. 24, 1) aus dem Rahmen der übrigen herausfällt. Diese Unebenheit läßt sich indes aufs einfachste beseitigen, wenn man mit Stahl a. a. O. und Thahlheim Berl. phil. W. 1911, 446 f. *ἐγγυᾶ* (dorische Kontraktion aus *ἐγγυᾱ́εο*) schreibt, wodurch auch dieser Spruch eine imperativische Bedeutung erhält. Sonderbar genug freilich nimmt sich auch so noch die, fast möchte man sagen, ironisch in die Befehlsform gekleidete Warnung des Gottes vor der Übernahme einer Bürgschaft neben den beiden ersten goldenen Kernsprüchen aus. Aber angezweifelt darf seine Zugehörigkeit zu den Tempelsprüchen um so weniger werden, als zu dem Zeugnis Platons hier noch das des Euripides (Fr. 915) kommt, das zugleich auch für die Lesung *ἐγγυᾶ* und die Auffassung dieses Mediums im Sinne von „sich verbürgen“ ins Gewicht fällt. Weniger zuverlässig dagegen sind die Zeugen aus späterer Zeit, auf die sich R. für die Echtheit der *γράμματα* seines ersten Hexameters beruft (s. Diels Vors. II ^{3} 214, 13 Anm.), wenn sie auch das delphische Heiligtum teils ausdrücklich nennen, teils darauf hinzudeuten scheinen (so wohl auch Marc. Anton. a. a. O. mit seinem *ἐκεῖνος*). Ob einer von ihnen diese Sprüche im Tempel selbst gelesen hat, muß stark bezweifelt werden; Pausanias a. a. O. führt nur die beiden ihm sicher aus der Literatur als delphisch bekannten *γνῶθι σαυτόν* und *μηδὲν ἄγαν* an. So bleibt es für uns im unklaren, welche Sprüche Roschers erster Vers enthielt; daß es im ganzen mehr als drei, etwa 6 oder 7 waren, die den Tempel schmückten, ist wahrscheinlich. Übrigens scheint die Deutung des *γνῶθι σαυτόν* als *χαῖρε* in Platons Charm. dafür zu sprechen, daß die Reihe, die dieser Spruch einleitete, die erste Stelle und nicht, wie R. glaubt, die zweite einnahm. Auch seine Erklärung des *E* ist keineswegs sicher. Nach Diels a. a. O. war es ursprünglich weder ein Buchstabe noch ein Spruch, sondern ein anderweitiges Anathema, vermutlich eine *κλεὶς κρυπτή*, ein Balanosschlüssel, der einem archaischen *E* sehr ähnlich sah (vgl. Diels Parmen. S. 143); zunächst als eine Erfindung geweiht, mag er dann symbolisch gefaßt und schließlich als *E* gedeutet worden sein.]

[1] So z. B. die lyrischen Bruchstücke bei Diog. I 35. 61. 71. 78. 85. 91 (Crusius S. 333 f.) [s. jedoch o. S. 155, 3 über die Unechtheit dieser Skolia; auch das wohl gleichfalls der Sammlung des Lobon entstammende Lied des Kleobulos bei Diog. I 89 f. kann trotz der angeblichen Bezeugung durch

gleichen Charakter gehalten: vereinzelte Beobachtungen, Klugheitsregeln und Sittensprüche, die ganz und gar dem Gebiet einer populären praktischen Lebensweisheit angehören[1]; und damit stimmt aufs beste, daß die meisten von den obengenannten Männern als Politiker | berühmt sind[2]. Wenn daher Dikaiarchos[3] die sieben Weisen zwar als Männer von Einsicht und als tüchtige Gesetzgeber, aber nicht als Philosophen oder als Weise im Sinne der aristotelischen Schule erkannte, so müssen wir ihm hierin ganz recht geben. Diese Männer sind nur die Vertreter der praktischen Verstandesbildung, die ungefähr seit dem Ende des 7. Jahrhunderts im Zusammenhang mit den politischen Zuständen des griechischen Volkes einen neuen Aufschwung nahm. Von ihnen gilt deshalb alles das, was schon oben über das Verhältnis dieser Lebensweisheit zur Philosophie bemerkt wurde. Zu den Philosophen im engeren Sinn können wir sie nicht rechnen, aber sie stehen an der Schwelle der beginnenden Philosophie, und auch die alte Überlieferung hat dieses Verhältnis treffend angedeutet, wenn sie als den Weisesten von

---

Simonides nicht als echt angesehen werden. S. Bergk^3 zu Simon. Fr. 57], das Wort des Pittakos, das Simonides b. Platon Prot. 339 C, das des Aristodemos, das Alkaios b. Diog. I 31, das des Bias, das Arist. Rhet. II 1389 b 22. 1395 a 25 anführt; vgl. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1888, 1335 f.

[1] Denn die auffallende Angabe (Sext. Pyrrh. III 65. M. X 45), die auch noch bei andern als Thales physikalische Untersuchungen voraussetzen würde, daß Bias die Wirklichkeit der Bewegung annehme (die zu seiner Zeit niemand bezweifelte), ist wohl nur mit müßigem Scharfsinn aus irgendeinem seiner Gedichte oder Apophthegmen herausgeklügelt. [Dieser angebliche Ausspruch des Bias über die Bewegung beruht, wie sich jetzt herausgestellt hat, auf einer Verderbnis des Textes bei Sext. Die für die Textkritik wertvolle lateinische Übersetzung (T) bietet an beiden Stellen statt des handschriftlich überlieferten *Βίας* das offenbar richtige „vita" d. i. *βίος*; s. Mutschmann in seiner Ausgabe des Sext. I (1912 Teubner) zu Pyrrh. H. III 65.]

[2] So, außer Solon und Thales, Pittakos, der Aisymnet von Mytilene, Periander, der Herrscher von Korinth, Myson, den Apollon nach Hipponax (Fr. 42. Diog. I 107) für den untadeligsten Mann erklärt haben soll, Bias, der sprichwörtlich für einen weisen Richter gesetzt wird (Hipponax, Demodikos und Heraklit b. Diog. I 84. 88. Strabon XIV 12. S. 636 Cas. Diodor IX fr. 6 Dind. = Exc. de virt. et vit. S. 552 Wess.), Chilon, von dem Herodot I 59 die Deutung eines Wunderzeichens erzählt.

[3] Bei Diog. I 40. Ähnlich Plut. Solon c. 3 Schl. Anders, aber offenbar falsch, Platon Hipp. mai. 281 C.

den Sieben, zu dem der mythische Dreifuß nach vollendetem Kreislauf zurückkehrt, den Stifter der ersten naturphilosophischen Schule bezeichnet.

Um den Boden vollständig kennen zu lernen, aus dem die griechische Philosophie hervorging, müssen wir noch die Frage aufwerfen, inwiefern sich die Vorstellungen der Griechen von der Gottheit und vom Wesen des Menschen bis gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts infolge der fortschreitenden Bildung verändert hatten. Daß eine solche Veränderung eingetreten war, müssen wir im allgemeinen voraussetzen; denn wie sich das sittliche Bewußtsein reinigt und erweitert, muß auch die Idee der Gottheit, von der wir das Sittengesetz und die sittliche Weltordnung ableiten, sich reinigen und erweitern; und je mehr sich der Mensch seiner Freiheit und seiner Erhabenheit über andre Naturwesen be- | wußt wird, um so mehr wird er das Geistige in sich nach seinem Wesen, seinem Ursprung und seinem künftigen Schicksal vom Leibe zu unterscheiden geneigt sein. Der Fortschritt der Sitte und der ethischen Reflexion war daher jedenfalls für die Theologie und die Anthropologie von hoher Bedeutung. Nur tritt diese Wirkung in erheblicherem Umfang erst in der Zeit hervor, als die Philosophie bereits zu einer selbständigen Entwicklung gelangt war. Die älteren Dichter nach Homer und Hesiod gehen in ihren Vorstellungen von der Gottheit im wesentlichen nicht über den Standpunkt ihrer Vorgänger hinaus, und nur schwache Spuren lassen uns erkennen, daß sich allmählich eine reinere Gottesidee vorbereitet, indem aus der vorausgesetzten Vielheit der Götter mehr und mehr Zeus als der sittliche Weltregent herausgehoben wird. In diesem Sinn preist ihn Archilochos, wenn er sagt (Fr. 84): er schaue auf die Werke der Menschen, die frevelhaften und die gesetzlichen, selbst der Tiere Taten überwache er; und je tiefer er es empfindet, daß Glück und Verhängnis alles ausrichten, daß der Sinn der Menschen wechsle wie der Tag, der ihnen von Zeus beschieden ist, daß die Götter Gefallene erheben und Feststehende stürzen (Fr. 15. 66. 67. 53)[1], um so dringender ermahnt er, der Gottheit alles anheimzustellen (Fr. 53). Ebenso widmet Terpander (s. S. 68, 4) Zeus als dem Anfang und Führer von allem den Eingang eines Hymnus, und Semonides von Amorgos singt (Fr. 1): Zeus hat das Ende von allem, was ist, in der Hand, und ordnet alles, wie er will. Ähnliches treffen wir aber auch schon bei Homer, und es findet zwischen ihm und den Genannten in dieser Beziehung höchstens vielleicht ein Gradunterschied statt. Bestimmter geht Solon über den älteren anthropomorphistischen Gottesbegriff hinaus, wenn er (12, 17 ff.) ausführt: Zeus überwache wohl alles, und nichts sei ihm verborgen; aber nicht über einzelnes gerate er in Zorn wie ein Sterblicher, sondern wenn der Frevel sich gehäuft habe, breche die Strafe herein wie der Sturmwind, der das Gewölke vom Himmel fegt, und so erreiche jeden, bald früher, bald später, | die Vergeltung. Die Rückwirkung der sittlichen Reflexion auf die Vorstellung von der Gottheit läßt sich hier nicht verkennen [1]. In einer andern Richtung tritt diese bei Theognis hervor, wenn ihn der Gedanke an die Macht und das Wissen der Götter zu Zweifeln an ihrer Gerechtigkeit verleitet. Die Gedanken der Menschen, sagt er (V. 141 f. 402 ff.), sind eitel; die Götter vollbringen alles nach ihrem Gutdünken, und vergebens müht sich ein Mann ab, wenn ihm der Dämon Unglück bestimmt hat. Die Götter kennen die Gesinnung und Taten der Gerechten und der Ungerechten (897 ff.) [2]. Aber an diese Betrachtung knüpft sich nur teilweise (wie V. 445 f. 591 ff. 1029 ff.) die Ermahnung zur Ergebung in den Willen der Gottheit; ein andermal rückt er es Zeus unehrerbietig genug vor, daß er Gute und Schlechte gleich behandle, die Verbrecher mit Reichtum überschütte, die Gerechten zur Armut verdamme, die Sünden der Väter an den schuldlosen Kindern heimsuche [3].

---

[1] [Zu Fr. 66—67 vgl. Heraklit fr. 17 mit der Anmerkung von Diels.]

---

[1] Daß die göttliche Vergeltung oft auf sich warten lasse, ist ein Gedanke, der sich häufig (z. B. in dem bekannten Sprichwort: *ὀψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλοι* usf.) und schon bei Homer findet (Il. IV 160 u. ö.), aber die ausdrückliche Entgegensetzung der göttlichen Strafgerechtigkeit und der menschlichen Leidenschaft zeigt eine reinere Vorstellung von der Gottheit.

[2] [Die Verse sind verderbt. PEPPMÜLLER verbindet sie im Anschluß an BERCK mit 323—328 (s. CRUSIUS S. XXXII).]

[3] V. 373: *Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε· σὺ γὰρ πάντεσσιν ἀνάσσεις . . .*
ἀνθρώπων δ᾽ εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἑκάστου . . .
πῶς δή σευ, Κρονίδη, τολμᾷ νόος ἄνδρας ἀλιτρούς
ἐν ταὐτῇ μοίρᾳ τόν τε δίκαιον ἔχειν usw.; ähnlich 743 ff.,

Wenn wir annehmen dürfen, daß derartige Betrachtungen in jener Zeit überhaupt nicht ganz selten gewesen seien, so erklärt es sich um so leichter, daß gleichzeitig einige der ältesten Philosophen dem anthropomorphistischen Götterglauben des Polytheismus einen wesentlich veränderten Gottesbegriff entgegenstellten. Dieser selbst freilich konnte erst von der Philosophie ausgehen; die unphilosophische Reflexion ging nicht weiter, als daß sie ihn anbahnte, ohne den Boden des Volksglaubens wirklich zu verlassen.

Ähnlich verhält es sich mit der Anthropologie. Die Ge-|schichte dieses Vorstellungskreises knüpft sich ganz an die Ansichten über den Tod und den Zustand nach dem Tode. Die Unterscheidung der Seele vom Leib entsteht dem sinnlichen Menschen durch die Erfahrung von ihrer wirklichen Trennung, durch die Anschauung des Leichnams, aus dem der belebende Atem gewichen ist, und die vermeintliche Anschauung der Abgeschiedenen in Erinnerungs- und Traumbildern. Deshalb enthält nun auch die Vorstellung der Seele zuerst nichts weiter, als was sich aus dieser Anschauung unmittelbar ableiten läßt: die Seele wird als ein hauch- und luftartiges Wesen vorgestellt, körperlich, denn sie wohnt im Körper und verläßt ihn beim Tode auf räumliche Weise¹), aber ohne die Fülle und Kraft des lebenden Menschen. Denkt man sich daher die Seele getrennt vom Körper, im Jenseits, so erhält man jene homerischen Vorstellungen vom Zustand der Abgeschiedenen²): die Substanz des Menschen³) ist sein Leib, die körperlosen Seelen im Hades sind wie Schatten und Nebelgestalten oder wie die Traumbilder, die den Überlebenden erscheinen, die sich aber nicht festhalten lassen, die Lebenskraft, die Sprache und die Erinnerung ist ihnen entschwunden⁴),

---

wo gleichfalls gefragt wird: *καὶ τοῦτ᾽, ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον* usf.

1) Beim Erschlagenen z. B. entweicht sie durch die Wunde; Il. XVI 505. 856. XXII 362 und öfters bei Homer.

2) Od. X 490 ff. XI 34 ff. 150 ff. 215 ff. 385 ff. 467 ff. XXIV Anf. Il. I 3 ff. XXIII 69 ff.

3) Der *αὐτός* im Gegensatz gegen die *ψυχή* Il. I 4.

4) So die stehende Darstellung, womit freilich Od. XI 541 ff. 568 ff. eigentlich streitet. Zum obigen vgl. des Verfassers Vortr. u. Abhandl. II 49 ff.

und nur für kurze Zeit gibt ihnen der Genuß des Opferbluts Sprache und Bewußtsein zurück. Nur wenigen Begünstigten blüht ein besseres Los[1]), im übrigen gilt von den Toten | das Wort Achills, dem das Leben des ärmsten Tagelöhners lieber ist als die Herrschaft über die Schatten. Da aber jener Vorzug nur auf vereinzelte Fälle beschränkt und nicht an die sittliche Würdigkeit, sondern an eine zufällige Gunst der Götter geknüpft ist, so kann die Idee einer jenseitigen Vergeltung kaum darin gesucht werden. Bestimmter tritt diese Idee schon bei Homer in dem hervor, was von Strafen nach dem Tode berichtet wird; aber doch sind es auch hier nur einzelne ausgezeichnete Verletzungen der Götter[2]), die diese außerordentlichen Strafen nach sich ziehen; diese tragen also noch den Charakter der persönlichen Rache, und der Zustand nach dem Tode überhaupt, sofern er nach der einen oder der andern Seite über ein dämmerndes Schattenleben hinausgeht, bestimmt sich weit mehr nach der Gunst oder Ungunst der Gottheit als nach der Würdigkeit der Menschen.

Eine inhaltsvollere Vorstellung vom Jenseits konnte sich teils an die Verehrung der Verstorbenen, teils an den Gedanken einer allgemeinen sittlichen Vergeltung anknüpfen. Aus der ersteren ist der Dämonenglaube entsprungen, den wir zuerst bei Hesiod treffen[3]); auf dieselbe Quelle weist außer dem späteren Heroendienst Hesiods Angabe[4]), daß die

---

[1]) Teiresias, dem die Huld der Persephone im Hades die Besinnung erhält, die Tyndariden, die lebend abwechslungsweise unter und über der Erde sind (Od. XI 298 ff.), Menelaos und Rhadamanthys, von denen jener als Eidam, dieser als Sohn des Zeus statt des Todes ins Elysium entrückt wird (Od. IV 561 ff.). Die eigentümliche Angabe über Herakles, der selbst im Olymp ist, während sein Schattenbild im Hades verweilt (Od. XI 601 ff.), — eine Vorstellung, in der spätere Allegoriker so tiefsinnige Andeutungen gesucht haben, — erklärt sich einfach daraus, daß V. 601—603 eine Interpolation aus einer Zeit sind, die den Heros bereits apotheosiert hatte und ihn sich nicht mehr im Hades zu denken wußte.

[2]) Die Odyssee XI 576 ff. erzählt die Bestrafung des Tityos, Sisyphos und Tantalos, und Il. III 278 f. wird den Meineidigen Strafe nach dem Tode angedroht.

[3]) *Ἔ. ϰ. ἡμ.* 121 ff. 140 ff. 249 ff.

[4]) A. a. O. 166 ff. vgl. Ibykos Fr. 37 Bergk ^{3} (Achill habe im Elysium die Medeia geheiratet); derselbe läßt Fr. 38 B. Diomedes wie den homerischen Menelaos unsterblich werden, ebenso Pindar Nem. X 12 f. Schr. Achill wird

Helden des heroischen Zeitalters nach ihrem Tode auf die Inseln der Seligen versetzt wurden. Die Annahme entgegengesetzter Zustände, nicht bloß für einzelne, sondern für alle Verstorbenen, liegt in der früher berührten Lehre der mystischen Theologen, daß im Hades die Geweihten bei den Göttern wohnen, die Ungeweihten in Nacht und Schmutz liegen. Aber eine ethische Bedeutung mußte dieser Vorstellung erst in der Folge gegeben werden; zunächst ist sie, auch wenn sie nicht | so kraß gefaßt wurde, doch immer nur ein Mittel, die Weihen durch Furcht und Hoffnung zu empfehlen. Unmittelbarer ist die Lehre von der Seelenwanderung[1]) aus ethischen Motiven hervorgegangen; gerade der Gedanke der sittlichen Vergeltung ist es, der hier das gegenwärtige Leben des Menschen mit dem früheren und zukünftigen verknüpft. Es scheint jedoch, daß diese Lehre in der älteren Zeit auf einen ziemlich engen Kreis beschränkt blieb und erst durch die Pythagoreer und dann durch Platon zu größerer Verbreitung gelangte. Selbst der allgemeinere Gedanke, der ihr zugrunde liegt, die ethische Auffassung des Jenseits als eines allgemeinen Vergeltungszustandes, scheint nur langsam zur Anerkennung gelangt zu sein. Pindar setzt diese Auffassung allerdings voraus[2]), und bei Späteren wie Platon[3]) erscheint sie als alte, von der Aufklärung ihrer Zeit bereits wieder beseitigte Überlieferung; dagegen tritt uns bei den älteren Lyrikern, wenn sie vom Zustand nach dem Tode reden, im wesentlichen noch die homerische Vorstellungsweise entgegen; und es ist nicht bloß Anakreon, der „vor des Hades schreckenvoller Kluft“ zurückschaudert (Fr. 32), auch Tyrtaios (9, 31) weiß dem Tapferen keine andre Unsterblichkeit in Aussicht zu stellen, als die des Nachruhms, auch Erinna (Fr. 3) läßt den Ruhm der Taten bei den Toten verstummen, und Theognis (567 ff. 973 ff.) ermuntert sich zum Lebensgenuß durch die Betrachtung, daß er nach seinem Tode stumm daliegen werde wie ein

---

auch bei Platon Symp. 179 E vgl. Pindar Ol. II 143 f., Achill und Diomedes in dem Skolion (des Kallistratos?) auf Harmodios (Scol. anon. 10 bei Crus. S. 330, aus Athen. XV 695 B) auf die Inseln der Seligen versetzt.

[1]) S. o. S. 68 ff.

[2]) S. o. S. 72, 3.

[3]) Rep. I 330 D ff. II 363 C ff.

Stein, daß es im Hades mit den Freuden des Lebens zu Ende sei. Die Hoffnung auf eine lebensvolle Fortdauer nach dem Tode läßt sich bei keinem griechischen Dichter vor Pindar nachweisen.

Ziehen wir das Ergebnis aus unsrer bisherigen Untersuchung, so zeigt sich, daß die philosophische Betrachtung der Dinge in Griechenland vor dem Auftreten eines Thales und Pythagoras zwar vielfach vorbereitet und erleichtert, aber noch von keiner Seite her wirklich versucht war. In der | Religion, den bürgerlichen Einrichtungen, den sittlichen Zuständen des griechischen Volkes war ein reicher Stoff, eine vielseitige Anregung fürs wissenschaftliche Denken enthalten; bereits begann auch die Reflexion sich dieses Stoffes zu bemächtigen, kosmogonische Theorien wurden entworfen, das Leben der Menschen nach seinen verschiedenen Seiten wurde aus dem Gesichtspunkt des religiösen Glaubens, der Sittlichkeit und der Lebensklugheit denkend betrachtet, mancherlei Regeln fürs Handeln wurden aufgestellt, und in allen diesen Beziehungen bewährten und bildeten sich die scharfe Beobachtungsgabe, der offene Sinn, das treffende Urteil des hellenischen Volkes. Allein es fehlt noch an dem Bestreben, die Erscheinungen auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, sie aus einem einheitlichen Gesichtspunkt, aus den gleichen allgemeinen Ursachen natürlich zu erklären; die Weltbildung erscheint in den kosmogonischen Dichtungen als ein zufälliger Hergang, der von keinem Naturgesetz beherrscht wird, und wenn die ethische Reflexion mehr auf den natürlichen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen eingeht, so bleibt sie dafür noch weit mehr als die Kosmologie beim Besondern stehen. Die Philosophie hat von diesen ihren Vorgängern gewiß in formeller und materieller Hinsicht vieles gelernt, aber sie selbst beginnt doch erst da, wo die Frage nach den natürlichen Ursachen der Dinge aufgeworfen wird.

Dritter Abschnitt.

Über den Charakter der griechischen Philosophie.

Wenn das Gemeinsame angegeben werden soll, wodurch sich eine lange Reihe geschichtlicher Erscheinungen von andern unterscheidet, so stellt sich dem zunächst das Bedenken entgegen, daß im Lauf der geschichtlichen Entwicklung alle einzelnen Züge sich verändern, daß daher keine einzige Bestimmung möglich zu sein scheint, die auf alle Glieder des Ganzen, das man schildern will, zuträfe. Auch bei der griechischen Philosophie machen wir diese Erfahrung. Mögen | wir nun den Gegenstand oder die Methode oder die Ergebnisse der Forschung ins Auge fassen, immer zeigen die griechischen Systeme untereinander so bedeutende Abweichungen und mit außergriechischen so viele Berührungspunkte, daß wir, wie es scheint, in keiner Bestimmung, die unsrer Aufgabe genügte, festen Fuß fassen können. Der Gegenstand der Philosophie ist für alle Zeiten im wesentlichen der gleiche, die Gesamtheit des Wirklichen, und wenn dieser Gegenstand allerdings nach verschiedenen Seiten und in verschiedenem Umfang bearbeitet werden kann, so unterscheiden sich doch die griechischen Philosophen in dieser Beziehung voneinander selbst so vielfach, daß wir nicht sagen können, worin ihre gemeinsame Verschiedenheit von andern bestehen sollte. Ebenso hat die Form und Methode des wissenschaftlichen Verfahrens sowohl in der griechischen als in der außergriechischen Philosophie so oft gewechselt, daß es kaum möglich scheint, ein unterscheidendes Merkmal aus ihr zu entnehmen. Wenn Fries[1]) sagt, die alte Philosophie verfahre epagogisch, die neuere epistematisch, jene gehe vom Besondern zum Allgemeinen, diese vom Allgemeinen, den Prinzipien, zum Besondern, so kann ich dies nicht zugeben. Denn unter den alten Philosophen bedienen sich nicht bloß die vorsokratischen (denen aber jene Unterscheidung selbst noch fremd ist) sehr oft eines dogmatisch konstruktiven Verfahrens, sondern auch

---

1) Gesch. der Phil. I 49 ff.

von den Stoikern, den Epikureern, und ganz besonders von den Neuplatonikern gilt dasselbe; aber auch Platon und Aristoteles beschränken sich so wenig auf die bloße Induktion, daß sie beide die Wissenschaft im strengen Sinn erst mit der Ableitung des Bedingten aus seinen Bedingungen beginnen lassen. Unter den Neueren umgekehrt erklärt die ganze, so große und einflußreiche Schule der Empiriker überhaupt nur das epagogische Verfahren für zulässig, während die meisten andern Induktion und Konstruktion verknüpfen. Dieses Merkmal läßt sich daher nicht durchführen. Ebensowenig SCHLEIERMACHERS beiläufige Bemerkung[1]: das Nichtloslassenwollen | der Poesie von der Philosophie sei ein charakteristisches Merkmal des hellenischen Philosophierens gegen das indische, wo sich beide gar nicht unterscheiden, und das nordische, wo sie nie ganz zusammenkommen; sobald sich die mythologische Form unter Aristoteles verliere, gehe auch der höhere Charakter der Wissenschaft verloren. Das letztere ist ohnedies falsch, da vielmehr gerade Aristoteles die Aufgabe der Wissenschaft am reinsten und strengsten gefaßt hat; auch von den übrigen waren aber nicht wenige von der mythologischen Überlieferung sehr unabhängig, wie die ionischen Naturphilosophen, die Eleaten, die Atomisten, Anaxagoras und selbst Heraklit; wie die Sophisten, Sokrates und die sokratischen Schulen, Epikur und seine Nachfolger, die neuere Akademie und die Skepsis; oder sie bedienten sich des Mythologischen nur als künstlerischer Ausschmückung mit der Freiheit eines Platon; oder sie suchten es zwar durch philosophische Deutung zu stützen, wie die Stoa und Plotin, aber ohne daß darum ihr philosophisches System durch die Mythologie bedingt war. Andrerseits war die christliche Philosophie von der positiven Religion im Mittelalter ungleich mehr, in der neueren Zeit nicht weniger abhängig als die der Griechen, und daß diese Religion hier andern Ursprungs und Inhalts war als dort, ist für die Stellung der Philosophie zu ihr von untergeordneter Bedeutung: in beiden Fällen sind es doch gleicherweise unwissenschaftliche Vorstellungen, die das Denken ohne Beweis ihrer Wahrheit voraussetzt. Auch sonst will sich kein so durchgreifender Unterschied im wissenschaftlichen Verfahren entdecken lassen, daß wir eine bestimmte Methode der griechischen, eine andre der neueren Philosophie allgemein und ausschließlich zuschreiben könnten. Ebensowenig dürften die beiderseitigen Ergebnisse als solche eine derartige Unterscheidung zulassen. Wir finden bei den Griechen hylozoistische und atomistische Systeme, wir finden solche aber auch bei den Neueren; wir sehen dem Materialismus in Platon und Aristoteles einen dualistischen Idealismus entgegentreten, und eben diese Weltansicht ist in der christlichen Welt die herrschende geworden; wir sehen den stoischen und epikureischen Sensualismus im englischen und französischen Empirismus, die neu- | akademische Skepsis in Hume wieder aufleben; wir können den eleatischen und stoischen Pantheismus mit der Lehre Spinozas, den neuplatonischen Spiritualismus mit der christlichen Mystik und der Identitätslehre Schellings, in mancher Beziehung auch mit dem Leibnizschen Idealismus zusammenstellen; wir können selbst bei Kant und Jacobi, bei Fichte und Hegel manche Analogien mit griechischen Lehren aufzeigen; wir können auch in der Ethik der christlichen Zeit nur wenige Sätze nachweisen, für die es an Parallelen aus dem Gebiete der griechischen Philosophie fehlte. Finden sie sich aber auch nicht für alles, so wären doch die Bestimmungen, die einesteils griechischen, andernteils neueren Philosophen eigentümlich sind, nur dann zur Unterscheidung beider im ganzen und großen zu gebrauchen, wenn sie auf jeder von beiden Seiten allgemein anerkannt wären. Aber wie viele gibt es, bei denen dies der Fall ist? Somit läßt uns auch dieses Merkmal im Stiche.

---

[1] Gesch. der Phil. S. 18.

Nichtsdestoweniger läßt sich die Familienähnlichkeit nicht verkennen, die selbst die entlegensten Zweige der griechischen Wissenschaft noch verbindet. Aber wie wir nicht selten die Gesichtsbildung von Männern und Frauen, Greisen und Kindern verwandt finden, ohne daß doch die einzelnen Züge darin sich gleich wären, so verhält es sich auch mit der geistigen Verwandtschaft geschichtlich zusammenhängender Erscheinungen. Es ist nicht diese oder jene Einzelheit, die sich gleich bleibt, sondern die Ähnlichkeit liegt nur in dem Ausdruck des Ganzen, darin, daß die entsprechenden Teile nach der gleichen Grundform gebildet und in analogem Verhältnis verknüpft sind; oder sofern sich auch dies nicht mehr findet, darin, daß wir uns das Spätere aus dem Früheren als seine naturgemäße Umbildung, nach dem Gesetz einer stetigen Entwicklung erklären können. So hat sich auch das Aussehen der griechischen Philosophie im Laufe der Zeit bedeutend verändert, aber doch sind die Züge, die später hervortreten, in ihrer ersten Gestalt schon angelegt; und wie fremdartig auch ihr Anblick in den letzten Jahrhunderten ihres geschichtlichen Daseins erscheinen mag: wer genauer zusieht, wird doch finden, daß die ursprünglichen Formen selbst da noch, | freilich verwittert und gealtert, zu erkennen sind. Nur dürfen wir nicht erwarten, daß irgendeine Eigentümlichkeit unverändert durch ihren ganzen Verlauf sich hindurchziehe und in jedem ihrer Systeme gleichmäßig sich vorfinde, sondern ihr allgemeiner Charakter wird dann richtig bestimmt sein, wenn es uns gelingt, die Grundform aufzuzeigen, aus der die verschiedenen Systeme in regelmäßiger Abwandlung sich begreifen.

Vergleichen wir nun die griechische Philosophie zu diesem Behufe mit dem, was andre Völker Entsprechendes hervorgebracht haben, so fällt zunächst ihr durchgreifender Unterschied von der älteren orientalischen Spekulation sofort in die Augen. Die letztere hat sich, fast nur von Priestern gepflegt, ganz und gar aus der Religion entwickelt, von der sie auch fortwährend ihrer Richtung und ihrem Inhalt nach abhängig war; sie ist eben deshalb nie zu einer streng wissenschaftlichen Form und Methode gelangt, sondern teils bei einem äußerlichen grammatischen und logischen Schematismus, teils bei aphoristischen Vorschriften und Bemerkungen, teils endlich bei der Phantasieform dichterischer Beschreibung stehen geblieben. Erst die Griechen haben jene Freiheit des Denkens gewonnen, daß sie sich nicht an die religiöse Überlieferung, sondern an die Dinge selbst wandten, um über die Natur der Dinge die Wahrheit zu erfahren; erst bei ihnen ist ein streng wissenschaftliches Verfahren, ein Erkennen, das nur seinen eigenen Gesetzen folgt, möglich geworden. Schon dieser formelle Charakter unterscheidet die griechische Philosophie vollständig von den Systemen und Versuchen der Orientalen, und wir haben kaum nötig, daneben auch den materiellen Gegensatz ihrer Weltanschauungen besonders hervorzuheben, der sich aber in letzter Beziehung gleichfalls darauf zurückführen läßt, daß der Orientale der Natur unfrei gegenübersteht und deshalb weder zu einer folgerichtigen Erklärung der Erscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen noch zur Freiheit des bürgerlichen Lebens und zu rein menschlicher Bildung gelangt, wogegen der Grieche in der Natur eine gesetzmäßige Ordnung zu erblicken, im menschlichen | Leben eine freie und schöne Sittlichkeit zu erstreben imstande ist.

Die gleichen Eigenschaften sind es, wodurch sich die griechische Philosophie von allem dem unterscheidet, was unter ihrem Einfluß im Laufe des Mittelalters bei den Christen, den Muhamedanern, den Juden, selbst den Indern[1]) an wissenschaftlichen Versuchen hervortrat. Auch hier finden wir keine freie Forschung, sondern das Denken ist durch eine doppelte Autorität gefesselt, durch die theologische der positiven Religion und durch die philosophische der alten Schriftsteller, in denen es seine Lehrer verehrt. Diese Abhängigkeit von Autoritäten hätte an und für sich schon eine ganz andre Entwicklung des Denkens begründet als bei den Griechen, selbst wenn der Inhalt der positiven Theologie dem hellenischen Standpunkt verwandter gewesen wäre. Aber welch eine weite Kluft trennt nicht den Griechen von dem Christen im Sinn der alten und der mittelalterlichen Kirche! Während jener das Göttliche zuerst in der Natur sucht, verschwindet für diesen aller Wert und alle Berechtigung des natürlichen Daseins vor dem Gedanken an die Allmacht und die Unendlichkeit des Schöpfers, und nicht einmal für die reine Offenbarung dieser Allmacht kann die Natur gelten, denn sie ist gestört und verderbt durch die Sünde. Während der Grieche, seiner Vernunft vertrauend, die Weltgesetze zu erkennen strebt, flüchtet der Christ vor den Irrwegen der fleischlichen, durch die Sünde verfinsterten Vernunft zu einer Offenbarung, deren Wege und Geheimnisse er nur um so tiefer verehren zu müssen glaubt, je mehr sie der Vernunft und dem natürlichen Lauf der Dinge widerstreiten. Während der erstere auch im menschlichen Leben jene schöne Einheit von Geist und Natur anstrebt, die das eigentümlichste Merkmal der griechischen Sittlichkeit ausmacht, liegt das Ideal des andern in einer Askese, die alle Verbindung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit abbricht: statt der menschlich kämpfenden und genießenden Heroen hat er Heilige von mönchischer Apathie, statt der sinnlich begehrenden Götter geschlechtslose Engel, statt eines Zeus, der alle irdischen Genüsse mitdurchlebt und rechtfertigt, einen Gott, der Mensch wird, um sie durch seinen Tod tat- | sächlich zu verdammen. Bei einem so tiefen Gegensatz der beiderseitigen Weltanschauung mußte natürlich auch die Philosophie nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen, die des christlichen Mittelalters mußte ebenso ab-

---

[1] [Die älteren philosophischen Systeme der Inder sind nach neueren Forschungen (s. das Literaturverzeichnis in Oldenbergs Abriß der ind. Philos. in: Kultur d. Gegenw. T. I Abt. V ^{2} S. 57 f.) in ihren Anfängen weit über das Mittelalter, ja vielleicht schon in vorbuddhistische Zeit hinaufzurücken. Wichtig für die Entscheidung dieser Frage ist ein vor kurzem bekannt gewordenes Zeugnis aus einem dem Kauṭilya (um 300 v. Chr.) zugeschriebenen Traktat über Staatskunde. Hier wird neben andern Wissenschaften auch die Philosophie (ānvīkṣikī d. i. „die auf Prüfung beruhende") genannt und als „Leuchte aller Wissenschaft", als „aller Pflichten Grundlage" gepriesen und hierbei auf drei uns auch sonst bekannte Systeme: das Sankhya, den Yoga und das Lokāyata, hingewiesen, deren höheres Alter damit verbürgt scheint; s. Oldenberg a. a. O. S. 32 ff., der sich S. 57 besonders auf H. Jacobi S.-B. der Berl. Akad. 1911 Nr. 35 beruft. Zugleich wird durch dieses Zeugnis bestätigt, daß schon in verhältnismäßig früher Zeit die philosophische Spekulation der Inder sich selbständig entfaltete und Gedanken erzeugte, die zum Teil mit der brahmanischen Religion unvereinbar waren. Noch weiter entfernen sich von der religiösen Grundlage des indischen Denkens spätere Systeme wie das dem Kanâda (s. o. S. 31 f., 2) und das dem Gautama zugeschriebene, die sich einer streng wissenschaftlichen Betrachtung merklich nähern und vielfache Berührungspunkte mit der griechischen Philosophie aufweisen (s. o. S. 38. 45, 2). Völlig freilich hat die indische Philosophie, selbst in ihren materialistischen Auswüchsen, sich nie, wie es scheint, von ihrer Verbindung mit den religiösen Richtungen, sei es des Brahmanentums, sei es des Buddhismus, losgelöst. Jedenfalls aber nahm das philosophische Denken in Indien eine viel freiere Stellung neben der Religion ein als die Scholastik des Mittelalters der christlichen Kirche gegenüber. Besaß doch das brahmanische religiöse Wesen selbst „eine vollendete,

---

durch kein Dogma, keine Hierarchie gebundene Beweglichkeit (Oldenberg a. a. O. S. 30).]

gewandt von der Welt und dem weltlichen Leben sein, wie die griechische ihnen zugewandt war. Es ist daher ganz folgerichtig, wenn jene die Naturforschung vernachlässigt, die diese begründet hatte; wenn die eine für den Himmel arbeitet, die andre für die Erde, die eine für die Kirche, die andre für den Staat; wenn die mittelalterliche Wissenschaft zum Glauben an die göttliche Offenbarung und zur Heiligkeit des Asketen hinführen will, die griechische zum Verständnis der Naturgesetze und zur Tugend eines naturgemäßen menschlichen Lebens; wenn überhaupt zwischen beiden jener ganze tiefgreifende Gegensatz stattfindet, der auch da noch zum Vorschein kommt, wo sie scheinbar übereinstimmen, und der selbst den eigenen Worten der Alten im Mund ihrer christlichen Nachfolger einen wesentlich veränderten Sinn gibt. Sogar die muhamedanische und die jüdische Weltansicht stehen der griechischen darin noch näher als die christliche, daß sie sich auf dem sittlichen Gebiete zu dem sinnlichen Leben des Menschen nicht diese feindselige Stellung geben; ebenso haben die muhamedanischen Philosophen des Mittelalters der Naturforschung größere Aufmerksamkeit geschenkt und sich weniger ausschließlich auf die theologischen und die theologisch-metaphysischen Fragen beschränkt als die christlichen. Aber teils fehlt es den muhamedanischen Völkern an jenem feinen Sinn für die geistige Behandlung und sittliche Verschönerung der natürlichen Triebe, die den Griechen von dem formlosen, Begierde und Entsagung ins Ungemessene treibenden Orientalen so vorteilhaft unterscheidet, teils steht der abstrakte Monotheismus des Koran und des späteren Judentums der griechischen Weltvergötterung noch schroffer als die christliche Lehre gegenüber. Auch die muhamedanische Philosophie ist daher ihrer ganzen Richtung nach mit der griechischen nicht zu vergleichen; denn auch hier fehlt der freie Blick in die wirkliche Welt und mit ihm die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Denkens, die den Griechen | so natürlich ist; und mag sie auch mit allem Eifer auf Naturkenntnis ausgehen, immer kommen ihr doch wieder die theologischen Voraussetzungen ihrer Dogmatik und die magischen Vorstellungen des spätesten Altertums in den Weg, und das letzte Ziel liegt auch für sie weit mehr in der

Forderung des religiösen Lebens, in mystischer Abstraktion und übernatürlicher Erleuchtung als in dem klaren wissenschaftlichen Verständnis der Welt und ihrer Erscheinungen.

Doch darüber wird weniger Streit sein. Viel schwerer ist es, die Eigentümlichkeit der griechischen Philosophie in ihrem Unterschied von der neueren zu bestimmen. Denn diese selbst ist wesentlich unter dem Einfluß jener und durch eine teilweise Rückkehr zu griechischen Anschauungen entstanden; sie ist daher der griechischen ihrem ganzen Geiste nach weit verwandter, als die des Mittelalters trotz ihrer Abhängigkeit von griechischen Autoritäten es je war. Diese Ähnlichkeit wird aber dadurch noch verstärkt und eine scharfe Unterscheidung beider erschwert, daß die alte Philosophie selbst im Verlauf ihrer Entwicklung sich der christlichen Weltanschauung, mit der sie sich in der neueren Wissenschaft verschmolzen hat, annäherte und sie anbahnte. Die vorchristlichen Vorbereitungen des Christentums sehen dem Christlichen, das durch klassische Studien modifiziert ist, das ursprünglich Griechische sieht dem, was sich später unter dem Einfluß der Alten entwickelt hat, oft so ähnlich, daß es kaum möglich scheint, allgemeingültige unterscheidende Merkmale anzugeben. Aber doch begründet schon das einen durchgreifenden Unterschied, daß jenes das Frühere ist, dieses das Spätere, jenes das Ursprüngliche, dieses das Abgeleitete. Die griechische Philosophie ist aus dem Boden des griechischen Volkslebens und der griechischen Weltanschauung entsprungen, und sie läßt sich ihrem wesentlichen Inhalt nach auch da noch aus der Entwicklung des griechischen Geistes begreifen, wo sie die ursprünglichen Grenzen seines Gebietes überschreitet und den Übergang der alten Zeit in die christliche vermittelt. Selbst in dieser Periode läßt sich immer noch erkennen, daß es die Nachwirkung der klassischen Anschauungen ist, die sie verhindert, wirklich auf den späteren Standpunkt | überzutreten. Ebenso lassen sich umgekehrt bei den Neueren selbst da, wo sie beim ersten Anblick ganz zur antiken Denkweise zurückzukehren scheinen, wenn man genauer zusieht, doch immer Motive und Bestimmungen entdecken, die den Alten fremd sind. Die Frage wird daher nur die sein, wo wir das Eigentümliche des griechischen Wesens in letzter Beziehung zu suchen haben.

Wenn nun alle menschliche Bildung aus der Wechselwirkung des Innern und des Äußern, der Selbsttätigkeit und der Empfänglichkeit, des Geistes und der Natur hervorgeht, und wenn deshalb ihre Richtung vor allem durch das Verhältnis dieser beiden Seiten bestimmt ist, so haben wir auch schon früher gesehen, daß dieses Verhältnis bei dem griechischen Volke vermöge seiner ursprünglichen Eigentümlichkeit und seiner geschichtlichen Zustände von Hause aus harmonischer angelegt war als bei irgendeinem andern. Der unterscheidende Charakter des griechischen Wesens liegt daher eben hierin, in jener ungebrochenen Einheit des Geistigen und des Natürlichen, die ebensowohl den Vorzug als die Schranke dieser klassischen Nation bilden. Nicht als ob beide noch gar nicht unterschieden würden; vielmehr beruht der höhere Wert der griechischen Bildung, wenn wir sie mit andern gleichzeitigen oder früheren Erscheinungen vergleichen, wesentlich darauf, daß im Lichte des hellenischen Bewußtseins nicht allein die dumpfe Verworrenheit des ersten Naturlebens, sondern auch jene phantastische Verwechslung und Vermischung des Ethischen mit dem Physischen, die wir im Orient fast durchweg finden, sich auflöst. Indem der Hellene in freiem geistigem und sittlichem Schaffen seine Abhängigkeit von den Naturmächten durchbricht, indem er das Sinnliche, über die bloßen Naturzwecke hinausgehend, zum Werkzeug und Zeichen des Geistigen herabsetzt, so sondern sich ihm ebendamit beide Gebiete, und wie die alten Naturgötter von den Olympiern, so wird sein eigener Naturzustand von dem höheren einer sittlich freien, menschlich schönen Bildung verdrängt. Aber diese Unterscheidung geht hier noch nicht zu der Annahme eines ursprünglichen Gegensatzes und Widerspruchs, zu dem grundsätzlichen Bruch des Geistes mit der Natur fort, der sich in den letzten Jahrhunderten der alten Welt vor- | bereitet und in der christlichen sich im großen vollzogen hat. Der Geist gilt allerdings für das Höhere gegen die Natur, der Mensch betrachtet seine freie sittliche Tätigkeit als den wesentlichen Zweck und Inhalt seines Daseins; es genügt ihm nicht, sinnlich zu genießen oder in knechtischer Abhängigkeit von einem fremden Willen zu arbeiten, sondern was er tut, will er frei für sich selbst tun, die Glückseligkeit, die er erstrebt, will er durch die Ausbildung und den Gebrauch seiner körperlichen und geistigen Kräfte, durch ein kräftiges Gemeinleben, durch Arbeit für das Ganze, durch die Achtung seiner Mitbürger erreichen, und auf dieser persönlichen Tüchtigkeit und Freiheit beruht jenes stolze Selbstgefühl, das den Hellenen so hoch über alle Barbaren emporhebt. Das griechische Leben hat gerade deshalb nicht bloß schönere Formen, sondern auch einen höheren Inhalt als das aller übrigen alten Völker, weil sich keines von diesen mit solcher Freiheit über die bloße Naturbestimmtheit erhoben, keines das sinnliche Dasein mit dieser Idealität zum Träger des geistigen herabgesetzt hat. Wollte man daher die Einheit des Geistes mit der Natur von einer Einheit ohne Unterscheidung verstehen, so wäre sein Charakter mit diesem Ausdruck allerdings sehr schief bezeichnet. Dagegen wird diese Bezeichnung, recht verstanden, den Unterschied der griechischen Welt von dem christlichen Mittelalter und der Neuzeit richtig ausdrücken. Auch der Grieche erhebt sich über die Welt des äußeren Daseins und die unbedingte Abhängigkeit von den Naturgewalten, aber er hält die Natur deshalb weder für unrein noch für ungöttlich, sondern er sieht in ihr unmittelbar die Erscheinung höherer Kräfte; seine Götter selbst sind nicht bloß sittliche, sondern zugleich und ursprünglich Naturmächte, sie haben die Form des natürlichen Daseins, sie bilden eine Vielheit gewordener menschenähnlicher Wesen von beschränkter Wirkungskraft, welche die allgemeine Naturmacht als ewiges Chaos vor sich und als unerbittliches Schicksal über sich haben; und weit entfernt, sich selbst und seine Natur um ihretwillen zu verleugnen, weiß er sie nicht besser zu ehren als durch heiteren Lebensgenuß und durch festliche Darstellung der Kunstfertigkeiten, zu denen seine natürlichen | Körper- und Geisteskräfte sich entwickelt haben. Demgemäß ruht auch das sittliche Leben hier durchaus auf dem Grunde der natürlichen Anlagen und Verhältnisse. Auf altgriechischem Standpunkt ist nicht daran zu denken, daß der Mensch seine Natur für verderbt, daß er sich so, wie er von Haus aus ist, für sündhaft halten sollte; es wird daher auch nicht verlangt, daß er seinen natürlichen Neigungen entsage, daß er seine Sinnlichkeit unterdrücke, daß er durch eine sittliche Wiedergeburt im Grunde seines Wesens verändert werde, es wird nicht einmal der Kampf mit der Sinnlichkeit gefordert, den unsre Sittenlehre auch dann noch vorzuschreiben pflegt, wenn sie sich vom positiv christlichen Boden entfernt hat; vielmehr gelten die natürlichen Kräfte als solche für unverdorben, die natürlichen Triebe als solche für berechtigt, und die Sittlichkeit besteht — wie sie noch Aristoteles so echt griechisch auffaßt — nur darin, daß jene Kräfte auf das rechte Ziel gelenkt, jene Triebe im rechten Maß und Gleichgewicht erhalten werden: die Tugend ist nichts andres als die besonnene und kräftige Entwicklung der natürlichen Anlagen, und das höchste Sittengesetz ist, dem Zuge der Natur frei und vernünftig zu folgen. Und dieser Standpunkt ist hier nicht ein Erzeugnis der Reflexion, er ist nicht erst durch einen Kampf mit der entgegenstehenden Forderung der Naturverleugnung errungen, wie dies bei den Neueren der Fall ist, wenn sie sich zu den gleichen Grundsätzen bekennen; er ist daher auch mit keinem Zweifel und keiner Unsicherheit behaftet, sondern dem Griechen erscheint beides gleichsehr natürlich und notwendig, daß er der Sinnlichkeit ihr Recht lasse und daß er sie durch den besonnenen Willen mäßige, er weiß es gar nicht anders, und er bewegt sich deshalb mit voller Sicherheit, mit dem unbefangensten Gefühl seiner Berechtigung in dieser Richtung. Zu den natürlichen Voraussetzungen der freien Tätigkeit gehören aber auch die geselligen Verhältnisse, in die der einzelne durch seine Geburt gestellt ist. Auch diese nimmt der Grieche in unbedingterer Geltung, als wir es gewohnt sind, in sein sittliches Bewußtsein mit auf. Das Herkommen seines Volkes ist ihm die höchste sittliche Autorität, das Leben im Staat und für den Staat | die höchste, alles andre weit überwiegende Aufgabe, und über die Grenzen der Volks- und Staatsgemeinschaft hinaus wird die sittliche Verpflichtung nur unvollständig anerkannt; die freie Selbstbestimmung aus persönlicher Überzeugung, die Idee allgemeiner Menschenrechte und Menschenpflichten kommt erst in der Übergangsperiode, die mit der Auflösung des altgriechischen Wesens zusammenfällt, zu allgemeinerer Geltung; wie weit die klassische Zeit und Lebensansicht in dieser Beziehung von der unsrigen entfernt war, erhellt schon aus der durchgängigen Verschmelzung der Moral mit der Politik, aus der untergeordneten Stellung der Frauen, besonders bei den ionischen Stämmen, aus der Auffassung der Ehe und der geschlechtlichen Verhältnisse, vor allem aber aus der Schroffheit des Gegensatzes von Hellenen und Barbaren und aus der damit zusammenhängenden, den alten Staaten so unentbehrlichen Sklaverei. Auch diese Schattenseiten des griechischen Lebens dürfen wir nicht übersehen. Aber eines war dem Griechen leichter gemacht als uns: sein Blick war beschränkter, seine Verhältnisse waren enger, seine sittlichen Grundsätze waren weniger rein, streng und universell als die unsrigen, allein sie waren vielleicht ebendeswegen geeigneter, ganze, harmonisch gebildete Menschen, klassische Charaktere zu erzeugen[1].

Auch die Klassizität der griechischen Kunst ist wesentlich bedingt durch diese Beschränkung. Das klassische Ideal, wie Vischer[2] treffend bemerkt, ist das Ideal eines Volkes, das ethisch ist ohne Bruch mit der Natur; es ist daher im geistigen Gehalte, folglich im Ausdruck seines Ideals, kein Überschuß, der sich nicht hemmungslos in das Ganze der Gestalt ergießen könnte. Das Geistige wird hier noch nicht im Widerspruch gegen die sinnliche Erscheinung, sondern in und mit ihr ergriffen, es kommt deshalb auch nur so weit zur | künstlerischen Darstellung, als es des unmittelbaren Ausdrucks in der sinnlichen Form fähig ist. Das griechische Kunstwerk trägt den Charakter der einfachen, gesättigten Schönheit, der plastischen Ruhe; die Idee verwirklicht sich in der Erscheinung wie die Seele in dem Leibe, mit dem sie sich als bildende Naturkraft umkleidet, ein geistiger Gehalt, der dieser plastischen Behandlung widerstrebte und nur an dem Unbefriedigenden der sinnlichen Gegenwart zur Darstellung zu bringen wäre, ist noch nicht vorhanden. Die Kunst der

---

[1] Vgl. zu dem Obigen außer Hegel (Phil. d. Gesch. S. 291 f. 297 ff. 305 ff. Aesth. II 56 ff. 73 ff. 100 ff. Gesch. d. Phil. I 170 f. Phil. d. Rel. II 99 ff.) und Braniss (Gesch. d. Phil. s. Kant. I 79 ff.) namentlich die geistvoll eindringenden Bemerkungen Vischers in s. Aesthetik II 237 ff. 446 ff.

[2] Aesth. II 459.

Griechen hat deswegen nur da das Höchste geleistet, wo ihr durch die Natur ihres Gegenstandes keine Aufgabe gestellt war, die sich nicht vollständig auf dem bezeichneten Wege lösen ließ: in der Plastik und dem plastischen Bestandteil der Malerei, im Epos, in der klassischen Form der Baukunst sind die Griechen unerreichte Muster für alle Zeiten geblieben; dagegen standen sie allem nach in der Musik weit hinter den Neueren zurück, weil diese Kunst ihrer Natur nach am meisten von allen aus dem schnell verschwindenden äußeren Elemente des Tons in das Innere des Gefühls und der subjektiven Stimmung zurückweist. Selbst die griechische Lyrik, so groß und vollendet sie in ihrer Art ist, unterscheidet sich doch von der seelenvolleren und subjektiveren modernen nicht minder bestimmt als der metrische Vers der Alten vom gereimten der Neueren; und wenn kein späterer Dichter ein sophokleisches Drama hätte schreiben können, so fehlt es dafür der alten Tragödie, im Vergleich mit der neueren seit Shakespeare, an einer tieferen Entwicklung der Begebenheiten aus den Charakteren, aus dem Innern der handelnden Personen, und sie hat insofern ebenso wie die Lyrik statt der vollen Entfaltung ihrer eigentümlichen Kunstform in gewissem Sinne noch den epischen Typus. In allen diesen Zügen zeigt sich ein und derselbe Charakter: die griechische Kunst unterscheidet sich von der modernen durch ihre reine Objektivität, dadurch, daß der Künstler in seinem Schaffen nicht erst bei sich selbst, bei dem Innerlichen seiner Gedanken und Gefühle verweilt und in seinem Kunstwerk auf kein Inneres hinweist, das darin nicht zum vollen Ausdruck gekommen wäre. Die Form ist hier noch schlechthin erfüllt vom Inhalt, der Inhalt | bringt sich seinem ganzen Umfange nach in der Form zum Dasein, der Geist ist noch in ungestörter Einheit mit der Natur, die Idee löst sich noch nicht ab von der Erscheinung.

Der gleichen Eigentümlichkeit müssen wir auch in der griechischen Philosophie zu begegnen erwarten; denn der Geist des hellenischen Volkes ist es, der diese Philosophie geschaffen, die hellenische Weltanschauung, die sich in ihr ihren wissenschaftlichen Ausdruck gegeben hat. Und sie zeigt sich hier zunächst schon in einem Zuge, der sich freilich nicht ganz leicht auf einen erschöpfenden Begriff zurückführen läßt, der aber doch jedem aus den Schriften und Bruchstücken der alten Philosophen entgegentritt: in der ganzen Art der Behandlung, der ganzen Stellung, die der einzelne zu seinem Gegenstand einnimmt. Jene Unbefangenheit, die HEGEL der alten Philosophie nachrühmt[1]), jene plastische Ruhe, mit der ein Parmenides, ein Platon, ein Aristoteles die schwierigsten Fragen behandeln, ist das gleiche auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Denkens, was wir auf dem der Kunst den klassischen Stil nennen. Der Philosoph reflektiert nicht erst auf sich selbst und seinen persönlichen Zustand, er braucht sich nicht erst mit einer Menge anderweitiger Voraussetzungen abzufinden, von seinen sonstigen Gedanken und Interessen zu abstrahieren, damit er zur reinen wissenschaftlichen Stimmung gelange, sondern er ist von Hause aus schon darin; er läßt sich daher in der Behandlung der wissenschaftlichen Fragen weder durch fremde Meinungen noch durch die eigenen Wünsche stören; er richtet sich von Anfang an rein auf die Sache, will sich in diese vertiefen und sie in sich wirken lassen, und er ist aus diesem Grunde bei den Ergebnissen seines Denkens einfach beruhigt, das, was sich ihm als wahr und wirklich darstellt, seinerseits anzunehmen bereit[2]). | Diese Objektivität war allerdings der griechischen Philosophie viel leichter gemacht als der unsrigen: wo das Denken weder eine frühere wissenschaftliche Entwicklung noch ein festes religiöses Lehrgebäude vor sich hatte, konnte es die wissenschaftlichen Aufgaben, ganz von vorne anfangend, mit reiner Ursprünglichkeit in Angriff nehmen. Sie ist ferner nicht bloß die Stärke, sondern auch die Schwäche dieser Philosophie; denn sie ist wesentlich dadurch bedingt, daß der Mensch gegen sein eigenes Denken noch nicht mißtrauisch geworden ist, daß er der subjektiven Tätigkeit, durch welche die Bildung seiner Vorstellungen vermittelt wird und daher auch des Anteils, den diese Tätigkeit an ihrem Inhalt hat, sich erst unvollkommen bewußt ist, daß es ihm mit einem Wort noch an Kritik gegen sich selbst fehlt. Aber der Unterschied der alten Philosophie von der neueren kommt ohne Zweifel schon hierin auf bezeichnende Weise zum Vorschein.

---

[1]) Gesch. d. Phil. I 124.

[2]) Man nehme z. B. die bekannten Äußerungen des Protagoras: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, des Seienden für sein Sein, des Nichtseienden für sein Nichtsein.“ „Von den Göttern kann ich nicht mit Gewißheit sagen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch was für eine Gestalt sie haben; denn vieles ist, was mich daran hindert, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens“ (vgl. S. 1133, 1 [5]). Diese Sätze waren für ihre Zeit im höchsten Grad anstößig, sie enthielten die Forderung einer vollständigen Umwälzung aller hergebrachten Begriffe; aber in welchem Lapidarstil, mit welcher klassischen Ruhe werden sie vorgetragen!

Dieser Zug selbst aber kann uns auf Weiteres aufmerksam machen. Jenes unbefangene Verhalten zu seinem Gegenstand war dem griechischen Denken nur deshalb möglich, weil es von einer viel unvollständigeren Erfahrung, einer beschränkteren Naturkenntnis, einer schwächeren Entwicklung des inneren Lebens ausging als das der Neuzeit. Je größer die Masse der Tatsachen ist, die wir kennen, um so verwickelter werden auch die Aufgaben, die bei dem Versuch ihrer wissenschaftlichen Erklärung zu lösen sind; je genauer einesteils die Vorgänge außer uns in ihrer Eigentümlichkeit erforscht sind, je mehr andrerseits durch die Vertiefung des religiösen und sittlichen Lebens der Blick für die Selbstbeobachtung geschärft ist und auch die geschichtliche Kenntnis menschlicher Zustände sich erweitert, um so weniger ist es möglich, die Analogie des menschlichen Geisteslebens auf die Naturerscheinungen und die Analogie der äußeren Vorgänge auf die Bewußtseinserscheinungen zu übertragen, sich bei unvollkommenen, aus einer beschränkten und einseitigen Erfahrung abstrahierten Erklärungen der Tatsachen zu beruhigen, die | Wahrheit unsrer Vorstellungen ohne genauere Untersuchung vorauszusetzen. So ergab es sich von selbst, daß die Aufgaben, mit denen sich alle Philosophie zu beschäftigen hat, in der neueren Zeit eine teilweise veränderte Fassung und Bedeutung erhielten. Die neuere Philosophie beginnt mit dem Zweifel, in Bacon mit dem Zweifel an der bisherigen Wissenschaft, in Descartes mit dem Zweifel an der Wahrheit unsrer Vorstellungen überhaupt, dem absoluten Zweifel. Durch diesen Ausgangspunkt ist sie genötigt, von Anfang an die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens ins Auge zu fassen; und zur Beantwortung dieser Frage stellt sie alle jene Untersuchungen über die Entstehung unsrer

Vorstellungen an, die bei jeder neuen Wendung ihres Weges an Umfang, Gründlichkeit und Bedeutung gewonnen haben. Der griechischen Wissenschaft liegen diese Erwägungen zuerst fern: sie wendet sich im guten Glauben an die Wahrheit des Denkens unmittelbar der Erforschung des Wirklichen zu. Aber auch nachdem dieser Glaube durch die Sophistik erschüttert und die Notwendigkeit einer methodischen Forschung durch Sokrates zur Anerkennung gebracht ist, kommt es doch entfernt nicht zu jener genauen Zergliederung der Vorstellungstätigkeit, wie sie in der neueren Philosophie seit Locke und Hume vorgenommen worden ist; selbst Aristoteles beschreibt wohl den Hervorgang der Begriffe aus der Erfahrung, aber die Bedingungen, von denen die Richtigkeit unsrer Begriffe abhängt, hat er nur unvollkommen untersucht, der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber verhält er sich auffallend unkritisch, und an die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen den subjektiven und den objektiven Bestandteilen unsrer Vorstellungen scheint er weder hier noch dort zu denken. Nicht einmal die nacharistotelische Skepsis gab zu gründlicheren erkenntnistheoretischen Forschungen den Anstoß; der stoische Empirismus und der epikureische Sensualismus stützen sich so wenig wie die neuplatonische und neupythagoreische Spekulation, auf Untersuchungen, durch welche die Mängel der aristotelischen Erkenntnistheorie ergänzt würden. Die Kritik des Erkenntnisvermögens, die für die neuere Philosophie so große Bedeutung erlangt hat, ist in der | alten nur zu einer verhältnismäßig schwachen Entwicklung gekommen. Wo es aber an einer klaren Erkenntnis der Bedingungen fehlt, unter denen die wissenschaftliche Forschung angestellt wird, da fehlt es notwendig auch dem wissenschaftlichen Verfahren selbst an der Sicherheit, die eben nur die Beachtung jener Bedingungen verleihen kann, und so finden wir denn auch wirklich bei den griechischen Philosophen und selbst bei den größten und umsichtigsten Beobachtungen unter ihnen jene so oft getadelte Neigung, mit ihren Untersuchungen vorzeitig abzuschließen, auf unvollständige oder nicht gehörig geprüfte Erfahrungen allgemeine Begriffe und Sätze zu gründen, die nun als unanfechtbare Wahrheiten behandelt und weiteren Folgerungen zugrunde gelegt werden; mit einem Wort, jene dialektische Einseitigkeit, die davon herrührt, daß man sich gewisser allgemein angenommener, durch die Sprache befestigter, durch ihre anscheinende Naturgemäßheit sich empfehlender Vorstellungen bedient, ohne ihre Herkunft und Berechtigung genauer zu untersuchen und in ihrem Gebrauche ihre tatsächlichen Grundlagen fortwährend im Auge zu behalten. Auch die neuere Philosophie hat ja in dieser Beziehung mehr als genug gefehlt, und es macht einen wahrhaft beschämenden Eindruck, wenn man die spekulative Überstürzung mancher neueren Philosophen mit der Umsicht vergleicht, die ein Aristoteles bei der Prüfung fremder Ansichten und bei der Erörterung der verschiedenen, für die Begriffsbestimmungen in Betracht kommenden Gesichtspunkte an den Tag legt. Aber in dem Gesamtverlaufe der neueren Wissenschaft hat sich doch die Forderung eines strengeren und genaueren Verfahrens immer mehr zur Geltung gebracht, und auch wo die Philosophen selbst dieser Forderung nicht genügend entsprachen, boten ihnen doch die übrigen Wissenschaften nicht allein eine weit größere Masse von Tatsachen und empirisch festgestellten Gesetzen, sondern diese Tatsachen waren auch viel sorgfältiger untersucht und gesichtet, diese Gesetze viel genauer bestimmt, als dies zur Zeit der alten Philosophen möglich gewesen war. Auch diese höhere Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, die unsre Zeit vor dem Altertum aus-|zeichnet, ist durch jenes kritische Verhalten zu unsern Vorstellungen bedingt, an dem es der griechischen Philosophie wie der griechischen Wissenschaft überhaupt in so hohem Grade gefehlt hat.

Mit der Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven in unsern Vorstellungen geht die Unterscheidung des Geistigen und des Körperlichen, der Vorgänge in unserm Innern und der Vorgänge außer uns Hand in Hand. Wie jener, so fehlt es auch dieser in der alten Philosophie im allgemeinen an ihrer vollen Schärfe und Deutlichkeit. Der Geist tritt allerdings schon bei Anaxagoras der Körperwelt gegenüber, und in der platonischen Schule werden sich beide grundsätzlich so schroff als möglich entgegengestellt. Aber trotzdem werden beide Gebiete von den griechischen Philosophen fortwährend vermischt. Einerseits werden die Naturerscheinungen, welche die Götterlehre direkt von menschenähnlichen Wesen hergeleitet hatte, immer noch wenigstens nach der Analogie des menschlichen Lebens erklärt; denn auf dieser Analogie beruht nicht allein der Hylozoismus vieler älteren Physiker und der Glaube an eine Beseelung der Welt, dem wir bei Platon, den Stoikern und den Neuplatonikern begegnen, sondern auch jene Teleologie, die bei der Mehrzahl der Philosophenschulen seit Sokrates die physikalische Naturerklärung beeinträchtigt und nicht selten völlig zurückgedrängt hat. Andrerseits wird aber auch die eigentümliche Natur der psychischen Vorgänge nicht scharf aufgefaßt; und wenn auch nur ein Teil der alten Philosophen für diese Vorgänge so einfache materialistische Erklärungen aufstellte wie manche von den vorsokratischen Physikern, später die Stoiker und Epikureer und auch einzelne Peripatetiker, so muß es doch auch an der spiritualistischen Psychologie eines Platon, Aristoteles und Plotin auffallen, wie wenig sie den Unterschied zwischen den bewußten und den bewußtlos wirkenden Kräften und die Aufgabe ins Auge faßt, die verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens in ihrer persönlichen Einheit zu begreifen. Nur hieraus erklärt es sich, daß es diese Philosophen so leicht nehmen, die Seele aus verschiedenen, ursprünglich heterogenen Bestandteilen zusammenzusetzen, und eben daher kommt es, daß in ihren | Vorstellungen über die Gottheit, die Weltseele, die Gestirngeister und ähnliche Wesen die Frage, wie es sich mit ihrer Persönlichkeit verhält, in der Regel so unbestimmt gelassen wird: wie erst in der christlichen Zeit das Gefühl von der Bedeutung und Berechtigung der Persönlichkeit sich zu seiner vollen Stärke entwickelt hat, so hat auch erst die neuere Wissenschaft ihren Begriff scharf genug gefaßt, um jene Vermischung von persönlichen und unpersönlichen Bestimmungen unmöglich zu machen, die uns bei den alten Philosophen so oft begegnet.

Der Unterschied der griechischen Ethik von der unsrigen ist schon oben S. 178 ff. berührt worden; und daß das, was hierüber gesagt wurde, auch von der philosophischen Ethik gilt, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden. So viel auch die Philosophie selbst dazu beigetragen hat, daß die altgriechische Auffassung des sittlichen Lebens in eine strengere, abstraktere und allgemeinere Moral überging, so haben sich doch die charakteristischen Züge dieser Auffassung in ihr nur allmählich und bis in die letzten Zeiten des Altertums nicht vollständig verwischt: erst nach Aristoteles ist jene enge Verbindung der Moral mit der Politik gelöst worden, die für das hellenische Wesen so bezeichnend ist, und die ihm eigentümliche ästhetische Behandlung der Ethik können wir selbst noch bei einem Plotin deutlich erkennen.

Nun hat allerdings das geistige Leben des griechischen Volkes in dem Jahrtausend, das zwischen der Entstehung und dem Ende der griechischen Philosophie in der Mitte liegt, höchst eingreifende Veränderungen erlitten, und die Philosophie selbst war eine der wirksamsten von den Ursachen, die diese Veränderungen herbeiführten. Wie sich überhaupt der Charakter des griechischen Geistes typisch in ihr darstellt, so müssen sich auch alle die Umgestaltungen in ihr abspiegeln, die er im Laufe der Zeit erfahren hat; und dies um so mehr, da die meisten und einflußreichsten philosophischen Systeme gerade der Periode angehören, in der die ältere Form des griechischen Geisteslebens sich allmählich auflöste, der menschliche Geist sich immer mehr aus der Außenwelt zurückzog, um sich mit einseitiger Energie | in sich selbst zu vertiefen, der Übergang von der klassischen in die christliche und moderne Welt sich teils vorbereitete, teils vollzog. Lassen sich aber auch aus diesem Grunde die Bestimmungen, die für die Philosophie der klassischen Zeit gelten, nicht ohne weiteres auf die ganze griechische Philosophie übertragen, so ist ihr anfänglicher Charakter doch von wesentlichem Einfluß auf ihren ganzen weiteren Verlauf; und sehen wir auch in dem Ganzen ihrer Entwicklung die ursprüngliche Einheit des griechischen Geistes mit der Natur sich stufenweise auflösen, so kommt es doch, so lange wir uns überhaupt noch auf hellenischem Boden befinden, nicht zu der schroffen Trennung zwischen beiden, von der die neuere Wissenschaft ausging.

Beim Beginn der griechischen Philosophie ist es zunächst die Außenwelt, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht und die Frage nach ihren Ursachen hervorruft; man unternimmt die Lösung dieser Frage ohne vorgängige Untersuchung der menschlichen Erkenntnistätigkeit, und man sucht die Gründe der Erscheinungen in dem, was uns durch die äußere Wahrnehmung bekannt oder ihr wenigstens analog ist. Andrerseits aber werden, gerade weil man zwischen der Außenwelt und der Welt des Bewußtseins noch nicht genau unterscheidet, den körperlichen Stoffen und Formen auch wieder Eigenschaften beigelegt und Wirkungen von ihnen erwartet, wie sie in Wahrheit nur geistigen Wesen zukommen. Diese Züge bezeichnen die griechische Philosophie bis auf Anaxagoras herab. Das philosophische Interesse beschränkt sich hier in der Hauptsache auf die Betrachtung der Natur und auf Vermutungen über die Gründe der Naturerscheinungen; die Tatsachen des Bewußtseins werden noch nicht in ihrer Eigentümlichkeit erkannt und untersucht.

Gegen diese Naturphilosophie erhebt sich die Sophistik, indem sie dem Menschen die Fähigkeit zur Erkenntnis der Dinge abspricht und ihn statt dessen auf seine eigenen praktischen Zwecke verweist. Aber schon in Sokrates lenkt die Philosophie wieder zur Erforschung des Wirklichen um, mag es auch zunächst noch nicht zur Aufstellung eines Systems kommen, und wenn die kleineren sokratischen Schulen sich | mit der Verwendung des Wissens für die eine oder die andre Seite des menschlichen Geisteslebens begnügen, so läßt sich doch die Philosophie im großen bei dieser subjektiven Fassung des sokratischen Prinzips so wenig festhalten, daß sie sich vielmehr jetzt gerade durch Platon und Aristoteles in den größten Schöpfungen der griechischen Wissenschaft zu umfassenden Systemen vollendet. Diese Systeme stehen nun freilich der neuern Philosophie, auf die sie so bedeutend eingewirkt haben, um vieles näher als die vorsokratische Physik. Die Natur gilt in ihnen weder für den einzigen noch für den wichtigsten Gegenstand der Forschung, der Physik tritt die Ethik in gleicher, die Metaphysik in höherer Bedeutung zur Seite, und das Ganze erhält durch Untersuchungen über den Ursprung der Erkenntnis und die Bedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens eine festere Grundlage. Von der sinnlichen Erscheinung wird ferner die unsinnliche Form unterschieden wie das Wesenhafte vom Zufälligen, das Ewige vom

Vergänglichen; nur im Erkennen dieses unsinnlichen Wesens, nur im reinen Denken wird das höchste und wahrste Wissen gesucht, und selbst für die Naturerklärung wird der Erforschung der Formen und Zwecke vor der Kenntnis der physikalischen Ursachen der Vorzug gegeben; es wird im Menschen von dem sinnlichen Teil seiner Natur der höhere seinem Wesen und Ursprunge nach getrennt, es wird demgemäß auch die höchste Aufgabe des Menschen nur in seinem geistigen Leben und vor allem in seinem Erkennen gefunden. So vielfach sich aber die platonische und aristotelische Philosophie hierin neueren Systemen verwandt zeigt, so unverkennbar ist doch beiden das unterscheidende Gepräge des griechischen Geistes aufgedrückt. Platon ist Idealist, aber sein Idealismus ist nicht der moderne, subjektive: er hält nicht, wie Kant und Fichte, die objektive Welt für eine bloße Erscheinung des Bewußtseins, er setzt nicht vorstellende Wesen als das erste, wie Leibniz, er leitet auch die Ideen selbst nicht aus dem Denken ab, weder dem menschlichen noch dem göttlichen, sondern das Denken aus der Teilnahme an den Ideen. Das allgemeine Wesen der Dinge wird in den Ideen zu plastischen Gestalten hypostasiert, die Gegenstand einer unsinnlichen An|schauung sind wie die Dinge selbst Gegenstand der sinnlichen. Auch die platonische Erkenntnistheorie hat nicht den gleichen Charakter wie die entsprechenden Untersuchungen der Neueren. Bei diesen ist die Hauptsache die Analyse der subjektiven *Erkenntnistätigkeit*, sie fassen zunächst die Entwicklung des Wissens im Menschen nach ihrem psychologischen Verlauf und ihren Bedingungen ins Auge. Platon dagegen hält sich fast ausschließlich an die objektive Beschaffenheit unsrer *Vorstellungen*, er fragt weit weniger nach der Art, wie die Anschauungen und Begriffe in uns entstehen, als nach der Geltung, die ihnen an sich zukommt; die Erkenntnistheorie verbindet sich daher bei ihm unmittelbar mit der Metaphysik, die Untersuchung über die Wahrheit der Vorstellung oder des Begriffs fällt mit der über die Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinung und der Idee zusammen. So tief ferner Platon die Erscheinungswelt gegen die Idee herabsetzt, so weit ist er doch von der prosaischen und mechanischen Naturansicht der Neuzeit entfernt; die Welt ist ihm vielmehr der sichtbare Gott, die Gestirne sind lebendige, selige Wesen, und seine ganze Naturerklärung wird von jener Teleologie beherrscht, die in der griechischen Philosophie seit Sokrates überhaupt eine so bedeutende Rolle spielt. Wenn endlich seine Ethik den altgriechischen Boden durch die Forderung einer philosophischen, auf die Wissenschaft gegründeten Tugend überschreitet und wenn er durch die Flucht aus der Sinnenwelt der christlichen Moral vorarbeitet, so wird dafür in der Lehre vom Eros der ästhetische, in den Einrichtungen des platonischen Staats der politische Charakter der griechischen Sittlichkeit aufs entschiedenste festgehalten, und trotz seines moralischen Idealismus verleugnet auch seine Ethik jenen dem Hellenen angeborenen Sinn für Natürlichkeit, Maß und Harmonie nicht, der sich bei seinen Nachfolgern in dem Grundsatz des naturgemäßen Lebens und der ihm entsprechenden Tugend- und Güterlehre ausdrückt. Am deutlichsten tritt aber wohl die griechische Sinnesweise in der Art hervor, wie die ganze Aufgabe der Philosophie von Platon gefaßt wird. Wenn dieser Philosoph die Wissenschaft von der Sittlichkeit und der Religion noch gar nicht zu trennen weiß, | wenn ihm die Philosophie nichts andres ist als die allseitig vollendete Geistes- und Charakterbildung, so erkennen wir hierin den Standpunkt der Griechen, für den die verschiedenen Lebens- und Bildungsgebiete schon deshalb weit weniger auseinanderfallen als für uns, weil der Grundgegensatz der geistigen und körperlichen Ausbildung bei ihm weniger entwickelt und gespannt war. Aber auch bei Aristoteles ist dieser Standpunkt noch deutlich genug ausgeprägt, so modern sich auch im übrigen die rein wissenschaftliche Haltung, die nüchterne Strenge, der breite empirische Unterbau seines Systems im Vergleich mit dem platonischen ausnimmt. Auch ihm werden die Begriffe, in denen das Denken die Eigenschaften der Dinge zusammenfaßt, unmittelbar zu objektiven, unserm Denken vorangehenden, von den Einzeldingen zwar ihrem Dasein nach nicht getrennten, aber ihrem Wesen nach unabhängigen Formen, und bei seinen Bestimmungen über die Art, wie sich diese Formen in den Dingen zur Darstellung bringen, leitet ihn durchaus die Analogie des künstlerischen Schaffens. Wiewohl er daher den physikalischen Vorgängen und ihren Ursachen ungleich größere Aufmerksamkeit schenkt als Platon, so trägt doch seine ganze Weltansicht im wesentlichen denselben teleologisch-ästhetischen Charakter wie die platonische. Während er den göttlichen Geist jeder lebendigen Berührung mit der Welt entrückt, kommt in seinem Begriff der Natur als einer einheitlichen, mit vollendeter Zwecktätigkeit wirkenden Kraft, die poetische Lebendigkeit der altgriechischen Naturanschauung zum Vorschein; und ebenso erinnert es an den alten, mit dieser Naturanschauung in so nahem Zusammenhang stehenden Hylozoismus, wenn Aristoteles der Materie als solcher ein Verlangen nach der Form beilegt und eben hieraus alle Bewegung und alles Leben in der Körperwelt ableitet. Echt griechisch sind ferner seine Vorstellungen über den Himmel und die Gestirne, die er mit Platon und der Mehrzahl der Alten teilt. Seine Ethik ohnedies bewegt sich durchaus in der Sphäre der hellenischen Sittlichkeit. Die sinnlichen Triebe werden von ihm als die Grundlage fürs sittliche Handeln anerkannt, die Tugend ist ihm nichts andres als die Vollendung der natürlichen Tätigkeiten, das ethische | Gebiet wird vom politischen zwar unterschieden, aber doch ist die Verbindung beider immer noch eine sehr enge, und in der Politik selbst treffen wir alle jene Züge, welche die hellenische Ansicht vom Staatsleben mit ihren Vorzügen und ihren Mängeln so deutlich erkennen lassen: auf der einen Seite die Lehre von der natürlichen Bestimmung des Menschen zur politischen Gemeinschaft, von der sittlichen Aufgabe des Staats, von dem Wert einer freien Verfassung, auf der andern die Verteidigung der Sklaverei und die Verachtung der Handarbeit. So haftet der Geist hier einesteils noch an seiner natürlichen Grundlage, und andrerseits erhält die Natur eine unmittelbare Beziehung zum geistigen Leben: wir treffen bei einem Platon und Aristoteles weder den abstrakten Spiritualismus noch die rein physikalische Naturerklärung der modernen Wissenschaft, weder die Strenge und Universalität unsers moralischen Bewußtseins noch die Anerkennung der materiellen Interessen, die mit jener so häufig in Streit kommt. Die Gegensätze, zwischen denen sich das menschliche Leben und Denken bewegt, sind noch weniger entwickelt, ihr Verhältnis ist noch harmonischer und gefälliger, ihre Ausgleichung leichter, freilich aber auch oberflächlicher als in der modernen, aus weit umfassenderen Erfahrungen, härteren Kämpfen und zusammengesetzteren Verhältnissen entsprungenen Weltansicht.

Erst nach Aristoteles beginnt sich der griechische Geist der Natur so weit zu entfremden, daß sich die Weltanschauung der klassischen Zeit auflöst und die christliche sich vorbereitet. Wie bedeutend sich infolge davon auch das Aussehen der Philosophie verändert hat, wird später gezeigt werden. Nur um so merkwürdiger ist es aber, selbst in dieser Übergangsperiode zu sehen, wie der altgriechische Standpunkt immer noch bedeutend genug nachwirkt, um die Philosophie dieser Zeit von der unsrigen deutlich zu unterscheiden. Der Stoizismus hat keine selbständige Naturforschung mehr, er zieht sich überhaupt von der objektiven Forschung einseitig auf das Interesse der moralischen Subjektivität zurück; aber die Natur gilt ihm darum doch für das Höchste und Göttlichste, die alte Naturreligon wird eben als Verehrung der Naturkräfte von ihm verteidigt, die Unterwerfung unter das Naturgesetz, das | naturgemäße Leben, ist sein Wahlspruch, die natürlichen Wahrheiten (*φυσικαὶ ἔννοιαι*) sind seine höchste Autorität, und wenn er bei diesem Zurückgehen auf das Ursprüngliche den bürgerlichen Einrichtungen nur einen bedingten Wert zugesteht, so betrachtet er dafür die Zusammengehörigkeit aller Menschen, die Ausdehnung der politischen Gemeinschaft auf das ganze Geschlecht, in derselben Weise als eine unmittelbare Anforderung der menschlichen Natur wie die Früheren das Staatsleben. Indem sich der Mensch hier von der Außenwelt losreißt, um sich in der Kräftigkeit seines inneren Lebens gegen die äußeren Einflüsse abzuschließen, stützt er sich doch zugleich noch durchaus auf die Ordnung des Weltganzen; der Geist fühlt sich noch zu sehr an die Natur gebunden, um sich in seinem Selbstbewußtsein unabhängig von ihr zu wissen. Ebendeshalb erscheint aber auch die Natur noch erfüllt vom Geiste, und der Stoizismus geht in dieser Richtung sogar so weit, daß der Unterschied des Geistigen und Körperlichen, den Platon und Aristoteles schon so deutlich erkannt hatten, ihm wieder verschwindet, und teils der Stoff unmittelbar belebt, der Geist seinerseits zum stofflichen Pneuma, zum künstlerisch bildenden Feuer gemacht wird, teils alle Zwecke und Gedanken des Menschen mit der äußerlichsten Teleologie in die Natur übertragen werden.

In andrer Weise äußert sich die Eigentümlichkeit des griechischen Wesens im Epikureismus. Der Hylozoismus und die Teleologie sind hier einer durchaus mechanischen Naturerklärung, die Verteidigung der Volksreligion ist ihrer aufklärerischen Bestreitung gewichen, und der Einzelne sucht seine Glückseligkeit nicht in der Hingebung an das Gesetz des Ganzen, sondern in der ungestörten Sicherheit seines individuellen Lebens. Aber das Naturgemäße gilt auch dem Epikureer als das Höchste, und wenn die äußere Natur theoretisch zum geistlosen Mechanismus herabgesetzt wird, so bemüht er sich nur um so mehr, im menschlichen Leben jene schöne Einheit der selbstischen und der wohlwollenden Triebe, des sinnlichen Genusses und der geistigen Tätigkeit herzustellen, die den Garten Epikurs zu einem Stammsitz atti | scher Feinheit und anmutiger Geselligkeit gemacht hat. Und diese Bildungsform ist hier noch ohne die polemische Schärfe, die neueren Wiederholungen einer solchen Lebensauffassung vermöge ihres Gegensatzes gegen die Strenge der christlichen Sittenlehre anhaften mußte, die Berechtigung des sinnlichen Elements erscheint als natürliche Voraussetzung, die nicht erst einer besondern Rechtfertigung bedarf; wie sehr uns daher der Epikureismus an neuere Erscheinungen erinnern mag, bei genauerer Untersuchung läßt sich auch hier der Unterschied des Ursprünglichen und Naturwüchsigen von dem Abgeleiteten und Reflektierten nicht verkennen.

Ähnlich verhält es sich mit der Skepsis dieser Zeit, wenn wir sie mit der modernen vergleichen. Diese hat immer etwas Unbefriedigtes, eine innere Unsicherheit, einen geheimen Wunsch, das zu glauben, gegen das ihre Beweise gerichtet sind. Die antike Skepsis ist frei von dieser Halbheit, sie weiß nichts von der hypochondrischen Unruhe, die selbst ein Hume so lebhaft schildert, sie betrachtet das Nichtwissen nicht als ein Unglück, sondern als eine Naturnotwendigkeit, in deren Erkenntnis der Mensch sich beruhigt. Noch in seinem Verzicht auf die Erkenntnis bewahrt er sich hier die Stimmung, der tatsächlichen Ordnung der Dinge sich zu fügen, und er schöpft eben hieraus die Ataraxie, die der neueren, von subjektiveren Interessen beherrschten Skepsis in dieser Weise fremd ist[1]).

Sogar der Neuplatonismus hat seinen Schwerpunkt doch immer noch in der antiken Welt, so weit er auch von der altgriechischen Denkweise abliegt, und so entschieden er sich der mittelalterlichen annähert. Es erhellt dies nicht bloß aus seiner nahen Beziehung zu den heidnischen Religionen, deren letzter Verteidiger er gewiß nicht wäre, wenn ihn keine wesentliche innere Verwandtschaft mit ihnen verknüpfte; sondern auch an seinen philosophischen Lehren läßt es sich nachweisen. Sein abstrakter Spiritualismus kontrastiert allerdings stark genug mit dem Naturalismus der Früheren; aber wir dürfen seine Naturansicht nur mit der der gleichzeitigen | Christen vergleichen, wir dürfen nur hören, wie warm Plotin die Herrlichkeit der Natur gegen gnostische Naturverachtung in Schutz nimmt, wie lebhaft noch Proklos und Simplikios die christliche Schöpfungslehre bestreiten, um auch in ihm einen Sprößling des griechischen Geistes zu erkennen. Selbst die Materie wird dem Geiste durch die neuplatonische Lehre näher gerückt, als wenn man mit der Mehrzahl der neueren Philosophen in beiden ursprünglich verschiedene Substanzen sieht; denn wenn die Neuplatoniker der Annahme einer selbständigen Materie widersprachen und das Körperliche durch allmähliche Abschwächung aus dem Geistigen entstehen ließen, so erklärten sie ebendamit den Gegensatz beider Prinzipien nicht für einen ursprünglichen und absoluten, sondern für einen abgeleiteten und bloß quantitativen. So abstrus endlich die neuplatonische Metaphysik, namentlich in ihrer späteren Gestalt, uns erscheinen muß, so ist sie doch in ähnlicher Weise entstanden wie die platonische Ideenlehre, indem die Eigenschaften und Ursachen der Dinge zu fürsichseienden, über der Welt und dem Menschen stehenden Wesen, zu Gegenständen einer intellektuellen Anschauung gemacht wurden; und wenn sich diese Wesen in einem bestimmten Verhältnis der Über-, Unter- und Beiordnung zu einem immer weiter

---

1) Vgl. Hegels treffende Bemerkungen Gesch. d. Phil. I 124 f.

ausgesponnenen Götterreich ordnen, erscheinen sie als das metaphysische Gegenbild der mythischen Götterwelt, welche die neuplatonische Allegorik ja auch wirklich in ihnen wiederfand, und ihr stufenweiser Hervorgang aus dem Urwesen als das Gegenbild jener Theogonien, mit denen die griechische Spekulation in der Urzeit begonnen hat.

Während sich demnach der Geist in der mittelalterlichen Philosophie in seiner Entfremdung gegen die Natur behauptet, in der neueren aus dieser Entfremdung zur Einheit mit ihr zurückstrebt, ohne doch das tiefere Bewußtsein des Unterschieds von Geistigem und Natürlichem zu verlieren, so zeigt uns die griechische Philosophie eine Gestaltung des wissenschaftlichen Denkens, in der sich die bestimmtere Unterscheidung und schroffere Trennung beider Elemente aus ihrem ursprünglichen Gleichgewicht und ihrem ruhigen Ineinandersein entwickelt, ohne sich doch innerhalb ihrer schon wirklich zu | vollenden. Wiewohl aber hienach sowohl in der griechischen wie in der modernen Philosophie beides ist, Unterscheidung und Zusammenfassung des Geistigen und des Natürlichen, so ist es doch in jeder von beiden auf verschiedene Weise und in verschiedener Verbindung. Für die griechische Philosophie ist das Ursprüngliche, wovon sie ausgeht, jenes harmonische Verhältnis des Geistes zur Natur, worin die unterscheidende Eigentümlichkeit der klassischen Bildung überhaupt liegt, und nur Schritt für Schritt und fast unwillkürlich sieht sie sich zu ihrer schärferen Unterscheidung gedrängt; die unsrige hat diesen im Mittelalter so schroff gefaßten Gegensatz in seiner ganzen Weite schon vor sich, und nur mit Anstrengung gelingt es ihr, die Einheit seiner beiden Seiten zu finden. Diese Verschiedenheit des Ausgangspunktes und der Richtung ist für den ganzen Charakter der beiden großen Erscheinungen maßgebend. Die griechische Philosophie endet allerdings schließlich in einem Dualismus, dessen wissenschaftliche Überwindung ihr nicht mehr möglich ist, und schon in ihrer Blütezeit läßt sich die Entwicklung dieses Dualismus nachweisen. Aber wie wir gesehen haben, daß sich trotzdem die ursprüngliche Voraussetzung des griechischen Denkens immer wieder in entscheidenden Zügen geltend macht, so werden wir auch seine Unfähigkeit zur genügenden Vermittlung der Gegensätze gerade daraus zu erklären haben, daß es von jener Voraussetzung nicht loskommt: die Einheit des Geistigen und Natürlichen, die es fordert und voraussetzt, ist eben die unmittelbare, ungebrochene der klassischen Weltanschauung; nachdem sich diese aufgelöst hat, bleibt ihm kein Mittel, um die Kluft zu schließen, die auf seinem Standpunkt gar nicht vorhanden sein durfte. Liegt es daher auch in der Natur der Sache, daß sich der eigentümlich hellenische Charakter nicht in allen griechischen Systemen gleich stark ausprägt, und daß er namentlich in der letzten Periode der griechischen Philosophie allmählich mit fremdartigen Zügen verschmilzt, so läßt er sich doch in allen, teils mittelbar, teils unmittelbar, deutlich genug erkennen, und die griechische Philosophie als Ganzes bewegt sich in derselben Richtung und erfährt die gleichen | Wandlungen wie das sonstige Leben des Volkes, dem sie angehört.

[Zeller hat in dem vorstehenden Abschnitt das Wesen des griechischen Volkes und seiner Philosophie im Gegensatze zu den religiösen Spekulationen der orientalischen Völker sowie zu der Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit klar und scharf gezeichnet. Aber auch hier steht er ähnlich wie in seinen Ausführungen über die griechische Religion auf dem Boden einer einseitig klassizistischen Auffassung des Altertums (vgl. oben S. 80 ff.). Wenn er das unterscheidende Merkmal des Griechentums in der ungebrochenen Einheit des Geistigen und des Natürlichen sieht und als charakteristische Züge dieser „klassischen Nation“ die besonnene und kräftige Entwicklung der natürlichen Anlagen, die harmonische, sittlich freie und menschlich schöne Bildung des Geistes und des Charakters, die reine Objektivität und plastische Ruhe im künstlerischen Schaffen und im philosophischen Denken hinstellt, so hat er damit ein Idealbild des griechischen Volkes entworfen, das sich im wesentlichen mit der neuhumanistischen Anschauung vom Altertum deckt, wie sie unter dem Einfluß Winckelmanns und Lessings und weiterhin Goethes und Schillers seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Herrschaft gewonnen und bis weit hinein in die zweite Hälfte des 19., wenn auch nicht unbestritten, behauptet hat. Zugrunde liegt dieser Anschauung jene „absolute Wertung der klassischen Originale“, die schon in der hellenistisch-römischen Periode zum Dogma geworden war. Erst durch die Forschung der letzten Jahrzehnte, die uns einen tieferen Einblick in die geschichtliche Entwicklung des griechischen Volkes eröffnet hat, ist die Erkenntnis zum Durchbruch gekommen, daß dieses „klassische Ideal“, in dem Geist und Natur, Idee und Erscheinung, Sittliches und Sinnliches, Inhalt und Form sich gegenseitig durchdrungen haben und in harmonischem Gleichgewicht zueinander stehen, in Wahrheit nur eine philosophische Verallgemeinerung bestimmter konkreter Erscheinungen ist (vgl. Wilamowitz Gr. Lit.^{3} S. 4 f.). In der Zeit der höchsten Entfaltung hellenischer Kultur von den Perserkriegen bis zum Untergang der griechischen Freiheit hat in der Tat Griechenland oder genauer gesagt Athen eine Fülle geistiger Schöpfungen hervorgebracht, die zwar jenes Ideal nicht erreichen, aber ihm doch nahekommen, und die zum Vollendetsten gehören, was der Menschengeist je geschaffen hat. Die attische Kunst, das attische Drama und die griechische Geschichtschreibung haben sich im fünften Jahrhundert, die attische Beredsamkeit und Philosophie im vierten zu ihrer höchsten Blüte entwickelt. Und auch im Leben wird es damals an solchen nicht gefehlt haben, die jener Lehre von der rechten Mitte, vom Maß in allen Dingen, von der *καλοκἀγαθία* und *σωφροσύνη* nacheiferten, einer Lehre, die uns schon aus den Kernsprüchen der sieben Weisen, aus der älteren lyrischen und elegischen Dichtung sowie aus Demokrits Sentenzen entgegenklingt und in der Ethik des Platon und Aristoteles wissenschaftlich ausgestaltet wurde. Ein herrliches Denkmal dieser Geistesrichtung ist die Leichenrede des Perikles bei Thukydides. Mag sie auch ihrem Inhalte nach, von der Form ganz zu schweigen, in der Hauptsache frei erfunden sein und den Sinn der wirklich gehaltenen Rede durchaus nicht getreu wiedergeben, mag auch die athenische Demokratie selbst in ihrer Glanzzeit unter Perikles hinter dem verklärten Bilde, das hier von ihr gezeichnet wird, weit zurückgestanden haben, so ist es doch undenkbar, daß Thukydides dem großen Staatsmann eine solche Charakteristik des athenischen Wesens in den Mund gelegt hätte, wenn nicht in den Athenern jener Zeit etwas von dieser hohen Lebensauffassung und Staatsgesinnung unbewußt wirksam gewesen und wenigstens ihren bevorzugten Geistern und vor allem Perikles selbst bis zu einem gewissen Grade zum Bewußtsein gekommen wäre und ihr Denken und Handeln bestimmt hätte. In diesem Sinne d. h. unter Einschränkung auf die Blüteperiode der attischen Kultur wird man mit ZELLER sagen dürfen, daß das Griechentum in hervorragendem Maße geeignet war, „ganze, harmonisch gebildete Menschen, klassische Charaktere zu erzeugen“.

Aus alledem ergibt sich, daß das „klassische Ideal“ doch nur in einem verhältnismäßig kurzen Zeitabschnitt und auch während dieser Periode vornehmlich nur in Athen ausgebildet worden ist und sich im Leben einzelner edler und erleuchteter Männer annähernd verwirklicht hat. Die Athener, und zwar nicht bloß die große Masse, sondern auch die sozial und politisch höherstehende Minderheit, waren im Durchschnitt nicht besser als in den meisten andern Stadtstaaten: im Privatleben zügellos, im Staatsleben oft von wilder Leidenschaft und rücksichtsloser Parteisucht erfüllt, hart und roh, ohne sittliches Gefühl, selbstsüchtig und eigennützig; Bestechlichkeit und Untreue in der Verwaltung der Staatsgelder waren auch unter den höchsten Beamten und den Führern des Demos gäng und gäbe[1]. Gerade weil der Grieche in seinem Handeln zur Maßlosigkeit, Selbstüberhebung und Grausamkeit neigte, wurden die Dichter nicht müde, die Tugend der *σωφροσύνη* zu predigen[2], und stellten die Philosophen der Zügellosigkeit und Verworrenheit des wirklichen Lebens in der „Theorie vom Maß als einem Prinzip der Weltordnung“ ein ideales Gegenbild gegenüber[3]. Ohne Zweifel haben solche Lehren auf die sittlichen Anschauungen mehr und mehr einen läuternden Einfluß ausgeübt, aber doch hauptsächlich nur in den Kreisen der Vornehmen und höher Gebildeten. Denn diese ganze Lebens- und Weltauffassung, deren erste Spuren wir bereits in den jüngeren Teilen der homerischen Gesänge erkennen

---

[1] [S. BÖCKH Staatshaushalt d. Athener² S. 282 f.]

[2] [S. TREITSCHKE Politik S. 17.]

[3] [Vgl. KÄRST Historische Zeitschr. 1899, 210. Diese Stelle wie die von Treitschke findet man bei BILLETER Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums (1911) S. 124 f. wörtlich angeführt.]

(s. S. 151, 2) war aristokratischen Ursprungs und konnte in den niederen Schichten keine Wurzeln schlagen. Hier hatte frühzeitig jene mystisch-religiöse Anschauung Boden gefaßt (vgl. S. 81 ff.), die in der gewaltigen kathartischen Bewegung des 7. und 6. Jahrhunderts zum Ausdruck kam, und die zu dem aristokratischen Gedanken des Maßes und der Selbstbeherrschung im scharfen Gegensatze stand. Sie war dem Bedürfnis entsprungen, die als Schuld erscheinende Verletzung der Ordnung zu sühnen, und gipfelte in dem Ideal der Heiligkeit[1]. In diesen schwer mit der Not des Lebens ringenden Massen fand jene Weltfreudigkeit, jenes Streben nach harmonischer Gestaltung des Lebens keinen Platz; um so begieriger nahmen sie die neue Lehre der Orphiker auf, die ihnen die Hoffnung eröffnete, von allen Leiden des Diesseits und aller irdischen Schuld, wenn auch erst nach langen Wanderungen und Wandlungen, endlich erlöst zu werden. Wie stark auch der Anstoß gewesen sein mag, den diese Lehre durch den aus der Fremde eingeführten Dionysoskult erhalten hat, so hat sie sich doch bald mit den alten heimischen Kulten der chthonischen Gottheiten verschmolzen. Schon in der vorsokratischen Zeit ist sie vielfach auch in die höheren Schichten eingedrungen. Wir finden sie in Pindars Gedichten (s. S. 72 f.); sie bildete neben der naturphilosophischen Forschung einen wesentlichen Bestandteil der Lehre der Pythagoreer und des Empedokles, und bei Platon erhielt sie in Verbindung mit der Ideenlehre ihr klassisches Gepräge. In dieser Gestalt ist sie dann im Neupythagoreismus und Neuplatonismus zu neuem Leben erwacht und, verunziert freilich durch den mehr und mehr überhandnehmenden Einfluß orientalischer Dämonologie, zu einer das ganze Denken bestimmenden Macht geworden. Eine so starke und tiefgehende Strömung darf nimmermehr als etwas von Haus aus Ungriechisches und Fremdartiges betrachtet werden. Wir müssen in ihr vielmehr eine Geistesrichtung anerkennen, die neben dem aristokratischen, in der griechischen Literatur allerdings vorherrschenden Bildungsideal als ein zweites, charakteristisches Merkmal der griechischen Volksseele erscheint.

---

[1] [Den Gegensatz dieser beiden Anschauungen hat H. Gomperz Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit 1904 S. 28 ff. treffend dargelegt. Sehr bedenklich dagegen erscheint die Hauptthese des Verfassers, nach der das angebliche „Ideal der inneren Freiheit“ zwischen jenen beiden Strömungen schon bei Heraklit aufgetaucht und dann mehr und mehr in der griechischen Philosophie zur Herrschaft gelangt sein soll. Vgl. die Besprechung Berl. phil. W. 1905, 1105 ff.]

Aber nicht der religiöse Mystizismus allein ist es, der in die ruhige und harmonische Entwicklung des griechischen Wesens störend und zersetzend eingriff. Aus ihrem Innern selbst erwuchs ihr ein gefährlicherer Feind. Der Geist der Aufklärung und des Rationalismus, dessen Wurzeln sich gleichfalls bis in die homerische Zeit erstrecken (s. WILAMOWITZ Gr. Lit.³ 11 f.) war in der griechischen Philosophie von ihren Anfängen an das treibende Element. Bis zu einem gewissen Grade findet er sich schon scharf ausgeprägt in dem Kampfe, den Xenophanes im Namen einer reineren und erhabeneren Gottesvorstellung gegen die seit Homer und Hesiod im religiösen Glauben und Kultus herrschend gewordene Versinnlichung und Vermenschlichung des Göttlichen führte und Heraklit vom Standpunkte seines weltlenkenden Logos fortsetzte. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts ergriff diese Strömung auf attischem Boden unter der Führung der Sophisten mit reißender Schnelligkeit das ganze geistige Leben. Nicht bloß auf dem religiösen, sondern auch auf dem erkenntnistheoretischen und bald auch auf dem sittlich-politischen Gebiet faßte eine rein verneinende Kritik Fuß, die rücksichtslos an allem rüttelte, was vor nicht langer Zeit noch selbst in den demokratisch regierten Staaten, besonders in Athen, als unantastbar gegolten hatte, und die durch ihre starke Betonung der Rechte des Individuums zur althellenischen Auffassung vom Staate in schroffen Widerspruch trat. Die zersetzenden Wirkungen der neuen Lehre auf das Fühlen und Denken des Volkes riefen im Gefolge der furchtbaren Seuche, die zu Anfang des peloponnesischen Krieges die Stadt Athen zweimal heimsuchte, jene Auflösung aller sittlichen Bande und Umwertung aller ethischen Werte hervor, die Thukydides so meisterhaft schildert. Wie das Privatleben, so wurde auch das öffentliche Leben mehr und mehr vergiftet und zerrüttet. Das völlige Mißlingen der sizilischen Expedition und die entscheidende Niederlage bei Aigospotamoi, die der Großmachtstellung Athens ein

Ende machte, steigerten den Parteihaß und die Parteileidenschaften bis zum Siedepunkte und führten zu inneren Umwälzungen, die das Gefüge des Staates völlig zu vernichten drohten. Die große Zeit der Blüte Athens, der ruhigen und gleichmäßigen Entfaltung aller Kräfte war damit unwiderbringlich dahin. Die neue Zeit mit ihrer aufreibenden Hast und Unruhe, mit ihren klaffenden Gegensätzen und tiefen Rissen im Leben des Volkes vermochte keine wahrhaft schönen und harmonischen Charaktere mehr zu erzeugen; auf diesem unterwühlten Boden, in dieser allgemeinen sittlichen Fäulnis mußten sich hochbegabte und kraftvolle Persönlichkeiten, wenn sie nach politischer Macht strebten, zu jenen von brennendem Ehrgeiz und schrankenloser Selbstsucht erfüllten Gewaltmenschen entwickeln, wie sie uns, individuell verschieden und doch im Grundtypus übereinstimmend, in Alkibiades und Kritias entgegentreten. Welche Kluft trennt doch beide Männer und namentlich Kritias, der als echter Jünger der sophistischen Aufklärung ohne Scheu die letzten Konsequenzen dieser Richtung in seinem politischen Handeln zog, von der Hoheit, Abgeklärtheit und inneren Geschlossenheit eines Perikles! — Noch klarer und reiner, auch greifbarer für uns spiegelt sich auf dem Gebiet des geistigen Lebens der große Wandel der Anschauungen in den Dramen des Sophokles und Euripides wider. Sophokles ist, obwohl er die neue Bewegung in ihren Hauptstadien erlebt und den nicht viel jüngeren Nebenbuhler sogar überlebt hat, doch durchaus ein Kind der alten Zeit, ein echter Typus der *καλοκἀγαθία*, wie ihn auch in seinem Äußeren die lateranische Bildsäule erscheinen läßt: „frei, ruhig, heiter, selbstbewußt, wie er ist, kann nichts den Frieden seiner edlen Seele stören“ (s. Nestle Eur. d. Dichter d. griech. Aufklärung S. 21). Ein treuer Anhänger des Volksglaubens und des religiösen Brauches, läßt er sich in dieser Gesinnung durch die zerstörende Kritik der Sophisten nicht irremachen; ja, so friedselig er von Natur ist, so hält er es doch für seine heilige Pflicht, vor den gefährlichen Lehren jener Neuerer zu warnen, und tritt in seinen Tragödien, besonders in der Antigone und im König Oidipus, wenn auch meist nicht unmittelbar, sondern durch die Charakteristik der handelnden Personen, als grundsätzlicher und heftiger Ankläger gegen die Sophistik in die Schranken (s. Nestle Soph. u. d. Sophistik. Class. Philology 1910 S. 129 ff.). Einem so frommen Manne mußte das kecke Wort des Protagoras vom Menschen als dem Maß aller Dinge wie eine Blasphemie erscheinen; sind doch nach seiner innersten Überzeugung die ewigen Götter die allmächtigen Lenker des Menschenschicksals, in deren Willen sich der schwache Sterbliche, auch wenn er, wie Oidipus, ohne jede sittliche Schuld in schwerstes Leid gestürzt wird, in Demut ergeben muß (s. Wilamowitz Griech. Lit.^{3} S. 76). Niemand darf vor seinem Tode glücklich gepriesen werden: dieser „solonische" Spruch gilt auch Sophokles als der Weisheit letzter Schluß. — Wie in eine andre Welt fühlen wir uns versetzt, wenn wir das Charakterbild betrachten, das uns aus den Dramen des Euripides wie aus seinen antiken Abbildungen (s. Wilamowitz Anal. Eurip. S. 162. Nestle Eurip. 21 f.) entgegenblickt. Er ist eine „wissensdurstige und kampflustige Natur". Er hat sich mit dem Eifer eines gelehrten Forschers in das Studium wissenschaftlicher und philosophischer Schriften der Vergangenheit und der Gegenwart versenkt. Aber er ist kein starrer Doktrinär und verschreibt sich keinem bestimmten System, sondern prüft in ernster Gedankenarbeit alles, was weise Männer gedacht haben, um sich das Beste zu eigen zu machen und so eine tiefere Weltanschauung und Klarheit über die Rätsel des Daseins zu gewinnen (vgl. Nestle Eur. S. 5). Auch zur modernen Aufklärung fühlte er sich innerlich hingezogen, und von den Lehren der älteren Sophisten, insbesondre des Protagoras, hat er wohl schon in seinen ersten Mannesjahren einen nachhaltigen Eindruck empfangen. Der naive Glaube eines Sophokles an das durch Sitte und Brauch Geheiligte war ihm fremd, und über die Volksgötter dachte er nicht minder skeptisch als Protagoras (s. Nestle Eur. S. 44). Wenn er den menschlichen Geist nach dem Tode in das ihm verwandte Element des unsterblichen Äthers eingehen läßt, so schließt er damit zugleich jede Vorstellung einer persönlichen Unsterblichkeit aus (s. Rohde Psyche^1 S. 552 f.). Aber auch der Sophistik gegenüber wahrt er seine Freiheit und Selbständigkeit. Gegen die innere Hohlheit und Unwahrhaftigkeit der sophistischen Rhetorik wird er nicht müde seine warnende

Stimme zu erheben, und die Lehre vom Recht des Stärkeren brandmarkt er mit beißendem Hohne; denn bei aller Schärfe und Rücksichtslosigkeit seiner Polemik gegen das Hergebrachte hält er doch an den Grundlagen des Sittlichen fest, und in ausgesprochenem Gegensatze zur radikalen ethischen Skepsis jüngerer Sophisten stellt er die Tugend als den wertvollsten Besitz hin. In dieser Auffassung stimmt er im allgemeinen mit Protagoras überein; doch ist er, hauptsächlich unter dem Einflusse der keraklitischen Philosophie, zu einem reineren, über die mehr populäre Moral dieses Sophisten erhabenen Tugendbegriff gelangt. Gerade im Namen dieser geläuterten Sittlichkeit geißelt er unerbittlich die unwürdigen Vorstellungen der Menschen über die Götter; daß es eine höhere göttliche Macht und Weisheit gibt, der der Mensch sich in Ergebung unterordnen muß, ist auch seine Überzeugung[1]. — Diese Erkenntnis, die Euripides sich in einsamer Geistesarbeit und heißem Ringen erkämpft hatte, verschloß er nicht in sich, sondern bekannte sich zu ihr offen und furchtlos von der tragischen Bühne aus, auf die ihn seine angeborene Begabung hinwies, und wurde so zum Lehrer und Erzieher seines Volkes, zum Verkünder einer neuen Weltanschauung (s. Nestle Eur. S. 5 f.), die, auf dem Boden der Aufklärung erwachsen und von ihrem Geiste durchtränkt, doch auch die tiefere Weisheit der großen Denker von Anaximander bis auf des Dichters Gegenwart in sich aufnahm. Aber den Frieden der Seele und die Ruhe des Gemütes zu finden, war diesem philosophischen Dichter nicht beschieden. In seiner Brust lag mit dem Heißhunger nach der Erfassung der Wahrheit der angeborene Schaffenstrieb des Künstlers in einem nie völlig auszugleichenden Streite und forderte gebieterisch seine Rechte; denn von Natur war er nicht zum einsam spekulierenden Philosophen, sondern zum tragischen Dichter geschaffen. Neben den geliebten Büchern hat sicher schon früh auch das ihn umgebende Leben in seinen mannigfaltigen Erscheinungen mächtig auf ihn gewirkt, und als echter Dramatiker und zugleich als Philosoph „blickt er auch hinab in die Tiefen des menschlichen Seelenlebens: der

---

[1] [Zur religiösen Auffassung des Eur. s. Nestle Eur. 145 ff. (vgl. 195), zur sittlichen ebd. 190 ff.]

Mensch selbst mit seinem Woher und Wohin, mit seiner Freude und seinem Leid, mit seinem Ringen nach Glück und seinem ewigen Unbefriedigtsein wird ihm zum Problem“ [1]. Da ergreift ihn zuzeiten ein tiefer Schauer vor dem Hin- und Hergewoge des Weltgetriebes und den ewigen Widersprüchen des Daseins, und er verfällt einer trostlosen Skepsis. Ernstliche Zweifel steigen ihm auf, ob unsre Erkenntnis überhaupt imstande sei, in die Geheimnisse der menschlichen und göttlichen Dinge einzudringen, und ob es nicht besser für den Menschen sei, auf all das doch nur vergebliche Grübeln über das Wesen der Gottheit zu verzichten und zum einfältigen, frommen Kinderglauben zurückzukehren. Das mögen vorübergehende Stimmungen gewesen sein, die vor dem untilgbaren Streben des Dichters nach immer reinerer Erkenntnis verschwinden mußten. Daß es auf der anderen Seite auch Augenblicke in seinem Leben gab, wo er sich ganz dem beseligenden Genusse hingab, den ernste und selbstlose Tätigkeit im Dienste der Wahrheit gewährt, beweist seine berühmte Zeichnung des echten Forschers (Fr. 910) [2]. Aber diese innerliche Befriedigung, die Euripides in einsamen Stunden empfand, konnte doch nicht das Gefühl der Bitterkeit zurückdrängen, das seine häufigen Mißerfolge auf der tragischen Bühne, der Mangel an Verständnis für seine wahren Absichten und seine tragische Größe, auf den er oft bei seinen Mitbürgern stieß, sowie der Neid und Spott seiner Gegner in ihm hervorriefen. Daß durch diese persönliche Verbitterung der melancholische Zug und die pessimistische Anschauung des Lebens, die ihm eigen waren, verstärkt wurden, läßt sich denken. Sie vornehmlich wird ihn auch in seinem hohen Alter zu dem Entschluß gebracht haben, seiner Vaterstadt den Rücken zu kehren. Erst die Nachwelt hat ihm den Zoll der vollen Anerkennung und Bewunderung entrichtet, die ihm die Mitwelt versagte. Sein Einfluß nicht nur auf die Entwicklung des Dramas, sondern auf die ganze Geistesbildung des späteren Altertums wie der neueren Zeit ist bis um die Wende des 18. Jahrhunderts ein tiefgehender und unermeßlicher geblieben und nur durch den Neuhumanismus des 19. eine Zeitlang etwas in den Hintergrund gedrängt worden.

---

[1] [Die mit Anführungszeichen versehenen Worte stehen bei Nestle Eur. S. 5.]

[2] [Daß ihm hierbei Anaxagoras vor Augen schwebte, ist eine ansprechende Vermutung Valckenaers Diatr. 25.]

Auf diesem neuhumanistischen Standpunkte verharrt auch Zeller noch in den letzten Auflagen seines Werkes. Das zeigt sich schon darin, daß er dem Euripides bis zuletzt seinen Platz in der Einleitung zur sokratisch-platonischen Philosophie (II 1^4 12 ff.) belassen hat und ihm unter den Sophisten auch in der 5. Auflage dieses Bandes überhaupt nicht nennt[1]). Auch in dem angeführten Abschnitt bezeichnet er ihn nur beiläufig als einen „Schüler der Philosophen“, besonders des Anaxagoras, und als einen „Anhänger der besseren Sophisten“; aber davon erfährt man nichts, daß er nicht bloß zu den großen Tragikern gehört, sondern auch in der Geschichte der Philosophie eine wichtige Rolle gespielt hat[2]). Zeller bewegt sich auch hier ganz im Geleise der klassizistischen Auffassung des Altertums, die den Typus der perikleischen Zeit und insbesondere der sophokleischen Dichtung zum Maßstabe für das so ganz anders geartete Wesen des Euripides nimmt. Von diesem Gesichtspunkte aus scheinen freilich die Dramen des letzten der drei großen attischen Tragiker bei aller Anerkennung gewisser Vorzüge doch in bezug auf die in ihnen ausgedrückte Weltanschauung wie in der künstlerischen Gestaltung Erzeugnisse eines Zersetzungsprozesses zu sein und einen Abfall von der Idealität und Objektivität seiner beiden Vorgänger zu bezeichnen. Auch hier also ist es das „klassische Ideal“, von dem die ganze Betrachtung beherrscht wird. Daß diese geringe Bewertung des Euripides auf einem Vorurteile beruht und der hohen Bedeutung des Dichters nicht gerecht wird, haben uns die neueren Untersuchungen von Dümmler, Wilamowitz (besonders in der ersten Ausgabe des Herakles), Nestle u. a. gelehrt, auf deren Ergebnissen diese meine Ausführungen beruhen. Die Fülle von Sinnsprüchen in seinen Dramen ist nicht ein bloßes Gemisch verschiedenartiger, teils edler und schöner, teils aber auch sittlich bedenklicher und abstoßender Gedanken, die uns die schroffen Widersprüche im Denken und Empfinden des Euripides bezeugen, sondern diese Gedanken, soweit sie uns die eigenen Anschauungen des Dichters erkennen lassen, schließen sich, wie wir gesehen haben, zu einer neuen Weltansicht zusammen, deren begeisterter Prophet Euripides war, und deren schrille Mißklänge sich am Ende doch, ähnlich wie die einander widerstrebenden Gegensätze bei Heraklit, in eine höhere Harmonie auflösen. Diese Weltanschauung aber ist so wenig wie die rationalistische Aufklärung, der sie entsprossen ist, etwas dem hellenischen Geiste Fremdes und künstlich Aufgepfropftes, sondern ein organisches Glied in dem Entwicklungsgange der griechischen Kultur. Und nicht anders verhält es sich mit Euripides' Stellung als tragischer Dichter. Auch in dieser Eigenschaft darf man nicht von der Höhe des „klassischen Ideals" auf ihn herabblicken, sondern muß ihn in seiner Eigenart zu würdigen und sein Bild im Strome der geschichtlichen Entwicklung festzuhalten suchen. Diese doch eigentlich selbstverständliche Forderung hat man unter der Herrschaft des Klassizismus zu wenig beachtet. Selbst Mommsen konnte sich von dem Banne dieser Richtung nicht völlig befreien. In seiner geistvollen und in vielen Punkten treffenden Schilderung des Euripides (Röm. Gesch.^{3} 907 ff.) entwickelt er den Gedanken, daß dieser wohl die antike Tragödie zu zerstören, aber die moderne nicht zu erschaffen vermocht habe, überall sei er auf halbem Wege stehen geblieben. Dieses Urteil des großen Geschichtschreibers enthält selbst nur die halbe Wahrheit. Gewiß, Euripides hat, wenn auch nicht die antike Tragödie überhaupt, so doch die ältere Tragödie d. h. die des Aischylos und Sophokles in ihrem Kerne zerstört und die moderne Tragödie, im Geiste etwa eines Shakespeare, mit dem seine Dichtung ja eine gewisse Verwandtschaft hat, nicht voll verwirklichen können, weil er die alten mythischen Stoffe und Personen sowie auch den Chor beibehielt, die mit seiner religiösen Skepsis und mit seiner realistischen Darstellungsweise in innerem Widerspruche standen. Aber trotz dieser

---

[1]) [Schon Wilamowitz hatte in seinen Anal. Eurip. (1874) 163 bemerkt, daß man Eurip. bei Z. unter den Philosophen vergeblich suche. Wenn W. ihm jedoch eine eigene, selbständige philosophische Lehre zuschreibt, so geht er hierin wohl zu weit (s. Nestle Eur. 13 u. 377 Anm. 21).]

[2]) [Das ist bereits oben gezeigt worden und soll später in dem Abschnitt über die Sophisten näher dargelegt werden.]

Unzulänglichkeiten ist doch das, was er wirklich geleistet hat, ein gewaltiger Fortschritt über das Drama des Sophokles hinaus: er zuerst hat auf der tragischen Bühne das Individuum in den Vordergrund gerückt, in die Tiefen der Menschenseele hineingeleuchtet und den Menschen in seiner Leidenschaft und seinem Kampfe gegen die durch Gesetz oder Glauben geheiligten Sitten und Ordnungen ergreifend geschildert[1]. Damit hat er in der Tat eine moderne Tragödie geschaffen, modern hier nicht im Sinne unsrer Neuzeit, sondern im Sinne der neuen griechischen Aufklärung gebraucht[2]. Allerdings erinnert uns seine Art in mancher Hinsicht an die deutsche Dichtung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Man kann in seinen Stücken ein gut Teil von dem finden, was Schiller das „Sentimentalische“ genannt hat; aber dann hat eben dieses Sentimentale das gleiche Anrecht wie das „Naive“ des Sophokles, als ein echtes Produkt des griechischen Geistes angesehen zu werden. Die Theorie vom Gegensatz zwischen dem naiven Altertum und der sentimentalen Neuzeit ist bis zu einem gewissen Grade berechtigt; aber sie wird zu einem falschen Dogma, wenn man ihr eine unbedingte und allgemeine Geltung einräumt. Einen vorherrschenden Grundzug im Leben der Griechen bildet die naive Sinnesart, die auf der noch ungeteilten Einheit zwischen Denken und Empfinden beruht, doch nur in der Zeit von Homer bis auf Sophokles, obwohl auch hier, wie oben dargelegt (s. S. 109), schon früh Strömungen aufgekommen sind, die in entgegengesetzter Richtung wirkten. Als aber durch die sophistische Aufklärung jene schöne Einheit zerstört wurde und durch das hellenische Geistesleben ein klaffender Riß ging, da konnte es nicht ausbleiben, daß in tiefer angelegten Naturen wie Euripides, zeitweise wenigstens (s. S. 204), ein Gefühl wehmütiger Trauer um die verlorene Harmonie Platz griff und die heiße Sehnsucht erweckte, sie auf der Grundlage der neugewonnenen Erkenntnis in einem höheren Sinne wiederherzustellen und den Streit in der Seele zu schlichten. — Bei Sokrates freilich, dem etwas jüngeren Zeitgenossen des Euripides, ist von einer solchen Gemütsstimmung nichts zu finden. Sie würde sich auch schlecht vertragen mit dem seit dem Beginne seiner Lehrtätigkeit (über seine geistige Entwicklung vor dieser Zeit wissen wir nichts) fertigen und fest in sich geschlossenen Charakter dieses Urhebers der Begriffsphilosophie und mit seinem unwandelbaren „Vernunftoptimismus", der zu dem „ethischen Pessimismus" des Tragikers im geraden Gegensatze steht[1]). In der Darstellung wenigstens, die Platon uns von seinem Wesen gibt, und mit der die Xenophons in der Hauptsache übereinstimmt, erscheint er als ein Mann aus einem Gusse, in dem ein starker Wille mit einem sein Denken einseitig beherrschenden Intellekt gepaart ist. Weit reicher und vielgestaltiger ist das Bild seines größten Schülers, wie es uns aus dessen eigenen Schriften entgegentritt. Mehr und mehr hat man in neuester Zeit begriffen, daß Platon wie Euripides eine „Kampfnatur" ist, die nicht von Anfang an und mühelos, sondern erst in langem Ringen mit sich selbst die mannigfachen Gegensätze in seinem Innern zur vollkommensten Harmonie zu entwickeln gewußt hat[2]).

---

[1] [Vgl Wilamowitz Gr. Lit.^{3} 80 ff. Hier wird auch eine Äußerung Goethes aus dem Jahre 1831 angeführt, welche sich scharf gegen die „Aristokratie der Philologen“ (d. i., wie W. hinzufügt, G. Hermann) wendet, die Euripides' „Vorzüge nicht begreift, indem sie ihn in herkömmlicher Vornehmigkeit seinen Vorgängern subordiniert“.]

[2] [Daß Eur. keinen Nachfolger gefunden hat, der die alten morschen Formen beiseite geschoben und die durch ihn begründete Art der Tragödie zur Vollendung geführt hat, ist nicht seine Schuld. Aber weiter gewirkt hat doch diese Tragödie auf das griechische Drama. Ihre „rechte Tochter“ ist die neue attische Komödie, das bürgerliche Lustspiel Menanders (s. Wilamowitz a. a. O. 195.]

In der Darstellung des Eros im Symposion, „in der Art, wie die Fäden alles, auch das höchste geistige Schaffen mit der sinnlichen Grundlage des Menschen verknüpfen, in dem pathologisch fast grauenhaft Wahren der Liebesleidenschaft" dürfen wir „das persönlichste . . . Erlebnis des Dichters" nicht verkennen, „den Kampf eines hochstrebenden Geistes mit glühender Sinnlichkeit, Fall und Niederlage, Sieg und Herr-

---

1) [S. Nestle Eur. 13. 174 ff. 377 Anm. 19 und Gomperz Gr. D. II^3 53 ff.]

2) Die angeführte Wendung ist der Charakterzeichnung bei Zeller II 1^4 433 ff. entnommen, der ebd. auch Platons „olympische Heiterkeit" hervorhebt und ihn „eine apollinische Natur" nennt, ohne irgendwie anzudeuten, daß er sich zu solcher Höhe erst durch schwere Seelenkämpfe emporgerungen hat.]

schaft der Vernunft über Begierde und Leidenschaft“1). In leidenschaftlichen, ja haßerfüllten Worten schildert er im Staat die vielköpfige Bestie, den Demos, und bekämpft im Gorgias die Auswüchse der Rhetorik. Andrerseits zögert er aber auch nicht, sobald er sein früheres Urteil als unrichtig oder zu weit gehend erkannt hat, es zurückzunehmen oder zu mildern. Sogar sich selbst hat er nicht geschont und seine ursprüngliche Auffassung der Ideen später (im Sophistes) bekämpft und berichtigt. Es gibt unter den antiken Philosophen keinen zweiten, der so rastlos nach immer tieferer Erkenntnis gestrebt hat und so wandlungsfähig war wie Platon. Auch das spezifisch Sentimentale, das, was wir als elegische Stimmung zu bezeichnen pflegen, fehlt bei ihm nicht. „Wer vernähme nicht aus den ergreifenden Tönen, die der Staat in der Behandlung der Dichtkunst als Erziehungsmittel anschlägt, die Selbstüberwindung und den tiefen Schmerz heraus, die es den Dichter kostet, die schöne Welt, von der sein ganzes Wesen erfüllt ist, selbst zu zerstören und der Strenge seines sittlichen Ideales zum Opfer zu bringen?“2) Wie lange und schwere Kämpfe mit seinen aristokratischen Freunden und mit seiner eigenen Neigung er durchgemacht haben muß, bis er, nach Sokrates’ Hinrichtung, vielleicht auch erst nach seiner Rückkehr von der ersten sizilischen Reise, zu dem endgültigen Entschlusse kam, auf jede Beteiligung am politischen Leben Athens zu verzichten, das lassen uns Stellen wie Apologie 31 D ff. und 32 E und deutlicher noch verschiedene Ausführungen im Gorgias und im Staate erkennen, und unmittelbar aus Platons oder eines seiner Vertrauten Munde wird es uns im 7. Briefe bezeugt3).

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich, daß bereits in der Blütezeit der attischen Kultur trotz ihres überwiegend naiven Charakters das Sentimentale unter dem Einflusse der Aufklärung

---

1) [S. Wendland Nachr. d. Gött. Ges. d. W. 1910 S. 108 f.]

2) [Wendland a. a. O.]

3) [S. Const. Ritter Platons Leben I c. 2, besonders S. 95. Über die Echtheit oder wenigstens Glaubwürdigkeit des 7. sowie des 3. und 8. Briefes s. desselben „Neue Unters. üb. Pl.“ Nr. VII. In dieser Abwendung vom öffentlichen Leben seiner Vaterstadt war ihm nicht nur Sokrates, sondern auch Euripides vorangegangen. Bei allen dreien war der Beweggrund ihrer

Boden zu fassen beginnt und in einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten, zu denen außer Euripides und Platon auch Aristophanes zu rechnen ist, als ein bedeutsamer Charakterzug erscheint. In der Zeit des Hellenismus gewinnt diese empfindsame Stimmung allgemach die Oberhand und spitzt sich in der römisch-hellenistischen Epoche zu einer „sentimentalen und idealisierenden Betrachtung der Naturvölker“ zu, der bereits die Rousseau-Schillersche scharfe Gegenüberstellung von Natur und Kultur, wenn auch unausgesprochen, zugrunde liegt[1]. Doch auf die Entwicklung des griechischen Denkens in der langen Periode von Alexanders Tod bis zum Ausgange des Altertums, deren hohe weltgeschichtliche Bedeutung erst die neueste Forschung, den Spuren J. G. Droysens folgend, klar erkannt und allgemein zum Bewußtsein gebracht hat, näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Zeller hat erst in der Einleitung zu III 1 Hinweise auf diese Entwicklung gegeben, die freilich noch ganz im Sinne der älteren Auffassung gehalten und daher vom heutigen Standpunkte aus als unzureichend zu bezeichnen sind.]

Vierter Abschnitt.

Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie.

Wir haben drei Perioden der griechischen Philosophie unterschieden, von denen die zweite mit Sokrates beginnt und mit Aristoteles endet. Die Richtigkeit dieser Unterscheidung

---

Zurückhaltung nicht Mangel an Vaterlandsliebe, auch nicht eine kosmopolitische Gesinnung, wie sie sich später in der hellenistischen Zeit entwickelte, oder gar, wie bei Epikur, ein selbstsüchtiger Quietismus, sondern die bittere Erkenntnis, die sich ihnen aufdrängte, daß innerhalb der entarteten athenischen Demokratie für sie kein Platz war, auf dem sie eine dem wahren Wohle des Gemeinwesens nutzenbringende Wirksamkeit hätten entfalten können.]

1) [S. Wendland Die hellenistisch-röm. Kultur usw.² S. 40 f. A. Biese Preuß. Jahrb. 63 (1889) 149 f. unterscheidet geradezu innerhalb des Griechentums ein älteres „naives“ Zeitalter und ein jüngeres „sentimentales“; den Angelpunkt des ersten bezeichne Homer, den des zweiten der Hellenismus.]

muß aber erst näher untersucht werden. Ob sich dies freilich der Mühe verlohnt, darüber könnte man zweifelhaft werden, wenn selbst ein so verdienter Bearbeiter unsers Gebietes wie H. Ritter[1]) der Meinung ist, die Geschichte selbst kenne keine Abschnitte, alle Periodenteilung sei deshalb nur ein Mittel zur Erleichterung des Unterrichts, nur eine Aufstellung von Ruhepunkten zum Atemholen; wenn sogar eine Stimme aus der Hegelschen Schule[2]) uns erklärt, man könne die Geschichte der Philosophie nicht nach Perioden schreiben, nur Persönlichkeiten und Kongregationen bildeten die Gliederung der Geschichte. An der letzteren Bemerkung ist nun allerdings so viel richtig, daß man eine Reihe geschichtlicher Erscheinungen nicht einfach nach der Zeitordnung quer durchschneiden kann, ohne Zusammengehöriges zu trennen und sachlich Getrenntes zu verbinden; denn die Grenzen der aufeinanderfolgenden Entwicklungen schieben sich der Zeit nach ineinander, und eben darauf beruht die Stetigkeit und der Zusammenhang des geschichtlichen wie des natürlichen Wachstums, daß das Neue schon beginnt und sich zu einer selbständigen Gestalt herausarbeitet, ehe noch das Alte gänzlich vom Schauplatz abgetreten ist. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Einteilung in Perioden überhaupt zu verwerfen ist, sondern nur, daß sie sachlich und nicht bloß chronologisch verstanden werden muß: jede Periode dauert so lange, als | ein geschichtliches Ganzes in seiner Entwicklung derselben Richtung folgt; wenn es diese verläßt, beginnt eine neue. Wie lange aber die Richtung dieselbe sei, dies ist hier, wie immer, nach dem Teil, in dem der Schwerpunkt des Ganzen liegt, zu beurteilen, und wo aus einem gegebenen Ganzen ein neues sich abzweigt, da sind seine Anfänge in dem Maße in die folgende Periode herüberzuziehen, in dem sie sich von dem bisherigen geschichtlichen Zusammenhang ablösen und zu einer eigenen Reihe gestalten. Meint man aber, diese Zusammenfassung verwandter Erscheinungen diene nur der Bequemlichkeit des Geschichtschreibers oder des Lesers, die Sache selbst gehe sie nichts an, so ist diese Ansicht schon durch die Erörterungen unsers ersten Abschnitts hinlänglich widerlegt. Und auch abgesehen davon wird man zugeben, daß es wenigstens für jenen Zweck der Bequemlichkeit nicht gleichgültig ist, wo die Einschnitte in einer geschichtlichen Darstellung gemacht werden. Dann kann es aber auch für die Sache selbst nicht gleichgültig sein: wenn die eine Abteilung eine bessere Übersicht gewährt als die andre, so kann dies nur den Grund haben, daß jene von den Unterschieden und Verhältnissen der geschichtlichen Erscheinungen ein treueres Bild gibt als diese; die Unterschiede liegen mithin nicht bloß in unsrer subjektiven Betrachtung, sondern im Gegenstand. Es ist ja auch wirklich unleugbar, daß nicht nur verschiedene Individuen, sondern auch verschiedene Zeiten einen verschiedenen Charakter haben, daß sich die Entwicklung eines größeren oder kleineren Kreises eine Zeit lang in einer bestimmten Richtung bewegt, dann umwendet und andre Wege einschlägt. Diese Einheit und Verschiedenheit des geschichtlichen Charakters ist es, wonach sich die Perioden zu richten haben: die Periodenteilung soll das innere Verhältnis der Erscheinungen in den einzelnen Zeiträumen darstellen, und sie ist deswegen der Willkür des Geschichtschreibers so wenig überlassen als die Abteilung der Gebirgszüge und Flußgebiete der des Geographen oder die Bestimmung der Naturreiche der des Naturforschers.

---

[1]) Gesch. d. Phil.² Bd. I Vorr. S. XIII.

[2]) Marbach Gesch. d. Phil. I Vorr. S. VIII.

Fragen wir nun, wie es sich in dieser Beziehung mit der griechischen Philosophie verhält, so ergibt sich schon aus | unserm zweiten Abschnitt, daß wir ihren Anfang nicht früher setzen dürfen als Thales, weil er zuerst, so viel uns bekannt ist, über die Gründe aller Dinge in andrer als mythischer Weise geredet hat; mag auch das frühere Herkommen, die Geschichte der Philosophie mit Hesiod zu beginnen, immer noch nicht ganz verlassen sein[1]. Als der nächste Hauptwendepunkt wird gewöhnlich Sokrates betrachtet, mit dem man deshalb die zweite Periode zu eröffnen pflegt. Andre jedoch wollen die erste, hiervon abweichend, schon längere Zeit vor ihm schließen, wie Ast, Rixner und Braniss, oder umgekehrt über ihn hinaus verlängern, wie Hegel. Ast[1]) und Rixner[2]) unterscheiden in der Geschichte der griechischen Philosophie die drei Perioden des ionischen Realismus, des italischen Idealismus und der attischen Ineinsbildung beider. Die gleiche Unterscheidung des Realismus und Idealismus legt auch Braniss[3]) zugrunde, nur daß er jeder von den zwei ersten Perioden beide Richtungen zuteilt. Das griechische Denken ist nämlich ihm zufolge ebenso wie das griechische Leben durch den ursprünglichen Gegensatz des Ionischen und des Dorischen bestimmt. Versenkung in die objektive Welt ist die Eigentümlichkeit des ionischen, Versenkung in sich selbst die des dorischen Stammes. Das erste ist nun, daß dieser Gegensatz durch die älteren Ionier und Heraklit auf der einen, Pythagoras und die Eleaten auf der andern Seite sich in zwei parallelen Richtungen, einer realistischen und einer idealistischen, entwickelt, die aber schon in Diogenes und Empedokles einander näher treten; das zweite, daß er (durch Anaxagoras, Demokrit und die Sophisten) sich in das Bewußtsein des allgemeinen Geistes aufhebt; das dritte, daß der Geist, nachdem er seinen Inhalt durch die Sophistik verloren hat, in sich selbst einen neuen und bleibenderen zu gewinnen sucht, und dies ist die Aufgabe, mit der sich die | griechische Philosophie von Sokrates an bis zum Ende ihres Verlaufs beschäftigt.

---

[1] Es findet sich dies noch bei Fries Gesch. d. Phil. und Deutinger Gesch. d. Phil. I. [Obwohl in neuester Zeit wieder mehrfach versucht worden ist, die Grenzen zwischen den alten Theologen und den Philosophen zu verwischen (s. S. 85 ff.), haben doch die Verfasser von Lehrbüchern oder Grundrissen der griechischen Philosophiegeschichte bis auf den heutigen Tag fast durchweg an der durch Zellers Autorität gestützten Auffassung festgehalten, daß die eigentliche Philosophie der Griechen erst mit Thales beginnt. Eine

Gegen diese Ableitung läßt sich jedoch vieles einwenden. Zunächst müssen wir schon die Unterscheidung eines ionischen Realismus und eines dorischen Idealismus beanstanden. Was hier dorischer Idealismus genannt wird, das ist, wie wir

---

Ausnahme macht m. W. nur Gomperz, der zwar die noch sehr rohen und unfertigen Spekulationen Hesiods in der Einleitung seiner „Griech. Denker“, die der Orphiker dagegen hinter den alten Milesiern im Zusammenhange mit der pythagoreischen Lehre bespricht.]

1) Grundr. einer Gesch. d. Phil. ^{1} § 43.

2) Gesch. d. Phil. I 44 f.

3) Gesch. d. Phil. seit Kant I 102 ff. 135. 150 f.

uns später[1]) überzeugen werden, weder Idealismus, noch ist es bloß dorisch. Schon dadurch wird der ganzen Deduktion ihre Grundlage entzogen. Wenn ferner Ast und Rixner die ionische und die dorische Philosophie an zwei Perioden verteilen, so ist dies bei der vollkommenen Gleichzeitigkeit und der lebhaften Wechselwirkung beider Richtungen ganz unzulässig, und es ist insofern allerdings richtiger, sie mit Braniss als Momente eines zusammenhängenden geschichtlichen Verlaufs zu behandeln. Nur haben wir kein Recht, diesen Verlauf in zwei Abschnitte zu teilen, deren Unterschied dem Gegensatz der sokratischen und der vorsokratischen Philosophie analog wäre. Keine von den drei Erscheinungen, die Braniss seiner zweiten Periode zuweist, hat diese Bedeutung. Die Atomistik, auch der Zeit ihres Ursprungs nach keinenfalls jünger als Anaxagoras[2]), ist ein naturphilosophisches System wie nur irgendeines der früheren, und sie steht namentlich mit dem empedokleischen durch eine gleichartige Stellung zur eleatischen Lehre in einer so nahen Verwandtschaft, daß wir sie unmöglich in eine andre Periode verweisen können als jenes. Ebenso werden wir in Anaxagoras einen Physiker und zwar einen solchen erkennen, der gleichfalls älter ist als Diogenes, dem ihn Braniss nachsetzt. Auch sein weltbildender Verstand hat zunächst nur die Bedeutung eines physikalischen Prinzips, wie er denn auch gar keinen Versuch macht, das Gebiet der Philosophie über die hergebrachten Grenzen hinaus zu erweitern. Es ist daher nicht begründet, vor ihm einen ebenso tiefen Einschnitt zu machen wie vor Sokrates. Daß nicht einmal die Sophistik von den Systemen der ersten Periode zu trennen ist, wird sogleich gezeigt werden. Wenn endlich Braniss seinen zwei vorsokratischen Perioden den ganzen | weiteren Verlauf als dritte gegenüberstellt, so ist dies so unförmlich, und die tiefgreifenden Unterschiede unter den späteren Systemen werden hierbei so wenig gewürdigt, daß schon dieser eine Grund zur Verwerfung seiner Konstruktion genügte.

Andrerseits geht aber auch Hegel zu weit, wenn er diese Unterschiede so groß findet, daß er dem Gegensatz der sokratischen zu den vorsokratischen Schulen im Vergleich mit ihnen nur einen untergeordneten Wert beilegt. Von seinen drei Hauptperioden reicht nämlich die erste von Thales bis auf Aristoteles, die zweite begreift die nacharistotelische Philosophie mit Ausnahme des Neuplatonismus, die dritte den Neuplatonismus. Die erste, sagt er[1], stelle den Anfang des philosophierenden Gedankens bis zu seiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst dar. Nachdem hiermit die konkrete Idee erreicht ist, trete diese in der zweiten auf als in Gegensätzen sich ausbildend und durchführend: durch das Ganze der Weltvorstellung werde ein einseitiges Prinzip hindurchgeführt, jede Seite bilde sich als Extrem gegen die andre in sich zur Totalität aus. Dies Auseinandergehen der Wissenschaft in die besondern Systeme erfolge im Stoizismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus die Skepsis das Negative ausmache. Das Affirmative hierzu sei die Rücknahme des Gegensatzes in eine Ideal-

---

[1]) S. 213 ff.

[2]) [Vgl. u. am Schluß dieser Einleitung.]

---

[1] Gesch. der Philos. I 182 (vgl. II 373 f.), womit aber die frühere Unterscheidung von vier Stufen I 118 f. nicht ganz zusammenstimmt. — Ähnlich rechnet Deutinger, auf dessen Darstellung aber sich nicht verlohnt näher einzugehen. Mit ihnen berührt sich Windelband Gesch. d. antiken Phil. ³ 2 ff., indem er die griechische Philosophie nur bis Aristoteles reichen läßt, und alles Spätere als „hellenistisch-römische Philosophie“ einer zweiten Hauptperiode zuweist. [Dieselbe Zweiteilung findet sich auch in Brandis' Gesch. d. griech. Phil. 2 Bde. (1862. 1864), während er in seinem ausführlicheren, sechsbändigen Werke: Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Phil. (1835—1866), ebenso wie Zeller drei Perioden unterscheidet. Doch ist die Verschiedenheit der Einteilungen in den beiden Werken keine wesentliche, sondern nur eine formale. Auch Goedeckemeyer Arch. f. G. d. Ph. 18 (1905) S. 303 ff. zerlegt die griechische Philosophie in zwei Hauptperioden, eine ontologische, die vornehmlich die Erkenntnis des wahrhaft Seienden zum Gegenstande hat und mit Aristoteles endet, und eine eudämonologische, in der die Frage nach der Glückseligkeit den Mittelpunkt bildet. In dieser Unterscheidnng liegt etwas Richtiges, obwohl der Ausdruck „eudämonologisch“ im Gegensatze zu „ontologisch“ schief und irreführend ist; treffender würde die zweite Periode als die „ethische“ bezeichnet. Verfehlt dagegen erscheint die weitere Einteilung beider Perioden, wobei G. sich nicht mehr an die materiale, sondern an die formale Seite der Philosophie hält und zum Einteilungsprinzip für die zweite Periode die drei Stufen der Skepsis macht; damit wird dieser Richtung des Denkens eine Bedeutung beigelegt, die ihr in der griechischen Philosophie nicht zukommt.]

oder Gedankenwelt, die zur Totalität entwickelte Idee im Neuplatonismus. Erst innerhalb der ersten Periode tritt der Unterschied der alten Naturphilosophie von der späteren Wissenschaft als Einteilungsgrund hervor, aber auch hier soll nicht | Sokrates der Anfang einer neuen Entwicklungsreihe sein, sondern die Sophisten. Nachdem die Philosophie in der ersten Abteilung dieser Periode durch Anaxagoras zum Begriff des Nus fortgeschritten ist, wird dieser in der zweiten von den Sophisten, Sokrates und den unvollkommenen Sokratikern als Subjektivität gefaßt, und in der dritten gestaltet er sich als objektiver Gedanke, als Idee, zum Ganzen. Sokrates erscheint also hier nur als der Fortsetzer einer von andern begonnenen Bewegung, nicht als der Anfang eines Neuen.

An dieser Einteilung muß aber zunächst schon das große Mißverhältnis auffallen, das zwischen den drei Perioden hinsichtlich ihres Inhalts stattfindet. Während die erste Periode einen außerordentlichen Reichtum eigentümlicher Erscheinungen und unter ihnen die großartigsten und vollendetsten Gestalten der klassischen Philosophie umfaßt, ist die zweite und dritte auf wenige Systeme beschränkt, die an wissenschaftlichem Gehalte dem platonischen und aristotelischen unverkennbar nachstehen. Schon dies läßt uns vermuten, daß in der ersten Periode allzu Ungleichartiges zusammengefaßt sei. Und wirklich ist auch der Unterschied des Sokratischen vom Vorsokratischen um nichts geringer als der des Nacharistotelischen vom Aristotelischen. Durch Sokrates ist nicht nur eine schon vorhandene Denkweise weiter entwickelt, sondern ein wesentlich neues Prinzip und Verfahren in die Philosophie eingeführt worden. Während alle frühere Philosophie unmittelbar aufs Objekt gerichtet war, während die Frage nach dem Wesen und den Gründen der natürlichen Erscheinungen in ihr die Grundfrage ist, von der alle andern abhängen, so hat Sokrates zuerst die Überzeugung ausgesprochen, daß über keinen Gegenstand etwas gewußt werden könne, ehe sein Begriff bestimmt sei, daß daher die Prüfung unsrer Vorstellungen am Maßstabe des Begriffs, die philosophische Selbsterkenntnis, der Anfang und die Bedingung alles wahren Wissens sei; während die Früheren erst durch die Betrachtung der Dinge zur

Unterscheidung der Vorstellung und des Wissens gekommen waren, macht er umgekehrt alle Erkenntnis der Dinge von der richtigen Ansicht über die Natur des Wissens abhängig. Mit ihm | beginnt daher eine neue Form der Wissenschaft, die Philosophie aus Begriffen; an die Stelle des früheren dogmatischen Philosophierens tritt das dialektische, und im Zusammenhang damit erobert sich die Philosophie auch dem Umfang nach neue, bisher unangebaute Gebiete: Sokrates selbst wird der Begründer der Ethik, Platon und Aristoteles trennen die Metaphysik von der Physik; die Naturphilosophie, früher die ganze Philosophie, wird jetzt zu einem Teil des Ganzen, den Sokrates ganz vernachlässigt, Platon stiefmütterlich genug behandelt und selbst Aristoteles der „ersten Philosophie“ an Wert nicht gleichgestellt hat. Diese Veränderungen sind so durchgreifend, sie betreffen so sehr den ganzen Charakter und Zustand der Philosophie, daß es durchaus gerechtfertigt erscheint, mit Sokrates eine neue Entwicklungsperiode zu beginnen. Höchstens darüber könnte man zweifelhaft sein, ob dieser Anfang mit Sokrates selbst zu machen sei oder mit seinen Vorläufern, den Sophisten. Wiewohl sich aber namhafte Stimmen für das letztere Verfahren erklärt haben[1]), so scheint es doch nicht richtig. Die Sophistik ist allerdings das Ende der älteren Naturphilosophie, aber sie ist noch nicht der schöpferische Anfang eines Neuen; sie zerstört den Glauben an die Erkennbarkeit des Wirklichen und mit ihm die Richtung des Denkens auf Erforschung der Natur, aber sie weiß keinen andern Inhalt als Ersatz hierfür zu bieten; sie erklärt den Menschen in seinem Handeln wie in seinem Vorstellen für das Maß aller Dinge, aber sie versteht unter dem Menschen nur den Einzelnen in aller Zufälligkeit seiner Meinungen und Bestrebungen, nicht das allgemeine, wissenschaftlich zu erforschende Wesen des Menschen. So richtig es daher ist, daß die Sophisten mit Sokrates im allgemeinen den Charakter der Subjektivität teilen, so können sie darum | doch nicht in derselben Weise wie dieser als Begründer einer neuen wissenschaftlichen Richtung betrachtet werden; denn in der näheren Bestimmung ihres Standpunkts gehen beide weit auseinander: die Subjektivität der Sophisten wäre, folgerichtig durchgeführt, das Ende aller Philosophie, sie führt nicht allein zu keiner neuen Erkenntnis, sondern auch nicht einmal, wie die spätere Skepsis, zu einer philosophischen Gemütsstimmung, sie zerstört vielmehr alles philosophische Streben, indem sie kein andres Ziel übrig läßt als den Vorteil und das Belieben der Einzelnen. Die Sophistik ist daher zwar eine indirekte Vorbereitung, aber nicht die positive Begründung des Neuen. Dieses selbst hat nur Sokrates gebracht; jene hat die bisherige Weise des Philosophierens zerstört, er erst hat eine neue ins Leben gerufen. Nun pflegen wir aber auch sonst eine neue Periode erst da zu beginnen, wo das sie beherrschende Prinzip positiv, mit schöpferischer Kraft und bestimmtem Bewußtsein seines Zieles auftritt. Ebenso wird auch die Geschichte der Philosophie zu verfahren und demnach Sokrates als den ersten Vertreter der Denkweise zu behandeln haben, deren Prinzip er zuerst positiv ausgesprochen und ins Leben eingeführt hat.

---

[1]) Außer Hegel nämlich auch K. F. Hermann (Gesch. d. Platonismus I 217 ff.), Ast (Gesch. d. Phil. 96) und Überweg (Grundr. d. Gesch. d. Phil. I § 9), nur daß Hegel die zweite Abteilung der ersten, Hermann und Überweg die zweite, Ast die dritte Hauptperiode mit den Sophisten eröffnet. Ähnlich faßt Windelband³ 78 ff. die späteren „eklektischen“ Nachläufer der älteren Physiologen wie Diogenes v. Apollonia u. a., die medizinischen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts von Alkmaion bis Hippokrates, die Sophisten, Sokrates und die kleineren sokratischen Schulen unter dem Titel: „die griechische Aufklärung“ zusammen. [Neuerdings ist die Auffassung, daß die Sophistik in engere Verbindung mit der sokratischen Lehre zu setzen sei, ja daß Sokrates im Grunde zu den Sophisten gehöre, wenn auch als der größte unter ihnen (s. Gercke Gesch. d. griech. Phil. in: Einl. in d. Altertumsw. I 1910 S. 302 ff.) wieder stark in Aufnahme gekommen. So faßt Kühnemann Grundlehren d. Phil. (1899) die Sophisten und Sokrates in einem Abschnitt zusammen, und in Dörings Gesch. d. griech. Phil. (1903) sowie in H. v. Arnims Europ. Phil. d. Altertums (Kult. d. Gegenw. I 5 1909; 2. Aufl. 1913) bilden sie, wie bei Windelband, mit Sokrates und den „reinen Sokratikern“ eine besondre Stufe der philosophischen Entwicklung.]

Mit Sokrates beginnt also die zweite Hauptperiode der griechischen Philosophie. Wie weit sie sich erstrecke, darüber waren bis über die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinaus die Ansichten noch weit geteilter als über ihren Anfang. Die einen gaben ihr Aristoteles zum Grenzpunkt[1], andre Zenon[2]) oder Karneades[1]), eine dritte Klasse das erste Jahrhundert vor Christus[2]), wogegen ein vierter geneigt war, den ganzen weiteren Verlauf der griechischen Philosophie bis auf die Neuplatoniker herab mit aufzunehmen[3]). Die Entscheidung hängt auch in diesem Fall ganz davon ab, wie lange die philosophische Entwicklung durch die gleiche Grundrichtung beherrscht wird. Hier ist nun vorerst der | enge Zusammenhang der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie unverkennbar. Sokrates hat zuerst verlangt, daß alles Wissen und alles sittliche Handeln von der begrifflichen Erkenntnis ausgehe, und er hat dieser Forderung durch das von ihm aufgebrachte epagogische Verfahren zu entsprechen versucht. Die gleiche Überzeugung bildet den Ausgangspunkt des platonischen Systems; aber was bei Sokrates bloß eine Regel für das wissenschaftliche Verfahren ist, das wird bei Platon zu einem metaphysischen Satz fortgebildet; hatte Sokrates gesagt: nur die Erkenntnis des Begriffs ist ein wahres Wissen, so sagt Platon: nur das Sein des Begriffs ist ein wahres Sein, der Begriff allein ist das wahrhaft Seiende. Aber auch Aristoteles, trotz seines Widerspruchs gegen die Ideenlehre, gibt dies zu; er teilt nicht bloß den allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkt seines Lehrers, sondern er erklärt auch mit Platon die Form oder den Begriff für das Wesen und die Wirklichkeit der Dinge, die reine, für sich seiende Form, das reine, auf sich selbst beschränkte Denken, für das absolut Wirkliche. Was ihn von Platon scheidet, ist nur seine Ansicht über das Verhältnis der begrifflichen Form zu der sinnlichen Erscheinung und zum Stoffe, nur dies, daß die Form seiner Ansicht nach in den Dingen ist, deren Form sie ausmacht, und die Materie nicht einfach das Nichtseiende ist, sondern die Möglichkeit des Seins, daß mithin Stoff und Form den gleichen Inhalt haben, nur in verschiedener Weise, jener unentwickelt, dieser entwickelt. So entschieden dies aber der platonischen Lehre als solcher widerspricht, und so lebhaft Aristoteles seinen Lehrer bestritten hat, so wird er doch der

---

[1] Brandis, Fries u. a.

[2] Tennemann in seinem größeren Werk.

---

1) Tiedemann Geist d. spek. Phil.

2) Tennemann im Grundriß, Ast, Reinhold, Schleiermacher, H. Ritter, Überweg u. a.

3) Braniss (s. o. S. 214).

allgemeinen Voraussetzung der sokratisch-platonischen Philosophie, der Überzeugung von der Notwendigkeit des begrifflichen Wissens und von der absoluten Wirklichkeit der Formen, so wenig untreu, daß er vielmehr die Ideenlehre gerade deshalb verwirft, weil die Ideen nicht das Substantielle, wahrhaft Wirkliche sein können, wenn sie von den Dingen getrennt seien[1]. |

Bis hierher also haben wir einen stetigen Fortgang von einem Prinzip aus, es ist eine Grundanschauung, die in diesen drei großen Gestalten zum Ausdruck kommt, und wenn Sokrates im Begriff die Wahrheit des menschlichen Denkens und Lebens, Platon die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht bloß das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Prinzip des empirisch Wirklichen erkennt, so sehen wir hierin die Entwicklung eines und desselben Gedankens. Mit den nacharistotelischen Schulen dagegen wird diese Entwicklungsreihe unterbrochen, und es beginnt eine neue Richtung des Denkens. Das rein wissenschaftliche Interesse an der Philosophie tritt gegen das praktische zurück, die selbständige Naturforschung hört auf, der Schwerpunkt des Ganzen wird in die Ethik verlegt; und zum Beweise dieser veränderten Stellung lehnen sich alle nacharistotelischen Schulen, so weit sie überhaupt eine metaphysische und physische Theorie haben, an ältere Systeme an, deren Lehren sie zwar vielfach umdeuten, denen sie aber doch in allem Wesentlichen zu folgen die Absicht haben. Es ist nicht mehr die Erkenntnis der Dinge als solcher, um die es dem Philosophen in letzter Beziehung zu tun ist, sondern die richtige und befriedigende Beschaffenheit des menschlichen Lebens. Um diese handelt es sich auch bei den religiösen Untersuchungen, denen sich die Philosophie jetzt eifriger zuwendet. Nur als ein Mittel für diesen praktischen Zweck wird die Physik von den Epikureern bezeichnet, und wenn die Stoiker allerdings den allgemeineren Betrachtungen über die letzten Gründe der Dinge einen selbständigeren Wert beilegen, so ist doch ihre Richtung gleichfalls durch die ihrer Ethik bestimmt; ähnlich wird die Frage über das Kriterium von den einen nach praktischen Gesichtspunkten entschieden, wie von den Stoikern und Epikureern, während andre als Skeptiker alle Möglichkeit des Wissens aufheben, um die Philosophie ganz auf ein praktisches Verhalten zu beschränken. Auch dieses Verfahren hat aber seinen Charakter geändert. Die frühere Verschmelzung der Ethik mit der Politik hat aufgehört; an die Stelle des Gemeinwesens, in dem der Einzelne für das Ganze lebt, tritt als sittliches Ideal der selbstgenügsame, auf sich zurückgezogene, | in sich befriedigte Weise; nicht die Einführung der Idee in das Leben, sondern die Unabhängigkeit des Einzelnen von der Natur und der Menschheit, die Apathie, die Ataraxie, die Flucht aus der Sinnenwelt erscheint als das Höchste; und wenn das sittliche Bewußtsein allerdings in dieser seiner Gleichgültigkeit gegen das Äußere zu einer vorher unerreichten Freiheit und Universalität kommt, wenn erst jetzt die Schranke der Nationalität überwunden, die Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen, der große Gedanke des Weltbürgertums anerkannt wird, so erhält dafür die Sittlichkeit einen einseitig negativen Charakter, wie er der Philosophie der klassischen Zeit fremd war. Die nacharistotelische Philosophie trägt mit einem Wort das Gepräge einer abstrakten Subjektivität, und eben dies ist es, was sie von der früheren so wesentlich unterscheidet, daß wir allen Grund haben, die zweite Periode der griechischen Philosophie mit Aristoteles zu schließen.

---

[1] Vgl. über Platon und Sokrates II 1^4 559 ff., Aristoteles und Platon II 2^3 160 ff.

Nun könnte es freilich scheinen, Ähnliches finde sich auch schon früher in der Sophistik und in den kleineren sokratischen Schulen. Aber diese Beispiele können nicht beweisen, daß die Philosophie im ganzen ihre spätere Richtung auch schon in der früheren Zeit gehabt habe. Denn fürs erste sind es eben nur einzelne, verhältnismäßig untergeordnete Erscheinungen, die das Spätere in dieser Weise vorbilden; die maßgebenden Systeme dagegen, durch welche die Gestalt der Philosophie im ganzen und großen zunächst bestimmt wird, tragen einen andern Charakter; und fürs zweite ist jene Verwandtschaft selbst, wenn man genauer zusieht, geringer, als man beim ersten Anblick glauben könnte. Die Sophistik hat nicht die gleiche geschichtliche Bedeutung wie die spätere Skepsis, sie ist nicht aus einer allgemeinen Ermattung der wissenschaftlichen Kraft, sondern zunächst nur aus der Abwendung von der herrschenden Naturphilosophie entsprungen, und sie hat nicht, wie jene, in einem unwissenschaftlichen Eklektizismus oder in einer mystischen Spekulation, sondern in der sokratischen Begriffsphilosophie ihre positive Ergänzung gefunden. Die Megariker sind mehr Ausläufer der eleatischen als Vorläufer der skeptischen Lehre, ihre Zweifel richten sich | ursprünglich nur gegen die sinnliche, nicht gegen die Vernunfterkenntnis, eine allgemeine Skepsis wird von ihnen nicht verlangt und die Ataraxie als praktisches Ziel der Skepsis nicht angestrebt. Zwischen Aristipp und Epikur findet der merkwürdige Unterschied statt, daß jenem die augenblickliche und positive Lust das Höchste ist, diesem die Schmerzlosigkeit als dauernder Zustand, jenem also der Genuß dessen, was die Außenwelt darbietet, diesem die Unabhängigkeit des Menschen von der Außenwelt. Nur der Zynismus geht in der Gleichgültigkeit gegen das Äußere, in der Verachtung der Sitte und in der Abwendung von aller theoretischen Forschung weiter als die Stoa; aber die vereinzelte Stellung dieser Schule und die unausgebildete Gestalt ihrer Lehre zeigt auch genügend, wie wenig aus ihr auf die ganze Denkweise ihrer Zeit geschlossen werden kann. Eben dies gilt aber von diesen unvollkommenen Sokratikern überhaupt: ihr Einfluß ist mit dem der platonischen und aristotelischen Lehre nicht zu vergleichen, und sie selbst machen sich eine bedeutendere Wirksamkeit unmöglich, weil sie es an der systematischen Ausführung ihrer Gedanken allzusehr fehlen lassen. Erst nachdem der Zustand der griechischen Welt die eingreifendsten Veränderungen erfahren hatte, konnten jene Bestrebungen mit größerer Aussicht auf Erfolg wieder aufgenommen werden.

Mit Aristoteles schließt also die zweite Periode, und mit Zenon, Epikur und der gleichzeitigen Skepsis beginnt die dritte. Ob nun diese bis ans Ende der griechischen Philosophie zu erstrecken sei oder nicht, darüber könnte man zweifelhaft sein. Wir werden an einem späteren Orte[1]) finden, daß sich in der nacharistotelischen Philosophie drei Abschnitte unterscheiden lassen, von denen der erste die Blütezeit des Stoizismus, des Epikureismus und der älteren Skepsis umfaßt, der zweite die Herrschaft des Eklektizismus, die spätere Skepsis und die Vorläufer des Neuplatonismus, der dritte den Neuplatonismus selbst in seinen verschiedenen Abwandlungen. Wollte man nun diese drei Abschnitte als dritte, vierte und fünfte Periode der griechischen Philosophie zählen, so erhielte | man den Vorteil, daß sich die einzelnen Perioden der Ausdehnung nach viel gleicher würden, als wenn man alle drei zu einer Periode verknüpft. Aber freilich, um wie viel sie sich an Dauer gleich werden, um ebensoviel werden sie ungleich an Inhalt; denn das eine Jahrhundert vom Auftreten des Sokrates bis zum Tode des Aristoteles umfaßt eine solche Fülle von wissenschaftlichen Leistungen, daß die acht oder neun folgenden Jahrhunderte zusammen keinen größeren Reichtum aufzuweisen haben. Und was die Hauptsache ist, die Philosophie bewegt sich während dieser neun Jahrhunderte in derselben Richtung einer einseitigen, dem rein theoretischen Interesse an den Dingen entfremdeten, alle Wissenschaft auf die praktische Bildung und die Glückseligkeit des Menschen beziehenden Subjektivität. Diesen Charakter tragen nicht bloß der Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus, von denen dies bereits gezeigt wurde, nicht bloß der Eklektizismus der römischen Periode, der das Wahrscheinliche aus den verschiedenen Systemen durchaus nach praktischen Gesichtspunkten, nach dem Maßstab des subjektiven Gefühls und Interesses auswählt, sondern im wesentlichen auch der Neuplatonismus. Der genauere Beweis dieser Behauptung wird später gegeben werden, hier genügt es, daran zu erinnern, daß sich die Neuplatoniker zur Naturwissenschaft ganz in derselben Weise verhalten wie die übrigen nacharistotelischen Schulen; daß sich ihre Physik in derselben Richtung, nur noch einseitiger, bewegt wie die stoische Theologie; daß ebenso ihre Ethik der stoischen am nächsten verwandt ist und nur die Spitze jenes ethischen Dualismus darstellt, der sich seit Zenon entwickelt hat; daß derselbe Dualismus für die Anthropologie durch den Stoizismus gleichfalls schon vorbereitet war; daß der Neuplatonismus zur Religion ursprünglich keine andre Stellung einnimmt als die Stoa; daß selbst seine Metaphysik samt der Lehre von der Anschauung der Gottheit den übrigen nacharistotelischen Systemen weit näher steht, als man beim ersten Anblick glauben könnte. In der neuplatonischen Emanationslehre wiederholt sich nämlich ganz unverkennbar die stoische Lehre von der göttlichen Vernunft, die das gesamte Weltall mit ihren Teilkräften durch | dringt, und sie unterscheidet sich von ihr in letzter Beziehung nur durch jene Transzendenz des Göttlichen, aus der auch für den Menschen die Forderung einer ekstatischen Berührung mit der Gottheit hervorgeht; diese Transzendenz selbst aber ist eine Folge von der bisherigen Entwicklung der Wissenschaft, von der skeptischen Leugnung aller objektiven Gewißheit. Der menschliche Geist, hatte die Skepsis gesagt, hat absolut keine Wahrheit in sich. Er hat also, schließt der Neuplatonismus, die Wahrheit absolut außer sich, in seiner Beziehung zu dem Göttlichen, das seinem Denken und der durchs Denken erkennbaren Welt jenseitig ist. Ebendeshalb aber ist die Vorstellung von dieser jenseitigen Welt ganz nach subjektiven Gesichtspunkten entworfen und auf die Bedürfnisse des Subjekts berechnet, und wie die verschiedenen Gebiete des Wirklichen den Teilen des menschlichen Wesens entsprechen, so ist auch das ganze System darauf angelegt, dem Menschen den Weg zur Gemeinschaft mit der Gottheit zu zeigen und zu eröffnen. Es ist also auch hier nicht das Interesse des objektiven Wissens als solchen, sondern das des menschlichen Geisteslebens, von dem das System beherrscht wird, und auch der Neuplatonismus liegt noch in der Richtung, die der nacharistotelischen Philosophie überhaupt eigen ist[1]. Wiewohl ich daher dieser Frage kein übermäßiges Gewicht beilegen möchte, ziehe ich es doch vor, die drei Abschnitte, in welche die Geschichte der Philosophie nach

---

[1]) III 1^4 19 ff.

---

[1] [ZELLERS objektive und gerecht abwägende Darstellung der Lehre Plotins (vgl. III 2^4 520 ff.), die zu ihrer Zeit einen gewaltigen Fortschritt in der Würdigung dieses bis dahin ungebührlich zurückgesetzten Philosophen bezeichnete, ist neuerdings durch ED. v. HARTMANN und besonders durch DREWS in mancher Beziehung ergänzt und vertieft worden. In Drews' Werk über Plotin 1907 erscheint dieser als ein wahrhaft großer und origineller Denker und als der größte Metaphysiker des Altertums. Vgl. meine Anm. zum Grundriß ^{10} 337.]

Aristoteles zerfällt, in eine Periode zusammenzufassen, die ihrem äußeren Umfang nach freilich die vorangehenden weit übertrifft.

Ich unterscheide demnach drei Hauptperioden der griechischen Philosophie[1]). Die Philosophie der ersten Periode ist Physik oder genauer physikalischer Dogmatismus; jenes, weil sie zunächst nur die Naturerscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen erklären will, ohne in den Dingen oder den Gründen der Dinge das Geistige vom Körperlichen bestimmt zu unterscheiden; dieses, weil sie unmittelbar auf die Erkenntnis des Gegenständlichen lossteuert, ohne den Begriff, die Möglichkeit und die Bedingungen des Wissens vorher zu untersuchen. In der Sophistik erreicht diese Stellung des Denkens | zur Außenwelt ihr Ende, die Befähigung des

---

1) [Diese Einteilung und, abgesehen von der Frage, welche Stelle den Sophisten zuzuweisen sei (s. o. S. 217 f.), auch Zellers Abgrenzung der einzelnen Perioden ist jetzt ziemlich allgemein zur Geltung gekommen. Dabei macht es, wie ja auch Z. zugesteht (s. o. S. 224 f.), wenig aus, ob man die lange dritte Periode als ein Ganzes betrachtet oder in zwei Hauptabschnitte zerlegt, so daß sich im ganzen vier Perioden ergeben. So verfährt u. a. Arnim (vgl. o. S. 217, 1), der die Philosophie des Altertums einteilt in A) Die Phil. Ioniens und Westgriechenlands; B) Die attische Phil.; C) Die hellenistische Phil.; D) Die Phil. der römischen Epoche. Über die von Z. abweichende Benennung der einzelnen Abschnitte s. u. S. 236, Anm. Ganz eigenartig ist Dörings (vgl. o. S. 217, 1) Einteilung. Indem er die antike Philosophie sehr einseitig im wesentlichen als Güterlehre ansieht und dabei doch — inkonsequenterweise — die vorsokratische oder genauer die vorsophistische Philosophie, die er strenggenommen hätte ausschließen sollen, nicht missen zu können glaubte, gelangt er zu folgender merkwürdiger Gliederung: I. Allgemeinwissenschaftliche Vorbereitungszeit (ca. 600 bis gegen 300 v. Chr.). II. Übergänge zur eigentlichen Philosophie (im Sinne Dörings natürlich!) (ca. 450 bis nach 300 v. Chr.). III. Herrschaft der wissenschaftlich begründeten Güterlehre (ca. 360 v. Chr. bis nach 200 n. Chr.). IV. Auflösung der Philosophie als Güterlehre (ca. 100 v. Chr. bis 550 n. Chr.). Diese ganze Einteilung richtet sich schon dadurch von selbst, daß der größte griechische Philosoph, Platon, in eine Zeit des Überganges von einer bloßen Vorstufe der Philosophie zur eigentlichen Philosophie verwiesen und der sein Werk unmittelbar fortsetzende große Systematiker der gesamten Philosophie (im üblichen Sinne), Aristoteles, von ihm durch einen dicken Strich getrennt und in die dritte, axiologische Periode eingezwängt wird. Die Verfehltheit der ganzen Anordnung zeigt sich auch darin, daß die einzelnen Perioden zeitlich weit ineinander übergreifen, ja die erste sich in ihrer zweiten Hälfte mit der zweiten fast völlig deckt.]

Menschen zur Erkenntnis der Wirklichkeit wird zweifelhaft, das philosophische Interesse wendet sich von der Natur ab, und es zeigt sich das Bedürfnis, auf dem Boden des menschlichen Bewußtseins ein höheres Prinzip der Wahrheit zu entdecken. Dieser Forderung entspricht Sokrates, indem er die begriffliche Erkenntnis für den alleinigen Weg zum wahren Wissen und zur wahren Tugend erklärt; Platon folgert daraus weiter, daß nur die reinen Begriffe das wahrhaft Wirkliche seien, er begründet dieses Prinzip im Streit mit der gewöhnlichen Vorstellungsweise dialektisch, und führt es zu einem die Dialektik, die Physik und die Ethik umfassenden System aus; Aristoteles endlich zeigt in den Erscheinungen selbst den Begriff als ihr Wesen und ihre Entelechie auf, führt ihn in der umfassendsten Weise durch alle Gebiete des Wirklichen durch und stellt zugleich die Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens für die Folgezeit fest. An die Stelle der einseitigen Naturphilosophie tritt so in der zweiten Periode eine Begriffsphilosophie, die von Sokrates begründet, durch Aristoteles sich vollendet. Indem aber so der Begriff der Erscheinung gegenübertritt, jenem allein ein volles und wesenhaftes, dieser nur ein unvollkommenes Sein beigelegt wird, so entsteht ein Dualismus, der bei Platon zwar schroffer und unvermittelter erscheint, den aber auch Aristoteles weder im Prinzip noch im Resultat zu überwinden imstande ist; denn auch er beginnt mit dem Gegensatz der Form und des Stoffs und endigt mit dem Gegensatz Gottes und der Welt, des Geistigen und des Sinnlichen. Nur der Geist in seinem Fürsichsein, der auf nichts Äußeres gerichtete, in sich selbst befriedigte Geist ist das Mangellose und Unendliche; das, was außer ihm ist, kann diese seine innere Vollkommenheit nicht erhöhen, ist für ihn wertlos und gleichgültig. Auch für den menschlichen Geist wird daher die Aufgabe die sein, in sich selbst und in seiner Unabhängigkeit von allem Äußern seine unbedingte Befriedigung zu suchen. Indem sich das Denken dieser Richtung hingibt, zieht es sich aus dem Objekt auf sich selbst zurück, und die zweite Periode der griechischen Philosophie geht in die dritte über.

Kürzer läßt sich dies auch so darstellen. Der Geist, | können wir sagen, ist sich auf der ersten Stufe des griechischen Denkens unmittelbar in dem natürlichen Objekt gegenwärtig, auf der zweiten unterscheidet er sich von ihm, um im Gedanken des übersinnlichen Objekts eine höhere Wahrheit zu gewinnen, und auf der dritten behauptet er sich im Gegensatz gegen das Objekt, in seiner Subjektivität, als das Höchste und unbedingt Berechtigte. Weil aber damit der Standpunkt der griechischen Welt verlassen ist, ohne daß doch auf griechischem Boden eine tiefere Vermittlung jenes Gegensatzes möglich wäre, so verliert das Denken durch diese Losreißung vom Gegebenen seinen Inhalt, es gerät in den Widerspruch, die Subjektivität als das Letzte und Höchste festzuhalten und ihr doch zugleich das Absolute in unerreichbarer Transzendenz gegenüberzustellen; an diesem Widerspruch erliegt die griechische Philosophie.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

Einleitung.

Über den Charakter und Entwicklungsgang der Philosophie in der ersten Periode.

Man pflegte früher in der vorsokratischen Zeit vier Schulen zu unterscheiden: die ionische, die pythagoreische, die eleatische und die sophistische. Den Charakter und das innere Verhältnis dieser Schulen bestimmte man teils nach dem Umfang, teils nach dem Geist ihrer Untersuchungen. Was den Umfang betrifft, so wurde als die unterscheidende Eigentümlichkeit der vorsokratischen Periode die Vereinzelung der drei Zweige bezeichnet, die später in der griechischen Philosophie verknüpft sind: von den Ioniern, sagte man, sei die Physik einseitig ausgebildet worden, von den Pythagoreern die Ethik, von den Eleaten die Dialektik; in der Sophistik sah man die Entartung und den Untergang dieser einseitigen Richtungen, die mittelbare Vorbereitung einer umfassenderen Wissenschaft[1]. Dieser Unterschied der Richtungen wurde dann weiter mit dem Stammes | unterschiede des Ionischen und des Dorischen in Verbindung gebracht[1]); andre[2]) legten den letztern ihrer ganzen Betrachtung der älteren Philosophie zugrunde, indem sie aus den Eigentümlichkeiten des ionischen und des dorischen Charakters den philosophischen Gegensatz einer realistischen und einer idealistischen Weltanschauung ableiteten. Wie dann hieran die weitere Einteilung unsrer Periode geknüpft wurde, ist bereits S. 212 f. gezeigt worden.

---

[1] Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 18 f. 51 f. H. Ritter Gesch. d. Phil. I 189 ff. Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. I 42 ff. Fichtes Zeitschrift f. Philos. XIII (1844) 131 ff. Später, in seiner Geschichte der Entwicklungen d. griech. Phil. I 40 ff., hat Brandis dieses Schema verlassen; er bespricht hier 1. die ältere ionische Physik mit Einschluß der heraklitischen Lehre; 2. die Eleaten; 3. die Versuche, den Gegensatz zwischen Sein und Werden zu vermitteln (Empedokles, Anaxagoras, Atomistik); 4. die pythagoreische Lehre; 5. die Sophistik.

Indessen ist weder die eine noch die andre von diesen Unterscheidungen so richtig oder so eingreifend, wie hier vorausgesetzt wird. Ob die pythagoreische Lehre einen ethischen, die eleatische einen dialektischen Charakter trägt, ob wenigstens derartige Bestimmungen als maßgebend für diese Systeme zu betrachten sind, wird später noch untersucht werden, und wir werden uns überzeugen, daß auch sie so gut wie die übrige vorsokratische Philosophie aus dem naturwissenschaftlichen Interesse entsprungen sind, das Wesen der Dinge und zunächst der Naturerscheinungen zu erforschen. Sagt doch auch Aristoteles ganz allgemein, erst mit Sokrates hätten die dialektischen und ethischen Untersuchungen begonnen und die physikalischen aufgehört[3]). Hermann hat daher ganz Recht mit der Bemerkung: von dem Standpunkte der alten Denker selbst aus lasse | sich nicht behaupten, daß die Dialektik, die Physik und die Ethik gleichzeitig und gleichgültig nebeneinander ins Dasein getreten wären; der Gegenstand aller philosophischen Versuche sei von Anfang an die

---

[1]) Schleiermacher a. a. O. S. 18 f. Ähnlich Ritter a. a. O.

[2]) Ast, Rixner, Braniss, s. o. S. 213. Petersen philol.-histor. Stud. 1 ff. Hermann Plat. I 141 f. 160; vgl. Böckh Philolaos 39 ff. [Ausgestorben ist diese lange Zeit sehr verbreitete Auffassung (vgl. u. S. 233 ff.) auch heute noch nicht völlig. So sucht Pater Plato and Platonism (deutsch v. Hecht 1904) in dem ganzen griechischen Geistesleben einen Kampf zwischen einer „zentrifugalen“, „ionischen“, „asiatischen“ und einer „zentripetalen“, „dorischen“, „europäischen“ Tendenz nachzuweisen. Vgl. u. S. 235 f., 3].

[3]) Part. anim. I 1. 642 a 24: bei den Früheren finden sich nur vereinzelte Ahnungen der formalen Ursache: *αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τό τε ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ᾿ ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ᾿ ἐκφερόμενος ὑπ᾿ αὐτοῦ τοῦ πράγμτος, ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες.*

Natur, und wenn auch die Forschung beiläufig auf andre Gebiete gerate, bleibe doch der Maßstab, den sie anlege, ursprünglich dem naturwissenschaftlichen entnommen, ihnen fremdartig; wir tragen daher insofern nur unsern Standpunkt in die Geschichte der frühesten philosophischen Systeme herein, wenn wir dem einen von ihnen einen dialektischen, dem andern einen ethischen, dem dritten einen physiologischen Charakter beilegen, das eine als materialistisch, das andre als formalistisch bezeichnen, während alle im Grunde das gleiche Ziel, nur auf verschiedenen Wegen, verfolgen[1]. Die gesamte vorsokratische Philosophie ist ihrem Inhalt und Zweck nach Naturphilosophie, und mögen auch da und dort ethische oder dialektische Bestimmungen zum Vorschein kommen, so geschieht dies doch nirgends in solchem Umfang, und kein System unterscheidet sich in dieser Beziehung so durchgreifend von allen andern, daß wir es deshalb dialektisch oder ethisch nennen könnten.

Schon dieses Ergebnis muß uns nun auch gegen die Unterscheidung einer realistischen und einer idealistischen Philosophie mißtrauisch machen. Ein wirklicher Idealismus ist nur da, wo das Geistige mit Bewußtsein vom Sinnlichen unterschieden und für das Ursprünglichere gegen dieses erklärt wird. In diesem Sinn sind z. B. Platon, Leibniz, Fichte Idealisten. Wo aber dies geschieht, da wird sich immer auch das Bedürfnis herausstellen, das Geistige als solches zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, es wird sich die Dialektik, die Psychologie, die Ethik von der Naturphilosophie ablösen. Wenn daher keine dieser Wissenschaften vor Sokrates zu einiger Ausbildung gelangt ist, so beweist dies, daß die bestimmtere Unterscheidung des Geistigen vom Sinnlichen und die Ableitung des letztern aus dem erstern, daß mithin der philosophische Idealismus überhaupt dieser Zeit noch fremd war. Wirklich sind auch weder die Pythagoreer noch die | Eleaten Idealisten, sie sind es in keinem Fall mehr als andre, die man der realistischen Seite zuweist. Im Vergleich mit der älteren ionischen Schule zeigt sich allerdings bei ihnen ein Hinausgehen über die sinnliche Erscheinung: während

---

1) Gesch. u. Syst. d. Elat. I 140 f.

jene das Wesen aller Dinge in einem körperlichen Urstoff gesucht hatte, suchen es die Pythrgoreer in der Zahl, die Eleaten in dem Seienden ohne weitere Bestimmung. Allein fürs erste gehen die beiden Systeme in dieser Beziehung nicht gleich weit; wenn vielmehr die Pythagoreer der Zahl als der allgemeinen Form des Sinnlichen dieselbe Stellung und Bedeutung geben wie die Eleaten seit Parmenides dem Seienden als solchem, gehen sie in der Abstraktion von den Eigenschaften der sinnlichen Erscheinung lange nicht so weit wie jene. Es wäre also jedenfalls nicht nur von zwei, sondern von drei philosophischen Richtungen zu sprechen, einer realistischen, einer idealistischen und einer mittleren. Wir haben aber überhaupt nicht das Recht, die italischen Philosophen als Idealisten zu bezeichnen. Denn wiewohl ihr Urwesen nach unsern Begriffen unkörperlicher Art ist, so fehlt ihnen doch die bestimmte Unterscheidung des Geistigen vom Körperlichen. Weder die pythagoreische Zahl noch das eleatische Eins ist eine von der sinnlichen verschiedene geistige Wesenheit wie die platonischen Ideen, sondern unmittelbar von den sinnlichen Dingen selbst behaupten sie, daß sie ihrem wahren Wesen nach Zahlen, oder daß sie nur eine unveränderliche Substanz seien [1]). Die Zahl und das Seiende sind hier die Substanz der Körper selbst, der Stoff, aus dem sie bestehen, und sie werden aus diesem Grunde doch auch wieder sinnlich gefaßt: die Zahlen- und die Größenbestimmungen laufen bei den Pythagoreern durcheinander, die Zahlen werden zu etwas räumlich Ausgedehntem, und unter den Eleaten beschreibt selbst Parmenides das Seiende als raumerfüllende Substanz. So wird auch in der weiteren Betrachtung der Dinge Geistiges und Körperliches nicht auseinandergehalten. Die Pythagoreer erklären die Körper für Zahlen, aber auch | die Tugend, die Freundschaft, die Seele gelten ihnen für Zahlen oder Zahlenverhältnisse, ja die Seele wird wohl auch geradezu für ein körperliches Ding gehalten [2]). Ebenso sagt Parmenides [3]), die

---

[1]) Dies mag immerhin der Sache nach (wie Steinhart einwendet, Hall. Allg. Lit.-Zeit. 1845 S. 891) widerspruchsvoll sein, daraus folgt nicht, daß es nicht die Meinung der alten Philosophen sein konnte.

[2]) Aristot. De an. I 2. 404 a 17. Weiteres S. 444 f. ^{5}.

[3]) Fr. 16 s. S. 579 f ^{5}. Daß Parm. dieses nur im zweiten Teil seines

Vernunft des Menschen richte sich nach der Mischung seiner körperlichen Teile, denn der Körper und das Denkende sei ein und dasselbe; und auch der berühmte Satz von der Einheit des Seins und des Denkens[1]) hat bei ihm nicht den gleichen Sinn wie in neueren Systemen, er ist nicht, wie Ribbing will[2]), „der Grundsatz des Idealismus“, denn er wird nicht daraus abgeleitet, daß alles Sein aus dem Denken stamme, sondern umgekehrt daraus, daß auch das Denken unter den Begriff des Seins falle; idealistisch wäre er aber nur in dem ersteren Falle, in dem andern bleibt er realistisch. So ist es ja auch da, wo Parmenides die Physik an seine Seinslehre anknüpft, nicht der Gegensatz des Geistigen und Körperlichen, sondern der des Lichten und Dunkeln, welcher dem des Seienden und Nichtseienden gleichgesetzt wird. Wenn daher Aristoteles von den Pythagoreern sagt, sie teilten mit den übrigen Naturphilosophen die Voraussetzung, daß die Sinnenwelt alles Wirkliche umfasse[3]), wenn er ihren Unterschied von Platon darin findet, daß sie die Zahlen für die Dinge selbst halten, während jener die Ideen von den Dingen unterscheide[4]), wenn er die pythagoreische Zahl, trotz ihrer Unkörperlichkeit, als ein stoffliches Prinzip bezeichnet[5]), wenn | er ebenso den Parmenides mit einem Protagoras, Demokrit und Empedokles unter der gemeinsamen Aussage zusammenenfaßt, sie hätten nur das Sinnliche für ein Wirkliches gehalten[6]), und wenn er eben hieraus die eleatische Ansicht

---

Gedichtes sagt (Steinhart a. a. O. 892), beweist nichts gegen mich; wenn ihm der Unterschied des Geistigen und Körperlichen überhaupt deutlich bewußt wäre, würde er sich auch in seiner hypothetischen Erklärung der Erscheinungen nicht so äußern.

[1]) Fr. 8, 34 ff. s. S. 561, 3^{5}.

[2]) Genet. Darst. d. platon. Ideenlehre I 378 vgl. 28 f.

[3]) Metaph. A 8. 989 b 29 ff.: Die Pythagoreer haben zwar unsinnliche Prinzipien, nichtsdestoweniger beschränken sie sich ganz und gar auf Naturerklärung, *ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ᾽ ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.*

[4]) Metaph. A 6. 987 b 25 ff.

[5]) Metaph. A 5. 986 a 15: *φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι, καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.* Ebd. b 6: *ἐοίκασι δ᾽ ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.*

[6]) Metaph. IV 5. 1010 a 1 (nachdem von den Genannten gesprochen

über die Sinnenwelt ableitet[1]), so müssen wir ihm hierin durchaus recht geben. Auch die italischen Philosophen fragen zunächst nur nach dem Wesen und den Gründen der sinnlichen Erscheinungen; und suchen sie diese nun allerdings in dem, was den Dingen sinnlich nicht Wahrnehmbares zugrunde liegt, so gehen sie damit doch nur über die ältere ionische Physik, aber nicht über die jüngern naturphilosophischen Systeme hinaus. Daß die wahre Beschaffenheit der Dinge nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Verstand zu erfassen sei, lehren auch Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und die Atomistik. Der Grund des Sinnlichen liegt auch nach ihnen im Unsinnlichen. Selbst Demokrit, dieser ausgeprägte Materialist, hat für die Materie keine andre Bestimmung als den eleatischen Begriff des Seienden; Heraklit betrachtet als das Bleibende in den Erscheinungen nur das Gesetz und Verhältnis des Ganzen; Anaxagoras vollends ist der erste, der den Geist klar und bestimmt vom Stoff unterscheidet und deshalb von Aristoteles in einer bekannten Stelle weit über alle Früheren erhoben wird[2]). Sollte daher der Gegensatz des Materialismus und Idealismus den Einteilungsgrund für die ältere Philosophie abgeben, so müßte diese Einteilung nicht bloß mit Braniss auf die Zeit vor Anaxagoras, sondern | schon auf die vor Heraklit beschränkt werden; auch hier läßt er sich jedoch streng genommen nicht anwenden und reicht auch nicht aus, um die mittlere Stellung der Pythagoreer zwischen den Ioniern und den Eleaten zu erklären.

Weiter soll diese doppelte Richtung des wissenschaftlichen Denkens dem Gegensatz des Ionischen und des Dorischen entsprechen, und es sollen sich demnach alle Philosophen bis

---

war): *αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις, ὅτι περὶ μὲν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ᾿ ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον.*

[1] De caelo III 1. 298 b 21 ff.: *ἐκεῖνοι δὲ* [*οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην*] *διὰ τὸ μηδὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δέ τινας* [sc. *ἀκινήτους*] *νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.*

[2] Metaph. A 3. 984 b 15: *νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ᾿ εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.*

auf Sokrates oder doch bis auf Anaxagoras an eine ionische und eine dorische Entwicklungsreihe verteilen. Dies ist nun allerdings ungleich richtiger, als wenn man mit einigen von den Alten[1]) die ganze griechische Philosophie in eine ionische und eine italische zerfällen wollte. Aber doch läßt sich diese Unterscheidung auch an den älteren Schulen, sofern es sich um die Darstellung ihres inneren Verhältnisses handelt, schwerlich durchführen. Zu den Dorern zählt Braniss Pherekydes, die Pythagoreer, die Eleaten und Empedokles. Ast fügt auch noch Leukippos und Demokrit bei. Wie jedoch Pherekydes unter die Dorer kommt, ist nicht abzusehen, und das gleiche gilt von Demokrit und wahrscheinlich auch von Leukippos. Aber auch der Stifter des Pythagoreismus war seiner Geburt nach ein ionischer Kleinasiate, und läßt sich in seiner Lebensrichtung der Einfluß des dorischen Geistes nicht verkennen[2]), so knüpft doch seine Philosophie an die ältesten Ionier an. Empedokles stammt zwar aus einer dorischen Kolonie, aber die Sprache seiner Gedichte ist die des ionischen Epos. Die eleatische Schule ist von einem Ionier aus Kleinasien gestiftet, sie hat auch ihre weitere Ausbildung in einer ionischen Pflanzstadt erhalten, und in einem ihrer letzten namhaften Sprößlinge, in Melissos, kehrt, sie | auch außerlich nach Kleinasien zurück. Es bleiben mithin als reine Dorer nur einzelne jüngere Pythagoreer, wie Philolaos nnd Archytas, und wenn man will, Empedokles. Nun sagt man freilich, es sei nicht notwendig, daß die Philosophen jeder Reihe ihr auch durch die Geburt angehören[1]; und von allen Einzelnen ist dies auch nicht zu verlangen; aber wenigstens im ganzen und großen müßte es der Fall sein, und wenn auch nicht gerade ionische oder dorische Geburt, so müßte doch der einen Seite ionische, der andern dorische Bildung nachzuweisen sein. Statt dessen gehören weitaus die meisten der angeblich dorischen Philosophen nicht bloß durch ihre Abstammung auf die ionische Seite, sondern ebendaher haben sie auch ihre Bildung durch die Stammessitte, die bürgerlichen Einrichtungen und, was besonders ins Gewicht fällt, durch die Sprache erhalten. Unter diesen Umständen bleibt den Stammesunterschieden[2] nur eine sehr untergeordnete Bedeutung, und mögen sie auch auf die Richtung des Denkens mit eingewirkt haben, so lassen sie sich doch in dieser Hinsicht durchaus nicht als maßgebend betrachten[3]. |

---

[1]) Diogenes I 13 f. vielleicht nach Kleitomachos, da er die von ihm genannten Schulen nur bis auf diesen herabführt. Ähnlich Augustin Civ. D. VIII 2, das Scholion zu Aristot. phys. 184b 16 aus cod. Vat. 1730 (Schol. in Arist. ed. Brandis 323a 36 ff.) und der angebliche Galen (hist. phil. c. 3, Doxogr. 598 f.); der letztere unterscheidet dann weiter unter den italischen Philosophen Pythagoreer und Eleaten und trifft insofern mit der Annahme von drei Schulen, der italischen, ionischen und eleatischen (Clemens Strom. I 14 (II 39, 14 ff. St.), zusammen. Die Übersicht über die früheren Philosophen, die Aristoteles im ersten Buch der Metaphysik gibt, folgt in der Anordnung dogmatischen Gesichtspunkten und gehört nicht hierher.

[2]) [Auch dieses Zugeständnis geht noch zu weit. Die seit Boeckh (vgl. S. 229, 2) und seinem Schüler K. O. Müller herrschend gewordene Ansicht vom Gegensatz des ionischen und dorischen Charakters, die auch auf die Geschichte der Philosophie übertragen wurde und dazu führte, daß man Pythagoras in Unteritalien durch dorisches Wesen stark beeinflußt sein ließ (s. Müller Dorier II c. 8 u. Gesch. d. griech. Lit. I^3 428 f.), läßt sich heute nicht mehr aufrecht halten, nachdem man erkannt hat (s. Ed. Meyer Gr. Gesch. II 583 f. u. § 502 Anm., Wilamowitz Herakles I^1 261 u. Gr. Lit.^{3} 60 f.; vgl. weiter unten S. 484[5]), daß es einen allgemein dorischen Stammescharakter nicht gibt, und wenn es ihn gäbe, doch Pythagoras und seine ältesten Schüler nicht als Vertreter dorischen Geistes gelten dürften; denn der pythagoreische Bund beschränkte sich ursprünglich auf achäische Kolonien, die überdies eine ionische Beimischung hatten.]

---

[1] Braniss a. a. O. 103.

[2] Wie auch Ritter I 191 f. bemerkt.

[3] In der weiteren Verfolgung des Gegensatzes von ionischer und dorischer Philosophie stellt Braniss a. a. O. Thales mit Pherekydes, Anaximander mit Pythagoras, Anaximenes mit Xenophanes, Heraklit mit Parmenides, Diogenes mit Empedokles zusammen. Mit Braniss geht auch Steinhart (Allgem. Enzykl 2. Sekt. XXII 457 f. Art. „Ionische Schule“) vom Gegensatz des Ionischen und Dorischen aus, der aber doch durch die Anerkennung ionischer Einflüsse bei den Pythagoreern und noch mehr den Eleaten wesentlich gemildert wird; und die ionische Philosophie verteilt er auf drei Abschnitte: 1) Thales, Anaximander, Anaximenes; 2) Heraklit, Diogenes, Anaxagoras; 3) Leukipp u. Demokrit. Die geschichtliche Undurchführbarkeit dieser schematischen Konstruktionen ergibt sich aus der ganzen folgenden Darstellung zur Genüge. [Während nach den obigen Ausführungen von spezifisch dorischen Einwirkungen auf die vorsokratische Philosophie nicht oder doch nur in sehr beschränktem Maße die Rede sein kann, ist die kleinasiatisch-ionische Kultur dagegen, wie sich neuerdings immer deutlicher herausgestellt hat, von hervorragender Bedeutung für ihre Entwicklung. Auf ihrem Boden stehen nicht nur die ältesten Denker, die

Durch die vorstehenden Erörterungen wird nun eine positive Bestimmung über den Charakter und den Gang der philosophischen Entwicklung während unsrer ersten Periode angebahnt sein. Ich habe die Philosophie dieses Zeitraums, vorläufig noch abgesehen von der Sophistik, als Naturphilosophie bezeichnet. Sie ist dies zunächst schon wegen des Gegenstandes, mit dem sie sich beschäftigt. Sie beschränkt sich allerdings nicht ausschließlich auf die Natur im engeren Sinn, auf das Körperliche und die im Körperlichen bewußtlos wirkenden Kräfte; denn eine solche Beschränkung würde in ihrer Absichtlichkeit selbst schon eine Unterscheidung des Geistigen und Körperlichen voraussetzen, die hier noch fehlt. Aber teils ist sie doch ganz überwiegend den äußern Erscheinungen zugewendet, teils wird auch das Geistige, sofern sie es berührt, im wesentlichen aus dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet, wie das Körperliche, und ebendeshalb kommt es hier noch zu keiner selbständigen Ausbildung der Ethik und der Dialektik. Alles Wirkliche wird noch unter den Begriff der Natur gestellt, es wird als eine gleichartige Masse behandelt, und da sich nun das sinnlich Wahrnehmbare der Beobachtung immer zuerst aufdrängt, so ist es ganz natürlich, daß alles aus den Gründen abgeleitet wird, die zur Erklärung des sinnlichen Daseins die geeignetsten zu sein scheinen. Die Naturanschauung ist die Grundlage, von der die älteste Philosophie ausgeht, und auch wenn unsinnliche Prinzipien aufgestellt werden, läßt sich doch bemerken, daß das Nachdenken über das sinnlich Gegebene, nicht die Beobachtung des geistigen

---

milesischen Physiologen, mit ihrer Stofflehre, sondern auch die Bewegungslehre Heraklits ist aus ihr erwachsen, und ebenso hat sie den Systemen des Empedokles (trotz seiner dorischen Herkunft), des Anaxagoras und der Atomiker, in denen sich die vorsokratische Naturforschung vollendet, ihren Stempel aufgedrückt; auch die ältere Sophistik ist durchaus ein Kind der ionischen Aufklärung. Und wenn die Seinslehre der Eleaten und die Zahlenlehre der Pythagoreer auch in einem unverkennbaren Gegensatze zum ostionischen Denken stehen, so können doch auch sie ihren Ursprung aus diesem nicht verleugnen. Nicht übel hat daher v. Arnim (s. o. S. 225, 1) diese ganze erste Periode als „die Philosophie Ioniens und Westgriechenlands“ und dementsprechend die zweite als die „attische“ bezeichnet. Der „Gegensatz des Dorischen und Ionischen“ aber wird, für die Philosophie wenigstens, hoffentlich bald von der Bildfläche völlig verschwunden sein.]

Lebens darauf geführt hat; die pythagoreische Zahlenlehre z. B. knüpft sich zunächst an die Wahrnehmung der Regelmäßigkeit in den Verhältnissen der Töne, den Abständen und Bewegungen der Himmelskörper usw., die Lehre des Anaxagoras vom weltbildenden Verstand bezieht sich zunächst auf die zweckmäßige Einrichtung der Welt und namentlich auf die Ordnung des Weltgebäudes, und selbst die eleatischen | Sätze von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden sind nicht dadurch entstanden, daß der sinnlichen Erscheinung das Geistige als eine höhere Wirklichkeit gegenübergestellt, sondern nur dadurch, daß aus dem Sinnlichen selbst alles das, was einen Widerspruch zu enthalten schien, entfernt, der Begriff des Körperlichen oder des Vollen ganz abstrakt gefaßt wurde. Es ist also auch hier im allgemeinen die Natur, mit der sich die Philosophie beschäftigt.

Zu diesem seinem Gegenstand steht nun ferner das Denken noch in einer unmittelbaren Beziehung: es betrachtet die materielle Erforschung der Natur als seine nächste und einzige Aufgabe, es macht die Kenntnis des Objekts noch nicht abhängig von der Selbsterkenntnis des denkenden Subjekts, von einem bestimmten Bewußtsein über die Natur und die Bedingungen des Wissens, von der Unterscheidung des wissenschaftlichen Erkennens und des unwissenschaftlichen Vorstellens. Diese Unterscheidung kommt allerdings seit Heraklit und Parmenides häufig genug zur Sprache; allein sie erscheint hier nicht als die Grundlage, sondern nur als eine Folge der Untersuchung über die Natur der Dinge: Parmenides leugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, weil sie uns ein geteiltes und veränderliches, Heraklit, weil sie ein beharrliches Sein zeigt, Empedokles, weil sie uns die Verbindung und Trennung der Stoffe als ein Werden und Vergehen erscheinen läßt, Demokrit und Anaxagoras, weil sie die Urbestandteile der Dinge nicht zu erkennen vermag. Bestimmte Grundsätze über die Natur des Erkennens, die ihnen in ähnlicher Weise als Norm für die objektive Forschung dienten, wie etwa Platon die sokratische Forderung des begrifflichen Wissens, finden sich hier noch nicht. Wiewohl daher durch diese Unterscheidung des sinnlichen und des vernunftmäßigen Erkennens der Anstoß zu der späteren Ausbildung der Erkenntnistheorie gegeben wurde, so hat sie selbst doch noch nicht diese Bedeutung; die vorsokratische Naturphilosophie ist ihrer Form nach Dogmatismus, das Denken richtet sich hier im guten Glauben an seine Wahrheit unmittelbar auf das Objekt, und erst aus der objektiven Weltansicht selbst gehen | die Sätze über die Natur des Wissens hervor, die der späteren Begriffsphilosophie vorarbeiten.

Sieht man endlich auf die philosophischen Ergebnisse, so ist schon oben gezeigt worden, wie wenig die vorsokratischen Systeme zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen bestimmt zu unterscheiden wissen. Die alten ionischen Physiker leiten alles aus dem Stoff ab, den sie sich durch eigene Kraft bewegt une belebt denken. Die Pythagoreer setzen statt des Stoffes die Zahl, die Eleaten das Seiende als unveränderliche Einheit; aber wir haben bereits bemerkt, daß weder diese noch jene die unkörperlichen Gründe ihrem Wesen nach von der körperlichen Erscheinung unterscheiden, daß daher die unkörperlichen Prinzipien selbst wieder stofflich gefaßt werden, und daß ebenso im Menschen Seele und Leib, Ethisches und Physisches unter die gleichen Gesichtspunkte gestellt werden. Noch auffallender ist diese Vermischung bei Heraklit, wenn er den Urstoff mit der bewegenden Kraft und dem Weltgesetz in der Anschauung des ewiglebenden Feuers unmittelbar zusammenfaßt. Die Atomistik ist von Hause aus auf eine streng materialistische Naturerklärung angelegt, sie kennt daher weder im Menschen noch außer ihm etwas Unkörperliches; aber auch Empedokles kann die bewegenden Kräfte unmöglich rein geistig gefaßt haben; denn er behandelt sie ganz wie die körperlichen Elemente, mit denen sie in den Dingen vermischt sind; ebenso fließt ihm auch im Menschen das Geistige mit dem Leiblichen zusammen, das Blut ist die Denkkraft. Erst Anaxagoras erklärt mit Bestimmtheit, der Geist sei mit nichts Stofflichem vermischt; aber teils ist hiermit auch die Grenze der älteren Naturphilosophie erreicht, teils wirkt der weltbildende Geist hier doch nur als Naturkraft, wie er denn auch selbst noch in halb sinnlicher Form wie ein feiner Stoff geschildert wird. Auch dieses Beispiel kann daher unser obiges Urteil über die vorsokratische Philosophie, sofern es sich hierbei um ihre Gesamtrichtung handelt, nicht umstoßen.

Alle diese Züge lassen uns die unterscheidende Eigentümlichkeit der ersten Periode in einem Übergewicht der Naturanschauung über die Selbstbetrachtung, in einer Hingebung des Denkens an die Außenwelt erkennen, die ihm nicht erlaubt, einen andern Gegenstand als die Natur mit selbständigem Interesse zu verfolgen, das Geistige vom Körperlichen scharf und grundsätzlich zu unterscheiden, die Form und die Gesetze des wissenschaftlichen Verfahrens für sich zu untersuchen. Von den äußeren Eindrücken überwältigt, fühlt sich der Mensch erst als Teil der Natur, er kennt daher auch für sein Denken keine höhere Aufgabe als die Erforschung der Natur, er wendet sich dieser Aufgabe unbefangen und unmittelbar zu, ohne sich vorher bei der Untersuchung über die subjektiven Bedingungen des Wissens aufzuhalten, und wenn er auch durch seine Naturforschung selbst über die sinnliche Erscheinung als solche hinausgeführt wird, so geht er darum doch nicht über die Natur als Ganzes hinaus und nicht zu einem idealen Sein fort, das seinen Bestand und seine Bedeutung in sich selbst hätte; hinter den sinnlichen Erscheinungen werden wohl Kräfte und Substanzen gesucht, diee nicht mit den Sinnen wahrzunehmen sind, aber die Wirkung jener Kräfte sind eben nur die Naturdinge, die unsinnlichen Wesenheiten sind die Substanz des Sinnlichen selbst und sonst nichts, eine geistige Welt neben der Körperwelt ist noch nicht gefunden.

Inwiefern diese Bestimmung auch auf die Sophistik passe, ist schon früher (S. 217 f.) untersucht worden. Das Interesse der Naturforschung und der Glaube an die Wahrheit unsrer Vorstellungen hört hier allerdings auf, aber ein neuer Weg zum Wissen und eine höhere Wirklichkeit fehlt fortwährend, und weit entfernt, der Natur das Reich des Geistes entgegenzustellen, behandeln die Sophisten auch den Menschen nur als sinnliches Wesen. Wiewohl sich daher in der Sophistik die vorsokratische Naturphilosophie auflöst, so kennt sie doch so wenig wie diese etwas Höheres als die Natur, sie hat mit ihr das gleiche Material, und jene Auflösung selbst vollbringt sich nicht dadurch, daß der bisherigen eine andre Gestalt der Wissenschaft entgegengestellt wird, sondern nur dadurch, daß die vorhandenen Elemente, insbesondre die eleatische und die heraklitische Lehre, benutzt werden, um das wissenschaft- | liche Bewußtsein ins Schwanken zu bringen und den Glauben an die Möglichkeit des Wissens zu zerstören.

Durch dieses Ergebnis sind wir nun genötigt, die drei ältesten philosophischen Schulen, die ionische, die pythagoreische und die eleatische, näher zusammenzurücken, als dies früher gewöhnlich war. Diese drei Schulen stehen sich nicht bloß der Zeit nach am nächsten, sondern sie hängen, wie wir finden werden, aller Wahrscheinlichkeit nach auch von Hause aus zusammen, indem sowohl Pythagoras als Xenophanes unter Anaximanders Einfluß standen. Und auch in ihrer wissenschaftlichen Eigentümlichkeit sind sie sich näher verwandt, als man beim ersten Anblick glauben sollte. Während sie nämlich mit der ganzen älteren Philosophie in der Richtung auf Naturerklärung übereinkommen, so bestimmt sich diese Richtung hier näher dahin, daß zunächst nur nach dem substantiellen Grund der Dinge oder nach dem gefragt wird, was die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach sind, und woraus sie bestehen, daß dagegen die Aufgabe noch nicht ausdrücklich ins Auge gefaßt wird, das Werden und Vergehen, die Bewegung und die Vielheit der Erscheinungen zu erklären. Thales läßt alles aus dem Wasser, Anaximander aus dem unendlichen Stoff, Anaximenes aus der Luft entstanden sein und bestehen, die Pythagoreer sagen: alles ist Zahl, die Eleaten: alles ist das eine, unveränderliche Wesen. Nun haben allerdings nur die letzteren, und auch sie erst seit Parmenides, die Bewegung und das Werden geleugnet, wogegen die Ionier und die Pythagoreer die Entstehung der Welt eingehend beschreiben. Aber weder die einen noch die andern haben die Frage nach der Möglichkeit des Werdens und des geteilten Seins in dieser Allgemeinheit aufgeworfen, und bei der Aufstellung ihrer Prinzipien durch besondre Bestimmungen berücksichtigt. Die Ionier erzählen uns, daß sich der Urstoff verändert, daß sich aus der einen, ursprünglichen Materie Entgegengesetztes ausgeschieden und in verschiedenen Verhältnissen zu einer Welt vereinigt habe, die Pythagoreer erzählen, daß aus den Zahlen die Größen, aus den Größen die Körper hervorgingen; aber worin dieser Hervorgang begründet war, wie es kam, daß der Stoff sich verwandelte und bewegte, daß die Zahlen anderes | erzeugten, dies wissenschaftlich zu erklären, machen sie keinen Versuch. Was sie anstreben, ist weit weniger die Erklärung der Erscheinungen aus den gemeinsamen Urgründen als ihre Zurückführung auf die Urgründe, ihr wissenschaftliches Interesse ist mehr dem identischen Wesen der Dinge, der Substanz, aus der alles besteht, als dem Mannigfaltigen der Erscheinung und den Gründen dieser Mannigfaltigkeit zugewendet. Wenn daher die Eleaten das Werden und die Vielheit ganz leugneten, so nahmen sie damit nur eine unbewiesene Voraussetzung ihrer Vorgänger in Anspruch, und wenn sie alles Wirkliche als eine Einheit auffaßten, welche die Vielheit schlechthin ausschließt, so vollendete sich damit nur die Richtung, der auch schon die zwei älteren Schulen gefolgt waren. Erst Heraklit ist es, der in der Bewegung, Veränderung und Besonderung die Grundeigenschaft des Urwesens sieht, und erst durch die Polemik des Parmenides wurde die Philosophie zu eingehenderen Untersuchungen über die Möglichkeit des Werdens veranlaßt[1]). Mit Heraklit nimmt daher die philosophische Entwicklung eine neue Wendung, die drei älteren Systeme dagegen liegen in derselben Reihe, sofern sie alle mit der Anschauung der Substanz, aus der die Dinge bestehen, sich begnügen, ohne den Grund der Vielheit und der Veränderung ausdrücklich zu untersuchen; und wenn diese Substanz von den Ioniern in einem körperlichen Stoff, von den Pythagoreern in der Zahl, von den Eleaten in dem Seienden als solchem gesucht, wenn sie von den ersten sinnlich, von den zweiten mathematisch, von den dritten metaphysisch gefaßt wird, so sehen wir hierin nur die stufenweise Entwicklung derselben Richtung im Fortgang vom Konkreteren zum Abstrakteren; denn die Zahl und die mathematische Form | sind ein Mittleres zwischen dem Sinnlichen und dem reinen Gedanken und werden als das eigentliche Bindeglied beider auch noch später, namentlich von Platon, betrachtet.

---

[1]) Man könnte insofern geneigt sein, den zweiten Abschnitt unsrer Periode mit Heraklit und Parmenides zu beginnen, wie dies jetzt Windelband, Gesch. d. antiken Phil.^{3} 33 ff. (bearbeitet von A. Bonhöffer) tut, indem er Xenophanes als das Zwischenglied zwischen ihnen und den älteren Ioniern behandelt. Da aber dieser zu Parmenides doch in einem wesentlich andern Verhältnis steht als zu Heraklit, kann ich nicht glauben, daß diese Gruppierung dem geschichtlichen Verhältnis der genannten drei Philosophen entspricht. [Daß Parmenides in der Tat bereits Heraklits Lehre von der Bewegung und dem Einklang der Gegensätze bekämpft hat, ist zuerst von Steinhart bemerkt und von Bernays und neuerdings besonders von Diels näher begründet worden. Diese Auffassung hat jetzt fast allgemein Anerkennung gefunden. Schon Brandis hat sich Gesch. d. Entw. d. gr. Ph. I 89 Anm. 30 (vgl. ebd. S. 93 f.) dieser Ansicht angeschlossen. Näheres über diesen Punkt u. S. 737 ff.^{5}.]

Der Wendepunkt, den ich hier in der Entwicklung der vorsokratischen Philosophie annehme, ist in betreff der ionischen Schulen auch schon andern aufgefallen. Aus diesem Grunde unterschied zuerst Schleiermacher[1]) zwei Perioden der ionischen Philosophie, von denen die zweite mit Heraklit anfängt; ja er rückt diesen den älteren Ioniern ferner, als ich es wagen würde, wenn er glaubt, er habe ihnen vielleicht wenig entnommen. Von Heraklit bekennt auch Ritter[2]), er unterscheide sich von den älteren Ioniern in mancher Rücksicht, seine Ansicht von der allgemeinen Naturkraft lasse ihn ganz aus ihrer Reihe heraustreten; und in noch engerem Anschluß an Schleiermacher sagt Brandis[3]), mit Heraklit beginne eine neue Entwicklungsperiode der ionischen Physiologie, der außer ihm selber Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und Demokrit, Diogenes und Archelaos angehören; alle diese Männer unterschieden sich nämlich von den früheren durch wissenschaftlichere Versuche, aus dem Urgrunde die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge abzuleiten, durch deutlicher bestimmte Anerkennung oder Aufhebung des Unterschieds von Geist und Stoff sowie einer weltbildenden Gottheit, und sie alle seien bestrebt, die Realität der Einzeldinge und ihrer Veränderungen gegen die Alleinheitslehre der Eleaten zu sichern. Dies ist auch größtenteils richtig; nur genügt es nicht, deshalb zwei Klassen von ionischen Physiologen zu unterscheiden, sondern dieser Unterschied greift tiefer in das Ganze der vorsokratischen Philosophie ein. Weder Empedokles noch Anaxagoras noch die Atomisten lassen sich aus der Entwicklung der ionischen Physiologie als solcher begreifen, und sie stehen zu der eleatischen Lehre auch nicht bloß in dem negativen

---

[1]) Gesch. d. Phil. (Vorl. v. J. 1812) S. 33.

[2]) Gesch. d. Phil. I 242. 248. Ion. Philos. 65.

[3]) Gr.-röm. Phil. I 149. [Aber in seiner „Gesch. d. Entw.“ hat Brandis, wie Zeller S. 228, 1 selbst bemerkt hat, seinen früheren Standpunkt geändert.]

Verhältnis, daß sie die Bestreitung des Werdens und der | Vielheit abwehren, sondern sie haben auch positiv nicht wenig von den Eleaten gelernt; sie alle erkennen den wichtigen Grundsatz des parmenideischen Systems an, daß es kein Werden oder Vergehen im strengen Sinn gebe, sie alle erklären deshalb die Erscheinungen aus der Zusammensetzung und Trennung der Stoffe, und sie entlehnen teilweise den Begriff des Seienden geradezu von Parmenides, dessen Schüler Leukippus und Empedokles genannt werden. Sie können daher der eleatischen Schule nicht voran-, sondern nur nachgestellt werden. Von Heraklit allerdings ist es weniger sicher, ob und wie weit er die Anfänge der eleatischen Philosophie schon berücksichtigte, aber der Sache nach stellt er sich nicht bloß zu ihr in den entschiedensten Gegensatz, sondern er eröffnet überhaupt eine neue, von der bisherigen abweichende Richtung; denn indem er jeden festen Bestand der Dinge leugnet und das Gesetz ihrer Veränderung als das einzige Bleibende in ihnen anerkennt, so erklärt er ebendamit die bisherige Wissenschaft, welche zunächst nach dem Stoff und der Substanz gefragt hatte, für verfehlt, und die Erforschung der Ursachen und Gesetze, durch welche das Werden und die Veränderung bestimmt ist, für die wichtigste Aufgabe der Philosophie. Wird daher auch die Frage nach dem Wesen und Stoff der Dinge von Heraklit und seinen Nachfolgern so wenig übergangen, als umgekehrt die Beschreibung der Weltentstehung von den Ioniern und Pythagoreern, so stehen doch beide Elemente bei beiden in einem verschiedenen Verhältnis: für die einen ist die Grundfrage die nach der Substanz der Dinge, und die Vorstellungen über ihre Entstehung sind von der Beantwortung dieser Frage abhängig, bei den andern ist die Grundfrage die nach den Gründen des Werdens und der Veränderung, und die Vorstellung von der ursprünglichen Beschaffenheit des Seienden richtet sich nach den Bestimmungen, die dem Philosophen zur Erklärung des Werdens und der Veränderung notwendig zu sein scheinen. Die Ionier lassen die Dinge durch Verdünnung und Verdichtung eines Urstoffs entstehen, weil dieses zu ihrer Vorstellung vom Urstoff am besten paßte, die Pythagoreer durch mathematische Konstruktion, weil sie alles auf die Zahl zurückführen, die | Eleaten leugnen das Werden und die Bewegung, weil sie das Wesen der Dinge nur im Seienden finden; umgekehrt setzt Heraklit das Feuer als Urstoff, weil er sich nur durch diese Annahme den Fluß aller Dinge zu erklären weiß, Empedokles setzt die vier Elemente und die zwei bewegenden Kräfte, Leukipp und Demokrit setzen die Atome und das Leere voraus, weil ihnen die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eine Mehrheit der ursprünglichen Stoffe, die Veränderung in denselben eine bewegende Ursache zu fordern scheint, und ähnliche Erwägungen sind es, die bei Anaxagoras die Lehre von den Homöomerien und dem Weltverstand hervorrufen. Beide Teile reden vom Sein und vom Werden, aber bei den einen erscheinen die Bestimmungen über das Werden nur als eine Folge ihrer Ansicht über das Sein, bei den andern die Bestimmungen über das Sein nur als eine Voraussetzung für ihre Ansicht über das Werden. Wenn wir daher die drei ältesten Schulen einem ersten, Heraklit und die übrigen Physiker des fünften Jahrhunderts einem zweiten Abschnitt der vorsokratischen Philosophie zuweisen, so stimmt dies nicht bloß mit der Zeitfolge, sondern auch mit dem inneren Verhältnis dieser Philosophen überein.

Näher nimmt die philosophische Entwicklung in diesem Abschnitt folgenden Verlauf. Zuerst spricht Heraklit das Gesetz des Werdens ganz unbedingt als allgemeines Weltgesetz aus, dessen Grund er in der ursprünglichen Beschaffenheit des Stoffes sucht. Der Begriff des Werdens wird sofort von Empedokles und den Atomisten genauer untersucht, das Entstehen wird auf die Verbindung, das Vergehen auf die Trennung der Stoffe zurückgeführt, es wird infolgedessen eine Mehrheit ungewordener Stoffe angenommen, deren Bewegung durch ein zweites, von ihnen verschiedenes Prinzip bedingt sein soll; während aber Empedokles die Urstoffe qualitativ verschieden setzt, und die bewegende Kraft in den mythischen Gestalten der Freundschaft und Feindschaft danebenstellt, kennt die Atomistik nur einen mathematischen Unterschied der ursprünglichen Körper, und ebenso sucht sie die Bewegung derselben rein mechanisch, aus der Wirkung der Schwere im leeren Raum zu erklären, der den Atomikern eben des- | halb so unentbehrlich ist, weil ohne ihn, wie sie glauben, keine Vielheit und keine Veränderung möglich wäre. Diese mechanische Naturerklärung findet Anaxagoras unzureichend, er setzt daher dem Stoffe den Geist als bewegende Ursache zur Seite, und indem er nun beide unterscheidet, wie das Zusammengesetzte und das Einfache, bestimmt er den Urstoff als eine Mischung aller besonderen Stoffe, in der aber diese als qualitativ bestimmte enthalten sein sollen. Heraklit erklärt diese Erscheinungen dynamisch aus der qualitativen Veränderung eines Urstoffs, der seiner Natur nach in beständiger Umwandlung begriffen ist, Empedokles und die atomistischen Philosophen erklären dieselben mechanisch, aus der Verbindung und Trennung verschiedener Urstoffe, Anaxagoras endlich überzeugt sich, daß sie überhaupt nicht aus dem bloßen Stoff, sondern nur aus der Wirkung des Geistes auf den Stoff zu erklären seien. Hiermit ist nun der Sache nach auf die rein physikalische Naturerklärung verzichtet, es ist durch die Unterscheidung des Geistes vom Stoff und durch die höhere Stellung, die er gegen den Stoff einnimmt, eine Umgestaltung der gesamten Wissenschaft auf Grund dieser Überzeugung gefordert. Da aber die Fähigkeit dazu dem Denken vorerst noch fehlt, so ist das Nächste nur dieses, daß die Philosophie an ihrem Beruf überhaupt irre wird, am objektiven Wissen verzweifelt und sich als formales Bildungsmittel in den Dienst der empirischen, kein allgemein gültiges Gesetz anerkennenden Subjektivität stellt. Dies geschieht im dritten Abschnitt der vorsokratischen Philosophie durch die Sophistik[1]). |

---

[1]) Mit der oben angenommenen Reihenfolge der vorsokratischen Schulen stimmen TENNEMANN und FRIES wohl nur aus chronologischen Gründen überein; auf tiefergehende Bemerkungen über das innere Verhältnis der Systeme stützt sie sich bei HEGEL, der aber die zwei Hauptrichtungen der älteren Physik nicht ausdrücklich unterscheidet und die Sophistik, wie bemerkt, von den andern vorsokratischen Lehren abtrennt; ebenso bei BRANISS, dessen allgemeine Voraussetzung ich jedoch gleichfalls bestreiten mußte. Unter den Jüngeren hat sich NOACK und früher auch SCHWEGLER an meine Darstellung angeschlossen; HAYM dagegen (Allgem. Enzykl. Sekt. III, B. XXIV, S. 25 ff.), im übrigen mit mir einverstanden, stellt Heraklit den Eleaten voran. In seiner Gesch. d. griech. Phil. 12 f. bespricht SCHWEGLER 1. die Ionier, 2. die Pythagoreer, 3. die Eleaten, 4. als Übergang zur zweiten Periode die Sophistik, indem er dann wieder unter den Ioniern die älteren und jüngeren nach dem gleichen Gesichtspunkt, der S. 240 f. geltend ge-

[Der hier gegebenen wohlerwogenen Charakteristik der vorsokratischen Philosophie, die in der Bestimmung gipfelt, daß sie im wesentlichen Naturphilosophie gewesen sei, wird man auch jetzt in der Hauptsache noch zustimmen können, entspricht doch diese Auffassung Zellers der Anschauung der Alten selbst, insofern die meisten Schriften der vorsokratischen Denker den stets wiederkehrenden Titel „Περὶ φύσεως“ führten oder, falls dieser nicht von ihnen selbst stammen sollte, jedenfalls die späteren Geschlechter diese Bezeichnung als ihrem Inhalt angemessen fanden1), wie denn noch Theophrast in

---

macht wurde, unterscheidet, und jenen Thales, Anaximander, Anaximenes, diesen Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit zuteilt. Ebenso glaubt Ribbing Platon. Ideenl. I, 6 ff., da Heraklit, Empedokles, die Atomiker und Anaxagoras prinzipiell tiefer stehen als die Pythagoreer und Eleaten, müssen sie ihnen ebenso, wie die älteren Ionier, vorangestellt werden Überweg behandelt in vier Abschnitten 1. die älteren Ionier, mit Einschluß Heraklits, 2. die Pythagoreer, 3. die Eleaten, 4. Empedokles, Anaxagoras und die Atomistiker; die Sophisten aber weist er der zweiten Periode zu, in welcher sie (um dies gleich hier zu bemerken) den ersten, Sokrates und seine Nachfolger bis auf Aristoteles den zweiten, der Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus den dritten Abschnitt ausfüllen. Windelband a. a. O. bespricht 1. die drei milesischen Philosophen; 2. Heraklit und die Eleaten; 3. Empedokles, Anaxagoras, Leukippus, die Pythagoreer; 4. die griechische Aufklärung (s. o. S. 217, 1); 5. Demokrit und Plato. Auf eine nähere Prüfung dieser Abweichungen kann ich hier nicht eintreten; ebenso wird sich aus dem Verlauf dieser Darstellung ergeben, was ich sowohl in chronologischer als in sachlicher Beziehung gegen die Ansicht Strümpells (Gesch. d. theoret. Philosophie der Griechen. 1854. S. 17 f.) einzuwenden habe, welcher den Verlauf der vorsokratischen Philosophie in folgender Weise darstellt: Zuerst kommen die älteren ionischen Physiologen, von der Betrachtung des Wechsels in der Natur ausgehend, in Heraklit zum Begriff des ursprünglichen Werdens. Dieser Lehre stellen die Eleaten ein System entgegen, welches das Werden ganz leugnet, während gleichzeitig die jüngeren Physiker, einerseits Diogenes, Leukipp und Demokrit, andererseits Empedokles und Anaxagoras, dasselbe auf bloße Bewegung zurückführen. Eine Vermittlung des Gegensatzes zwischen Werden und Sein, Meinung und Erkenntnis, versuchen die Pythagoreer, eine dialektische Auflösung desselben ist die Sophistik. Hier mag es genügen, Heraklit, die Eleaten, Diogenes und ganz besonders die Pythagoreer als diejenigen zu bezeichnen, deren Stellung mir bei dieser Auffassung mehr oder weniger verkannt zu sein scheint.

[1) Die Ursprünglichkeit des Titels bezweifelt J. Burnet, Early Greek Philosophy^2 (1908) S. 12, 2. Deutsche Ausgabe, nach der weiterhin zitiert werden wird: Die Anfänge der griech. Phil. von J. Burnet. Zweite Ausgabe. Aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl (1913) S. 10, 1. Jedenseinen *Φυσικῶν δόξαι* in den vor seiner Zeit lebenden Philosophen „Physiker“ sieht. Bildet aber die Natur den Hauptgegenstand der Betrachtung dieser ältesten Denker, so ist dabei zu beachten, daß der Grieche aus dem Worte *φύσις* schon gemäß seiner lautlichen Bildung nicht sowohl etwas Fertiges, eine natura naturata, sondern etwas schöpferisch Tätiges, einen Prozeß, eine natura naturans, heraushörte. Die Erforschung der Natur umfaßte daher auch für die damalige Zeit, zumal diese noch keine Grenze zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft zog, ein ganzes Bündel von Problemen: nicht nur die Frage nach dem Urstoff, sondern auch nach dem Verhältnis von Sein und Werden, von Zeit und Ewigkeit, von der räumlichen Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Dazu kommen noch eine Reihe von Einzelfragen, wie die nach dem Wesen und der Bewegung der Himmelskörper, nach der Entstehung der Organismen und ihrem Verhältnis zur anorganischen Natur, in Verbindung damit die Frage nach der Zweckmäßigkeit in der Natur und nicht zuletzt nach dem Wesen der Seele und dem Verhältnis des Geistigen überhaupt zur Körperwelt. Ja, wir finden einige höchst bemerkenswerte Versuche zur psychologischen Erklärung der Entstehung der Religion im Zusammenhang mit der menschlichen Kulturentwicklung sowie Ansätze zur Begründung einer philosophischen Ethik und endlich die ersten Schritte auf der Bahn zur Erkenntnistheorie. Das alles hat Zeller auch gesehen; aber bei seiner Anschauung von der Gesamtentwicklung der griechischen Philosophie, für die das Triumvirat Sokrates-Platon-Aristoteles den absoluten Höhepunkt darstellte, war er geneigt, die vorsokratischen Denker allzusehr nur als eine

---

falls muß die Bezeichnung schon sehr alt sein: vgl. Hipp. de prisc. med. 20: *Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι, οἳ περὶ φύσιος γεγράφασιν.* Auch Euripides, fr. inc. 910 (Nauck^2) setzt die *περὶ φύσεως ἱστορίη* voraus; ebenso Plat. Phaid. 96 A und Xen. Mem. I 1, 14. Vgl. hierzu und gegen die zu enge Bestimmung von *φύσις* als Grundsubstanz im Sinn der aristotelischen *ἀρχή*: W. A. HEIDEL, *Περὶ φύσεως.* A study of the conception of nature among the Pre-Socratics. Proceedings of the American Academy of arts and sciences. Vol. XV Nr. 4 Jan. 1910 S. 79 ff., der S. 97 eine tabellarische Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen von *φύσις* in der griech. Philosophie gibt. Sonstige Literatur zu der Frage bespricht LORTZING in Bursians Jahresbericht XCVI (1899) S. 223 ff.]

Vorstufe zu betrachten und ihre selbständige Bedeutung zu unterschätzen. In dieser Hinsicht bedarf seine Auffassung einiger Einschränkungen.

Den polaren Gegensatz zu Zellers Auffassung bildet diejenige Friedrich Nietzsches, der gerade in der vorsokratischen die echthellenische Philosophie erblickt und dem alles folgende als ein Niedergang erscheint. Er rühmt von diesen Denkern: „Sie sind in Einem Lauf von Thales bis Demokrit auf einen Standpunkt der Naturwissenschaft zugelaufen, wo 2000 Jahre später die moderne Wissenschaft wieder ansetzen konnte: denn Gassendi ist der Fortsetzer Demokrits.“ Und ein andermal: „Wir nähern uns heute allen jenen grundsätzlichen Formen der Weltauslegung wieder, welche der griechische Geist in Anaximander, Heraklit, Empedokles, Demokrit und Anaxagoras erfunden hat — wir werden von Tag zu Tag griechischer[1])“. Ohne Zweifel hat Nietzsche die späteren Leistungen der griechischen Philosophie unterschätzt. Aber auch wenn man sich von dem Dithyrambenstil des Dichterphilosophen, der übrigens über ein für seine Zeit sehr umfassendes philologisches Wissen verfügte, zu dem Urteil nüchterner Gelehrter wendet, so wird auch von diesen die positive Seite von Nietzsches Anschauung bei aller Betonung der primitiven Elemente im Denken der vorsokratischen Philosophen als richtig anerkannt. So hebt Burnet hervor, „daß fast alle von den alten Forschern, mit denen wir uns hier beschäftigen wollen, zum Vorrate positiven Wissens einen bleibenden Zuwachs lieferten, ganz abgesehen davon, daß sie nach allen Richtungen neue Ansichten der Welt eröffneten[2]).“

Wenn Zeller als den Hauptmangel der vorsokratischen Philosophie die fehlende Unterscheidung des Geistigen und Körperlichen bezeichnet (S. 236), so ist dies vom damaligen Standpunkt der Forschung aus begreiflich, welche die orphische Mystik nur als eine halbmythische Kosmogonie und damit wieder als eine Vorstufe der ältesten Naturphilosophie betrachtete. Seitdem hat uns die religionsgeschichtliche Wissenschaft in Werken wie Rohdes „Psyche“ gelehrt, welch gewaltigen Wellenschlag die im Gefolge des orgiastischen Dionysoskultus im Verlauf des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr. in Griechenland eindringende und an die alte, nie erloschene Vorstellung vom Seelendämon wieder anknüpfende orphische Mystik im hellenischen Geistesleben hervorgerufen hat. Mag man diese Geistesrichtung mit Rohde als einen fremden Tropfen im griechischen Blute betrachten[1]) oder nicht, mögen heute selbst manche Gelehrte ihre Einwirkung auf die ältesten griechischen Denker überschätzen, so viel ist sicher, daß diese religiöse Mystik mit ihrer scharfen Trennung von Leib und Seele, mit ihrer Lehre vom Körper als dem Gefängnis, ja dem Grab der Seele (σῶμα—σῆμα), welche nicht nur die homerische Anschauung vom Verhältnis beider, sondern auch die natürlich-menschliche Auffassung von Leben und Tod geradezu auf den Kopf stellte[2]), — daß diese religiöse Mystik es war, welche den Grund zu allen in der Geschichte der griechischen Philosophie in Erscheinung tretenden Formen dualistischer Welt- und Lebensauffassung gelegt hat. Gilbert spricht daher mit Recht geradezu von einem „Kampf zwischen monistischer und dualistischer Welterklärung“ in den folgenden Jahrhunderten[3]). Diese Mystik drang mit Pythagoras in die griechische Philosophie ein und ist bei Empedokles mit Händen zu greifen. Daß außer ihnen auch noch andere vorsokratische Denker von dieser Seite Anregungen erhalten haben, ist unbestreitbar und namentlich von Joël in geistreicher Weise gezeigt worden[4]). Nur darf man dabei nicht übersehen, daß die Philosophen den Ideen der orphischen Mystik die mythische Hülle abstreiften

---

[1] Werke XVIII 191. XV 445 und „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ (1873) W. X 1 ff. Vgl. hierzu W. Nestle, Friedrich Nietzsche und die griech. Phil. Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. XXIX (1912) S. 554 ff.]

[2] Anfänge der griech. Phil. S. 23.]

[1) Die Religion der Griechen. Kleine Schriften II S. 338.]

[2) Vgl. Il. 1, 3 f. den Gegensatz von ψυχάς und αὐτούς. Hier ist der Körper der Mensch „selbst“, die Seele ein Schemen. Für die Orphik ist die Seele das Ewige, der Körper ein vergängliches Kleid, Leben Tod und Tod Leben. Das hat Euripides mit Scharfblick erkannt: fr. 638. 833 (Nauck^2).]

[3) Griechische Religionsphilosophie (1911) S. 15 f., der auch darauf hinweist, daß Aristoteles die alten θεολόγοι eng mit den Physikern verknüpfte: Metaph. I 3; XII 6 und öfter.]

[4) Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. 1903. Als Buch erschienen Jena 1906. Nach letzterer Ausgabe wird hier zitiert.]

und sie in eine das Erkenntnisbedürfnis des menschlichen Verstandes befriedigende Form umbildeten. Niemand anders aber als Platon hat sie in einer durch den sokratischen Intellektualismus geläuterten Gestalt zum Siege geführt, so daß sie das Denken der Menschheit in dieser Form auf Jahrtausende beherrschte.

Man mag einwenden, es sei mehr ein Reich der Geister als des Geistes gewesen, das in dieser religiösen Mystik neben und über die Körperwelt gestellt wurde, aber die Unterscheidung beider Gebiete, insbesondere beider Seiten des menschlichen Wesens, war damit doch gegeben, und die ihr zugrunde liegenden seelischen Erfahrungen, in denen schon Aristoteles die eine Wurzel des Götterglaubens (neben den Himmelserscheinungen) erkannte 1), haben ihre unverkennbare Wirkung auch noch auf die ältesten griechischen Denker ausgeübt, wenn sie bei ihnen auch in gemäßigter Form sich geltend macht. Fehlt es daher schon hier nicht ganz an Selbstbeobachtung, läßt sich vielmehr der Drang zur Beseelung der Außenwelt erst allmählich überwinden, so finden sich auch schon in der vorsokratischen Philosophie unverächtliche Spuren eines mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen sich befassenden Nachdenkens, wenn auch noch keine förmliche Erkenntnistheorie ausgebildet wird. Hierher gehören die skeptischen Anwandlungen des Xenophanes, die Verwerfung des Sinnenzeugnisses durch die jüngeren Eleaten, Demokrits Unterscheidung einer „echten“ (*γνησίη*) und „unechten“ Erkenntnis (*σκοτίη γνώμη*) sowie der bekannte Satz des Protagoras vom Menschen als dem Maß aller Dinge. Es ist daher kein Zufall, daß die spätere pyrrhonische Skepsis gerade in den genannten Männern ihre Vorläufer erblickt hat 2). Ja, neuerdings glaubte Burnet aus eben diesem Grunde nicht nur die Sophistik, sondern auch Demokrit aus dem Kreis der vorsokratischen Denker ausschließen zu sollen 3). Und wenn auch in dem jüngst von Reinhardt unternommenen Versuch, Parmenides und Heraklit nicht sowohl als Physiker, sondern als „Logiker“ verständlich

---

[1) Sext. Emp. adv. math. 9, 20.]

[2) Timon, Sill. fr. 5. 44. 45. 47. 59. 60 bei Diels, Poët. philos. fr. (1901) S. 182 ff.]

[3) Anfänge der griech. Phil. S. 1, 1.]

zu machen, eine zwar scharfsinnige, aber doch allzu gewaltsame Übertragung des modernen erkenntnistheoretischen Interesses auf jene alten Denker erblickt werden muß, so bildet er doch eine nicht ganz unberechtigte Reaktion gegen die Unterschätzung dieser Seite der vorsokratischen Philosophie in der Zellerschen, an die aristotelische Auffassung anknüpfenden Darstellung[1]).

Was die Einteilung der vorsokratischen Philosophie betrifft, so betont Zeller gewiß mit Recht die große prinzipielle Wendung, welche das Auftreten Heraklits bedeutet. Aber mit ihm gehört notwendig sein Antipode Parmenides zusammen. Dessen Vorläufer Xenophanes ist jedoch älter als Heraklit und wurde daher von Diels in seinen „Fragmenten der Vorsokratiker“ folgerichtig dem Ephesier vorangestellt. Bei diesem das ewige Werden, bei Parmenides das unveränderliche Sein: das sind die beiden Gegenpole, aus denen sich dann die Vermittlungsversuche des Empedokles, Anaxogoras und der Atomisten ergeben. Unter diesen hat Zeller Anaxagoras an die letzte Stelle gerückt, weil er mit Aristoteles (Met. I 3. 984 b 15 s. S. 233, 3) seine Einführung eines geistigen Prinzips als epochemachend für die weitere Entwicklung betrachtete. Indessen schon Platon (Phaid. 97 B ff.) und Aristoteles (Met. I 4. 985 a 81) selbst haben die mangelhafte Ausnutzung dieses neuen Prinzips bei Anaxagoras bemängelt[2]), das in der Tat eine zu schmale Basis bildet, um den, wie wir sahen, in einem andern Boden wurzelnden Dualismus der platonischen Lehre darauf zu gründen. Neuerdings hat Brieger gewichtige Gründe dafür ins Feld geführt, daß nicht sowohl die Atomistik durch die Lehre des Anaxagoras umgebildet, sondern im Gegenteil diese durch die Atomistik einer Weiterbildung im Sinn einer restlos mechanischen Naturerklärung unterworfen wurde[3]). Die Sophistik bildet schließlich die Brücke von der vorsokratischen Philosophie zu Sokrates. Mit diesem hat sie gemein, daß der Mensch, und zwar nicht nur als Einzelner, sondern auch als gemeinschaftbildendes Wesen bei ihr in den Mittelpunkt des Nachdenkens tritt. Die Sophisten werfen die bedeutsame Frage nach der Herkunft und Geltung der Moral und der bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen auf. Sie haben sie keineswegs, wie noch Zeller anzunehmen geneigt ist, einheitlich vom Standpunkt eines fessellosen Individualismus beantwortet, sondern es gab, wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, unbeschadet der starken skeptischen Strömung in der Sophistik, doch innerhalb ihrer selbst verschiedenartige Richtungen, die sich sogar in grundlegenden Fragen der Ethik geradezu bekämpften. Dieses Interesse für das geistig-sittliche Wesen des Menschen ist es, was die Sophistik bei allen tiefgreifenden Unterschieden mit ihrem Überwinder Sokrates verbindet.

---

[1]) Karl Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 1916. Angezeigt von Nestle in der Woch. f. kl. Phil. 1916 Nr. 28 und 29. Es wird sich später mehrfach Gelegenheit bieten, auf dieses Buch zurückzukommen.]

[2]) Vgl. Zeller I^5 998, 1.]

[3]) A. Brieger, Das atomistische System durch Korrektur des anaxagoreischen entstanden. Hermes 36 (1901) S. 161 ff.]

Endlich mag hier noch die Frage nach dem Bestehen eines schulmäßigen Zusammenhangs unter den vorsokratischen Denkern kurz aufgeworfen werden. Die Vermutung liegt nahe und wurde schon von Nietzsche zu begründen gesucht, daß unsere Nachrichten über die *διαδοχαί* der ältesten Philosophen erst eine Rückspiegelung aus der Zeit seien, in der sich die Jünger der Philosophie tatsächlich zu Schulverbänden zusammengeschlossen hatten, das heißt aus der Zeit der sokratischen und hellenistischen Philosophenschulen [1]). Indessen von den Pythagoreern steht die schulmäßige Organisation ohnedies fest, und Diels hat gezeigt, daß die Eleaten gerade in Rivalität mit diesen einen ähnlichen Verband gründeten [2]). Dies setzt Platon (Soph. 224 D) voraus, der auch von „Männern von Ephesos“ (Theät. 179 E) und von „Anaxagoreern“ (Krat. 409 B) spricht. Für den Bestand einer milesischen Schule dürfen wir aber vielleicht das angebliche Zeugnis Theophrasts bei Simplicius (Phys. 27, 2) verwerten, der den Anaxagoras einen „Genossen der Philosophie des Anaximenes“ nennt: eine Nachricht, die unmöglich auf ein persönliches Schülerverhältnis, sondern nur auf den Fortbestand einer mit Anaximenes zusammenhängenden philosophischen Schule in Milet bezogen werden könnte 1). Immerhin ist diese Nachricht eine ziemlich schwache Stütze für diese Annahme, und jedenfalls werden wir uns die Beziehungen dieser ältesten Philosophen zueinander, abgesehen von den Pythagoreern, wesentlich lockerer und freier vorzustellen haben als in den späteren Schulen 2).]

---

[1]) Die *διαδοχαί* der Philosophen. Bruchstück 1873 oder 1874. Philologica III. Werke XIX S. 305 ff.]

[2]) Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen. Aufsätze E. Zeller gewidmet (1887) S. 241 ff. Vgl. Zeller I^5 254, 1. Burnet, Anf. d. gr. Phil. S. 26 ff.]

Erster Abschnitt.

Die älteren Ionier, die Pythagoreer und die Eleaten.

I. Die ältere ionische Physik 3).

1. Thales 4).

Für den Stifter der ionischen Naturphilosophie wird Thales gehalten, ein Bürger von Milet, Zeitgenosse des Solon und

---

[1) Diels, Vorsokr. Kap. 46 A 48, wozu Zeller I^5 973, 2 und Burnet, Anf. d. gr. Phil. S. 232, Nietzsche, Philologica III 313.]

[2) Höchst problematisch erscheinen die Vermutungen Reinhardts über Schulzusammenhänge Parmenides S. 231 ff.]

3) Ritter, Gesch. d. ionischen Philosophie. 1821. Steinhart, Ionische Schule, Allg. Enzykl. v. Ersch. u. Gruber, Sekt. II, Bd. XXII, 457—490. [Als Quellenwerk ist jetzt zugrunde zu legen: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Berlin 1903. Zweite Auflage in 2 Bänden mit griechischem Wortindex von Walter Kranz und einem Nachtrag zum ganzen Werk von H. Diels. 1906—1910. Dritte Auflage in 2 Bänden 1912 (zunächst ohne Wortindex). Das Werk wird zitiert werden in der Abkürzung DV^3 und folgender Angabe der in allen Auflagen gleichgezählten Kapitel nebst A (Leben und Lehre nach Berichten aus dritter Hand) oder B (wörtliche Bruchstücke) nebst beigefügter Nummer. — Eine Sammlung der wichtigsten Bruchstücke in deutscher Übersetzung mit vorangehender Einführung gibt das Buch: Die Vorsokratiker. In Auswahl übersetzt und herausg. von W. Nestle. Jena 1908. — Ferner enthält eine Übersetzung der Fragmente: J. Burnet, Die Anfänge der griech. Philosophie^2. Aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl. 1913. — Neuere Darstellungen der vorsokratischen Philosophie bei: Theodor Gomperz, Griechische Denker (1896) Bd. I; 3. Aufl. 1911. — A. Döring, Geschichte der griech. Philosophie (1903) Bd. I. — W. Kinkel, Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie I. 1906. — Otto Gilbert, Die

Krösus[1]), dessen Vorfahren angeblich aus Phönizien, wahr|scheinlicher jedoch aus Böotien in ihre spätere Heimat ein-

---

meteorologischen Theorien des griech. Altertums. 1907. — Ders., Griech. Religionsphilosophie. 1911. — H. v. Arnim, Europäische Philosophie des Altertums (Kultur der Gegenwart I 5). 1910. — W. Windelband, Geschichte der antiken Philosophie. 3. Aufl., bearb. von A. Bonhöffer. 1912. — K. Göbel, Die vorsokratische Philosophie. 1910. — Weitere Literatur in Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, bearb. und herausg. von K. Prächter. Zehnte Auflage 1909 (mit einem Literaturverzeichnis von 130 S.)].

4) Decker, De Thalete Milesio. Halle 1865. Ältere Monographien bei Überweg-Prächter, Grundr. d. Gesch. d. Phil.^{10} I § 12.

1) Daß Thales dies war, steht außer Zweifel; genauer läßt sich jedoch die Chronologie seines Lebens (über welche Diels über Apollodors Chronika Rhein. Mus. XXXI, 1, 15 f. [und Jakoby, Apollodors Chronik (Philos. Unters. herausg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Möllendorf XVI (1902) S. 175 ff.] zu vergleichen ist) nicht bestimmen. Nach Diog. I, 37 setzte Apollodor seine Geburt Ol. 35, 1 (640/39 v. Chr.); ebenso Euseb., Chron. arm. zu Ol. 35, 2 und Hieron., Chron. Ol. 35, 2; Cyrill c., Jul. 12 C Ol. 35. Allein diese Angabe ruht wohl nur auf einer annähernden Schätzung, für welche man von der Sonnenfinsternis ausgegangen zu sein scheint, welche Thales vorausgesagt haben soll (s. u. S. 256, 3). Diese wird nämlich nicht, wie man früher annahm, für die des Jahres 610 v. Chr., sondern mit Airy (On the eclipses of Agathocles, Thales and Xerxes, Philosophical Transactions Bd. 143, S. 179 ff.), Zech (Astronomische Untersuchungen der wichtigeren Finsternisse usw., 1853, S. 57, vgl. Überweg a. a. O.), Hansen (Abh. d. Kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd. XI — Math.-phys. Kl. Bd. VII — S. 379), Martin (Revue archéol., nouv. sér. Bd. IX. 1864. S. 184) u. a. für diejenige zu halten sein, welche den 28. (oder nach gregorianischem Kalender 22.) Mai 585 v. Chr. stattfand. Plin., H. nat. II, 12, 53 setzt sie Ol. 48, 4 (584/5), 170 a. u. c., Eudemus b. Clemens, Strom. I, 302 A um Ol. 50 (580—576), Eusebius in der Chronik Ol. 49, 3 5821; sie denken mithin gleichfalls an diese zweite, bei Plinius am genauesten berechnete, Finsternis. Um die gleiche Zeit (unter dem Archon Damasias, 586 v. Chr.) läßt Demetrius Phaler. b. Diog. I, 22 Thales und die andern sieben Weisen diesen Namen erhalten. Nun verlegt Herodot freilich I, 74 die Schlacht zwischen den Medern und Lydern während welcher die von Thales vorhergesagte Sonnenfinsternis eintrat, in die Zeit des Cyaxares, der ihm zufolge schon 595 starb (I, 130). Da aber diese Schlacht im sechsten Jahre eines Krieges stattfand, welcher während der 28jährigen Herrschaft der Skythen über die Meder (I, 106) von diesen unmöglich (wie Tannery glaubt, pour l'histoire de la sci. hell. 47 f.) geführt werden konnte, so kann sie nicht in das Jahr 610 fallen, in dem die Meder den Skythen noch untertan waren; und wenn Thales wirklich eine Sonnenfinsternis vorhersagte, könnte er dies doch keinesfalls schon 610 getan haben. Herodots Angaben müssen daher teilweise falsch sein und beweisen nichts

gewandert waren[1]). Für das Ansehen, dessen dieser Mann sich unter seinen Mitbürgern erfreute, bürgt schon seine

---

gegen die Annahme, daß es die Sonnenfinsternis von 585 war, welche Thales vorhergesagt haben sollte. — Nach Apollodor bei Diog. I, 38 wäre Thales 78 Jahre alt geworden (Deckers Vorschlag S. 18 f., dafür 95 zu setzen, leuchtet mir nicht ein); nach Sosikrates (ebd.) 90, nach Ps.-Lucian (Macrob. 18) 100, nach Syncell. S. 213 C mehr als 100. Sein Tod wird bei Diog. a. a. O. Ol. 58 gesetzt; ebenso von Euseb., Hieron. und Cyrill. a. a. O.; dann muß aber, wie Diels zeigt, und auch durch Porphyr. bei Abulfaradsch S. 33 ed. Pococke bestätigt, seine Geburt von Apollodor nicht Ol. 35, 1, sondern Ol. 39, 1 (624 v. Chr., 40 Jahre vor der Sonnenfinsternis) angesetzt worden sein und die abweichenden Angaben auf einer alten Textverderbnis in der Quelle des Diogenes beruhen. Über die Todesart und das Grab des Thales finden sich unzuverlässige Angaben b. Diog. I, 39. II, 4. Plut. Sol. 12. Epigramme auf ihn Anthol. VII, 83 f. Diog. 34. Daß er von einzelnen zugleich für den Schüler des Onomakritus und den Lehrer des Lykurg und Zaleukus ausgegeben wurde (Arist., Polit. II, 12. 1274 a 25), ist für die Leichtfertigkeit solcher Kombinationen bezeichnend; nach Arist. b. Diog. II, 46 (wenn diese Angabe noch von ihm herrührt) hätte Pherecydes ungünstig über Thales geurteilt.

[1]) Herodot I, 170 sagt von ihm: *Θάλεω ἀνδρὸς Μιλησίου, τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος.* Clemens, Strom. I, 302 C nennt ihn einfach *Φοῖνιξ τὸ γένος* und nach Diog. I, 22 (wo jedoch Röper, Philol. XXX, 563 *ἐπολιτεύθησαν* und *ἦλθον* vorschlägt) scheint er von irgendeiner Seite für einen in Milet eingewanderten Phönizier ausgegeben worden zu sein. Diese Angabe beruht aber ohne Zweifel nur darauf, daß seine Vorfahren zu den böotischen Kadmeern gehörten, welche den kleinasiatischen Ioniern beigemischt waren (Herodot I 146. Strabo XIV, 1, 3. 12. S. 633. 636. Pausan. VII, 2, 7; nach dem letzteren hatte namentlich Priene einen starken Zuzug von thebanischen Kadmeern erhalten, so daß für diese Stadt sogar der Name Kadme vorkam; *Καδμῖοι* nennt auch Hellanikus b. Hesych. u. d. W. die Bewohner Prienes). Denn Diog. I, 22 sagt: *ἦν τοίνυν ὁ Θαλῆς, ὡς μὲν Ἡρόδοτος καὶ Δοῦρις καὶ Δημόκριτός φησι, πατρὸς μὲν Ἐξαμίου, μητρὸς δὲ Κλεοβουλίνης, ἐκ τῶν Θηλιδῶν* (oder *Θηλυδ.*) *οἵ εἰσι Φοίνικες, εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Ἀγήνορος*, er erklärt also das *Φοῖνιξ* durch „Nachkomme des Kadmus", und er folgt hierbei entweder Duris, oder schon Demokrit, also jedenfalls einer sehr achtbaren Quelle. Auch Herodot jedoch deutet mit dem *ἀνέκαθεν* an, daß nicht Thales selbst, sondern nur seine entfernteren Vorfahren, Phönizier gewesen seien. Ist aber Thales nur in diesem Sinn *Φοῖνιξ*, so gehört er, selbst wenn die Sage von der Einwanderung des Kadmus eine geschichtliche Grundlage haben sollte, doch seinerseits nur der griechischen, nicht der phönizischen Nationalität an, und auch wenn der Name seines Vaters phönizischen Ursprunges wäre, könnte er doch so gut, wie der des Kadmus, seit Jahrhunderten in Griechenland eingebürgert gewesen sein. Indessen zeigt Diels (Archiv f. G. d. Ph. II,

Stellung an der Spitze der sieben Weisen[1]); während aber dieser Zug zunächst nur auf jene praktische Tüchtigkeit und Lebens | klugheit führen würde, von der auch sonst Beweise erzählt werden[2]), hören wir zugleich auch, er habe sich durch mathematische und astronomische Kenntnisse ausgezeichnet[2]),

---

165 ff. [wozu Immisch, ebendort 514 ff.]) gegen Schuster (Acta soc. philol. Lips. IV, 328 f.), daß jener Name nicht phönizisch ist, sondern karisch. Der der Mutter ist ohnedies rein griechisch.

1) Vgl. S. 158 f. Timon b. Diog. I, 34. Cic., Legg. II, 11, 26. Acad. II. 37, 118. Bei Aristoph., Wolken 180. Vögel 1009. Plaut., Rud. IV, 3, 64. Bacch. I, 2, 14. Capt. II, 2, 124 steht Thales sprichwörtlich für einen großen Weisen. Angebliche Aussprüche desselben b. Diog. I, 35 ff. Stob. Floril. III, 79, 5 u. ö. (s. d. Index). Plut. s. sap. conv. c. 9 u. ö. [Zu dem von Diog. I, 23 und 28 berührten Gedicht des Kallimachos auf Thales, das die Legende von dem Dreifuß behandelte, fand sich eine Ergänzung auf Pap. Oxyrh. VII, 33. DV³ 1 A 3 a.]

2) Nach Herodot I, 170 riet er den Ioniern vor ihrer Unterwerfung durch die Perser, sich zur Abwehr derselben zu einem Bundesstaat mit einheitlicher Zentralregierung zu vereinigen; und nach Diog. 25 war er es, welcher die Milesier abhielt, sich durch Anschluß an Krösus die gefährliche Feindschaft des Cyrus zuzuziehen. Damit verträgt sich aber nicht, und es lautet auch an sich nicht eben glaubwürdig, daß er, nach der Sage bei Herod. I, 75, den Krösus auf seinem Zuge gegen Cyrus begleitet und ihm durch Anlegung eines Kanals die Überschreitung des Halys möglich gemacht habe. Noch unglaublicher ist es, daß Thales, der erste unter den sieben Weisen, jener unpraktische Grübler gewesen sei, als der er in einer bekannten Anekdote (Plato, Theät. 174 A. Diog. 34 vgl. Arist., Eth. N. VI, 7, 1141 b 3 u. a.) verspottet wird; mit dem Geschichtchen von den Ölpressen freilich (Arist., Polit. I, 11. 1259 a 6. Hieron. b. Diog. I, 26. Cic., Divin. I, 49, 111), das diese Meinung widerlegen soll, steht es um nichts besser [Ed. Meyer, Gesch. des Alt. II, 755. IV, 244. Joël, Urspr. d. Nat. 69.]; um der Anekdote b. Plut. sol. anim. c. 16, S. 971 nicht zu erwähnen. Auch die Behauptung (Klytus b. Diog. 25), *μονήρη αὐτὸν γεγονέναι καὶ ἰδιαστὴν*, kann in dieser Allgemeinheit nicht richtig sein, und auf die Anekdoten über seine Ehelosigkeit b. Plut. qu. conv. III, 6, 3, 3. Sol. 6. 7. Diog. 26. Stob., Floril. 68, 29. 34 ist gleichfalls nicht viel zu geben.

3) Thales ist einer von den gefeiertsten unter den alten Mathematikern und Astronomen, und schon Xenophanes hatte seiner in dieser Beziehung rühmend gedacht. Vgl. Diog. I, 23: *δοκεῖ δὲ κατά τινας πρῶτος ἀστρολογῆσαι καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν, ὥς φησιν Εὔδημος ἐν τῇ περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορίᾳ· ὅθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει· μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος.* Phönix b. Athen. XI, 495 d: *Θαλῆς γὰρ, ὅστις ἀστέρων ὀνήϊστος* usw. (wo jedoch andere *ἀστέων* lesen). Strabo XIV, I, 7. S. 635: *Θαλῆς . . . ὁ πρῶτος φυσιολογίας ἄρξας ἐν τοῖς Ἕλλησι καὶ μαθηματικῆς.* Apulej.

er sei es ge|wesen, welcher die Anfangsgründe dieser Wissen-

Flor. IV, 18 S. 88 Hild. Hippolyt., Refut. hær. I, I. Prokl. in Eucl. 65 (s. S. 258, 2). Auf seine Geltung als Astronom bezieht sich auch die vor. Anm. berührte Anekdote bei Plato, Theät. 174 A. Unter den Beweisen seines Wissens auf diesem Gebiete, von denen erzählt wird, ist der bekannteste die oben erwähnte Voraussagung einer Sonnenfinsternis (Herodot I, 74. Eudem. b. Clemens, Strom. I, 302 A. Cic., Div. I, 49, 112. Plin., H. nat. II, 12, 53), die nach Diog. a. a. O. schon Xenophanes bekannt gewesen zu sein scheint; wohl aus diesem Anlaß wird ihm überhaupt die Voraussagung und Erklärung von Sonnen- und Mondsfinsternissen zugeschrieben; so bei Diog. a. a. O. Eus. pr. ev. X, 14, 6. Augustin., Civ. D. VIII, 2. Plut. plac. II, 24. Stob., Ekl. I, 528, 560. Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 64 a 1. 65 a 30. Ammon. ebd. 64 a 18. Schol. in Plat. Remp. S. 420. Bekk. Cic., Rep. I, 16. Theo in der aus Dercyllides entnommenen (von Anatolius in Fabric. Bibl. gr. III, 464 wiederholten Stelle Astron. c. 40, S. 324 Mart. Der letztere sagt nach Eudemus: *Θαλῆς δὲ [εὗρε πρῶτος] ἡλίου ἔκλειψιν καὶ τὴν κατὰ τὰς τροπὰς αὐτοῦ περίοδον* [al. *πάροδον*] *ὡς οὐκ ἴση ἀεὶ συμβαίνει* (was Martin S. 48 auf die auch sonst vorkommende — aber doch erst lange nach Thales nachweisbare — Meinung bezieht, daß das tropische Jahr nicht immer gleich groß sei; wahrscheinlicher Tannery a. a. O. 65 f. darauf, daß die durch die Solstitien und die Aequinoctien bezeichneten Jahresviertel sich nicht ganz gleich sind). Hiermit teilweise übereinstimmend berichtet Diog. I, 24 f. 27: Thales habe *τὴν ἀπὸ τροπῆς ἐπὶ τροπὴν πάροδον* (der Sonne) entdeckt, und die Sonne für 720 mal so groß erklärt als den Mond: er, oder nach andern Pythagoras, habe zuerst bewiesen, daß die Dreiecke auf dem Kreisdurchmesser rechtwinklig seien (*πρῶτον καταγράψαι κύκλου τὸ τρίγωνον ὀρθογώνιον*), er habe die Lehre von den *σκαληνὰ τρίγωνα* (Cobet: *σκαλ. καὶ τρίγ.*) und überhaupt die *γραμμικὴ θεωρία* ausgebildet, die Jahreszeiten bestimmt, das Jahr in 365 Tage geteilt, die Höhe der Pyramiden durch die Länge ihres Schattens gemessen (letzteres nach Hieronymus; das gleiche bei Plin., H. nat. XXXVI, 12, 82, etwas anders bei Plut. s. sap. conv. 2, S. 147); Kallimachus bei Diog. 22 läßt ihn das Sternbild des kleinen Bären zuerst bestimmen, was Theo in Arati phæn. 27. 39 und der Scholiast Platos S. 420, Nr. 11 Bk. wiederholt; Proklus gibt an, er solle zuerst bewiesen haben, daß der Durchmesser den Kreis halbiert (in Eucl. 157 Fr.), daß im gleichschenkligen Dreieck die Winkel an der Grundlinie gleich sind (ebd. 250), daß die Scheitelwinkel einander gleich sind (ebd. 299 nach Eudemus), daß Dreiecke sich gleich sind, wenn sie zwei Winkel und eine Seite gleich haben, und daß man mittelst dieses Satzes die Entfernung von Schiffen auf dem Meere messen könne (ebd. 352 gleichfalls nach Eudemus). Apulejus, Flor. IV, 18 S. 90 H. läßt ihn *temporum ambitus, ventorum flatus, stellarum meatus, tonitruum sonora miracula, siderum obliqua curricula, solis annua reverticula* (die *τροπαὶ*, die Sonnenwenden, von denen auch Theo und Diog. a. d. a. O. und Schol. in Plat. S. 420 Bk. redet) entdecken, ferner die Phasen und Verschaften[1]) aus den östlichen und südlichen Ländern nach Griechenland verpflanzte[2]). Daß er die Reihe der alten

---

finsterungen des Mondes, und eine Methode, um zu bestimmen, *quotiens sol magnitudine sua circulum, quem permeat, metiatur.* Aetius, Plac. II, 12, 1 legt ihm, neben später zu erwähnenden philosophischen und physikalischen Sätzen, die Einteilung des Himmels in fünf Zonen, ebd. II, 28, 5 die Entdeckung, daß der Mond von der Sonne beleuchtet werde, II, 24, 1. 29, 6 die Erklärung der Sonnen- und Mondfinsternisse und der Mondphasen bei. Plin., H. nat. XVIII, 25, 213 berichtet von ihm eine Annahme über das Siebengestirn (daß es 25 Tage nach der Frühlingstagundnachtgleiche aufgehe, was auf Ägypten weist, da es nur für dieses Land, nicht für Griechenland paßt; vgl. Tannery S. 67), Theo in Arat. 172 eine über die Hyaden. Nach Cic., Rep. I, 14 soll er die erste Himmelskugel verfertigt haben, nach Philostr., Apoll. II, 5, 3 hätte er von Mykale aus die Sterne beobachtet. Wieviel an diesen Angaben tatsächlich ist, läßt sich freilich nicht ausmitteln. Daß auch zur Berechnung einer Sonnenfinsternis die astronomischen Kenntnisse der Griechen bis ins 4. Jahrhundert nicht ausreichten, zeigt Martin, Revue archéol. nouv. sér. IX (1864), 170 ff.; dagegen ist es nicht unmöglich, daß Thales von den Sarosperioden, nach welchen die Babylonier, und vielleicht auch die Ägypter, die Wiederholung von Sonnen- und Mondfinsternissen vorhersagten, oder von den auf diesem Wege bestimmten Verfinsterungen erfahren und auf dieser Grundlage behauptet hatte, es sei vor Ablauf des Jahres eine Sonnenfinsternis zu erwarten. Vgl. Tannery a. a. O. S. 54 ff. [Diese Vermutung ist jetzt allgemein angenommen: Ginzel, Die astronomischen Kenntnisse der Babylonier und ihre kulturhistorische Bedeutung in Klio (Beiträge zur alt. Gesch. (1902) 1 ff., 189 ff., 349 ff. — Ders., Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse für das Ländergebiet des klass. Alt. (1899) 171 f., 267 f. Ginzel nimmt Vorausberechnung mittels der babylonischen Sarosperiode (vgl. Klio I 377) von 18 Jahren 11 Tagen von der wohl in Ägypten beobachteten Finsternis vom 18. Mai 603 aus an. Eine andere Art der Berechnung, nach einem Zyklus von 223 Mondmonaten setzt voraus Burnet, Anf. d. gr. Phil.² 19 f. und 32, der eine Inschrift von Kujundschik mit dem Bericht eines chaldäischen Astronomen über die Beobachtung von Sonnen- und Mondfinsternissen anführt: George Smith, Assyrian discoveries (1875), deutsche Übers. von E. v. Böcklin (1904) S. 465. — Kinkel, Gesch. d. Phil. I 56. — Kugler in der Zeitschr. d. deutschen morg. Ges. 1902 S. 60 ff. — Diels, Antike Technik (1914) 3, 1. DV³ 1 A. 5.]

1) Bei denen man aber (wie auch Tannery a. a. O. 62 ff. zeigt) noch nicht an wissenschaftliche Theorien, sondern erst an einzelne Beobachtungen und technische Regeln (für Landvermessung, Schiffahrt usw.) zu denken haben wird.

2) Bei den Phöniziern, sagt Prokl. in Eucl. 65, sei die Arithmetik, bei den Ägyptern, aus Anlaß der Nilüberschwemmungen, die Geometrie erfunden worden. *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην, καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς*

ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο. Woher Proklus diese Nachrichten hat, gibt er nicht an, und ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß Eudemus seine Quelle ist, so wissen wir doch weder, ob er seine ganze Mitteilung diesem Gelehrten entnommen hat, noch kennen wir die Gewährsmänner des Eudemus. Von der ägyptischen Reise des Thales, seinem Verkehr mit den dortigen Priestern und den mathematischen Kenntnissen, die er ihnen verdankte, spricht auch Pamphile und Hieronymus b. Diog. 24. 27, der Verfasser des Briefs an Pherecydes ebd. 43. Plin., H. nat. XXXVI, 12. 82. Plut., De Is. 10, S. 354; s. sap. conv. 2, S. 146; plac. I, 3, 1. Clemens, Strom. I, 300 D. 302. Jambl. v. Pyth. 12. Schol. in Plat. S. 420, Nr. 11 Bk. u. a. (vgl. Decker a. a. O. S. 26 f.); mit dieser Angabe steht vielleicht eine ihm beigelegte Vermutung über den Grund der Nilüberschwemmungen (Diodor I, 38. Diog. I, 37. Plut. plac. IV, 1. Seneca nat. qu. IV, 2, 22. Schol. in Apoll. Rhod. IV, 269 [und Herod. II 20, wo zwar Thales nicht genannt, aber seine Erklärung angeführt ist]) in Verbindung. Wenn es wahr ist, daß Thales Handel trieb (wie Plut., Sol. 2 Schl. mit einem φασὶν sagt), so könnte man annehmen, er sei zunächst durch seine Handelsreisen nach Ägypten geführt worden, habe dann aber die Gelegenheit zur Erweiterung seiner Kenntnisse benützt. Für vollständig erwiesen kann allerdings seine Anwesenheit in Ägypten nicht gelten, so wahrscheinlich die Sache auch ist weil wir die Überlieferung über dieselbe doch nicht weiter als höchstens bis zu Eudemus hinauf verfolgen können, welcher von der angeblichen Tatsache immer noch dritthalbhundert bis dreihundert Jahre entfernt ist. Noch weniger beweist ein so spätes und unbestimmtes Zeugnis, wie das des Josephus c. Ap. I, 2, seine Bekanntschaft mit den Chaldäern, oder das der Placita I, 3, 1 die lange Dauer seines Aufenthalts in Ägypten. Läßt ihn gar ein Scholium (Schol. in Ar. 533 a 18) als Lehrer des Moses nach Ägypten berufen werden, so ist dies für die Art, wie man in der byzantinischen Zeit und auch schon früher Geschichte machte, bezeichnend. Daß Thales außer geometrischen und astronomischen Kenntnissen auch noch anderweitige, philosophische und physikalische Ansichten von den Orientalen entlehnt habe, sagt keiner von unseren Zeugen, als etwa Jamblich und die Placita. Röths Versuch aber (Gesch. d. abendl. Phil. II a, 116 ff.), diese Tatsache aus der Verwandtschaft seiner Lehre mit der ägyptischen zu erweisen, löst sich in nichts auf, sobald man Thales nur das zuschreibt, was ihm mit Grund zugeschrieben werden kann. Daß Thales den Ägyptern auch arithmetische Kenntnisse verdankte, läßt sich durch ein so unzuverlässiges Zeugnis wie das Jamblichs in Nicom. 10 D Tennul. um so weniger beweisen, da die Definition der Zahl als σύστημα μονάδων, die er von dort mitgebracht haben soll, weder thaletisch noch ägyptisch aussieht. Nach Prokl. a. a. O. müßte Eudemus, falls er Thales auch für den Begründer der griechischen Arithmetik hielt, diesen Teil seines mathematischen Wissens eher von den Phöniziern hergeleitet haben. [Die mathematischen Kenntnisse, die Thales sich in Ägypten erwerben konnte, beschränkten sich jedenfalls auf praktische Berechnungsmethoden. Burnet, Anf. d. gr. Phil.² S. 17 ff., 35 f.]

Physiker eröffnete, | sagt schon Aristoteles[1]), und diese Angabe erscheint auch ganz begründet. Er ist wenigstens der erste, von dem uns bekannt ist, daß er in allgemeiner Richtung nach den natürlichen Ursachen der Dinge gefragt hat, während sich die früheren teils mit mythischer Kosmogonie, teils mit vereinzelter ethischer Reflexion begnügt hatten[2]). Diese Frage

---

1) Metaph. I, 3. 983 b 20, wo es zunächst allerdings nicht die griechische Philosophie überhaupt, sondern nur die älteste Physik ist, deren ἀρχηγὸς Thales genannt wird. Nur vermutungsweise fügt Theophrast b. Simpl., Phys. 23, 29 den Worten: πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι die Bemerkung bei, es werde wohl auch vor Thales Naturforscher gegeben haben, deren Namen aber der seinige in Vergessenheit gebracht habe. Dagegen bemerkt Plut., Solon 3 Schl., Thales sei unter seinen Zeitgenossen der einzige, welcher seine Forschung auf andere als praktische Fragen ausgedehnt habe (περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῇ θεωρίᾳ). Ähnlich Strabo (s. S. 256, 3). Hippol., Refut. I, 1. Diog. I, 24, Die Behauptung des Tzetzes (Chil. II, 869. XI, 74), er habe den Pherecydes zum Lehrer gehabt, ist ohne alles Gewicht und wird durch die Chronologie widerlegt.

2) Daß jedoch Thales seine Ansichten noch nicht in Schriften niedergelegt hatte (Diog. I, 23, 44. Alex. in Metaph. I, 3. 984 a 2. Themist., Or. XXVI, 317 B. Simpl., De an. 31, 21 vgl. Philop., De an. C 4 u. Galen in Hipp. de nat. hom. I, 25 Schl. T. XV, 69 K.), müssen wir schon deshalb annehmen, weil Aristoteles (Metaph. I, 3. 983 b 20 ff. 984 a 2. De cœlo II, 13. 294 a 28. De an. I, 2. 405 a 19. c. 5. 411 a 8. Polit. I, 11. 1259 a 18 vgl. Schwegler z. Metaph. I, 3) immer nur nach unsicherer Überlieferung oder eigener Vermutung von ihm redet, ebenso Eudemus b. Prokl. in Eucl. 352; und mehr als seltsam ist es, wenn Röth, Gesch. d. abendl. Phil. II a, 111 die Echtheit der thaletischen Schriften aus ihrer Übereinstimmung mit den Sätzen erschließt, welche Thales beigelegt werden; denn fürs erste hält er selbst von jenen Schriften nur zwei für echt, und sodann liegt doch am Tage, daß Überlieferungen über die Lehre des Thales ebensogut aus unterschobenen Schriften entnommen, wie andererseits von den Verfassern solcher Schriften benützt werden konnten. Unter den Werken, welche Thales beigelegt wurden, scheint die ναυτικὴ ἀστρολογία, deren Diog. 23. Simpl., Phys. 23, 28 erwähnt, das älteste gewesen zu sein. Nach Simpl. wäre sie seine einzige Schrift gewesen, Diog. bemerkt, sie werde für ein Werk des Samiers Phokus gehalten. Nach Plut., Pyth. orac. 18, S. 402, der sie für echt hält, war sie in Versen geschrieben; sie scheint auch mit den 200 b. Diog. 34 genannten ἔπη und dem Gedicht περὶ μετεώρων bei Suid. Θαλ. gemeint zu sein. [Diese ναυτικὴ ἀστρολογία war ein wohl noch dem 6. Jahrhundert angehöriges Schifferbuch mit Sternbilderkatalog in Hexametern ähnlich wie das entsprechende, dem Hesiod zugeschriebene Gedicht und das des Kleostratos von Tenedos, aus dem wir einige Verse besitzen. Sein Ver-

be | antwortete er nun dahin, daß er das Wasser für den Stoff erklärte, aus dem alles entstanden sei[1]). Über die Gründe dieser Annahme war schon den Alten nichts durch geschichtliche Überlieferung bekannt; Aristoteles[2]) bemerkt zwar, | Thales möge zu derselben durch die Beobachtung geführt worden sein, daß die Nahrung aller Tiere feucht ist, und daß alle aus Samenfeuchtigkeit entstehen, aber er be-

---

fasser dürfte eher Phokos gewesen sein. DV^3 I 1 A 18. 20; B 1. 2 und II 68 a. 69. 70. Übrigens beweist die Nachricht, daß nautische Bedürfnisse bei der ältesten Gestirnforschung mitspielten.] Zwei weitere Schriften, welche von manchen für seine einzigen erklärt wurden, *περὶ τροπῆς καὶ ἰσημερίας* (wahrscheinlich ein Werk, das gleiche, dem die S. 257 Anm. besprochene Annahme entnommen ist, wie Tannery S. 66 vermutet, eine Art Kalender wie Hesiods *Ἔργα κ. Ἡμ.*) führt Diog. 23 vgl. Suid. an; ein Werk *π. ἀρχῶν*, dessen Unechtheit aber schon durch seine eigene Mitteilung außer Zweifel gestellt wird, der angebliche Galen In Hippocr. De humor. I, 1, 1. Bd. XVI, 37 K. An die Echtheit der von Diog. 35 angeführten Verse (über welche Decker S. 46 f. z. vgl.) und vollends der Briefchen ebd. 43 f. ist auch nicht zu denken. Auf welche von diesen Schriften sich die Behauptung Augustins, Civ. D. VIII, 2, daß Thales Lehrschriften hinterlassen habe, samt der zweifelnden Berührung thaletischer Bücher bei Joseph. c. Apion. I, 2, und den Anführungen bei Seneca nat. qu. III, 13. 1. 14, 1. IV, 2, 22. VI, 6, 1. Plac. I, 3. IV, 1. Diodor I, 38. Schol. in Apoll. Rhod. IV, 269 bezieht, ist unerheblich. [Es scheint, daß es ein Verzeichnis von Sprüchen gab, die dem Thales zugeschrieben wurden; denn dem Sophisten Hippias muß nach Diog. I 24 etwas Derartiges vorgelegen haben.]

1) Arist., Metaph. I, 3. 983 b 20: *Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν* [sc. *στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων*]. Theophr. bei Simpl., Phys. 23, 22: Thales und Hippo *ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχήν*. Nach ihm Cic. N. D. I, 10, 25. Acad. II, 37, 118 und viele andere (ein Verzeichnis derselben bei Decker S. 64. Tannery S. 76 ff.). Wenn sich hierfür (Plac. I, 3, 2. Justin, Coh. ad Gr. c. 3, 5) auch der Ausdruck findet: *ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ, ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ ἀναλύεσθαι*, so ist auch dies aus Aristoteles (a. a. O. 983 b 8 ff.) und Theophrast (vgl. Diels, Doxogr. 276) geflossen. Sie sind also in Wahrheit unsere einzige Quelle für die Kenntnis des thaletischen Satzes.

2) A. a. O. Z. 22: *λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν . . . καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς*. Unter dem *θερμὸν* darf man aber nicht (wie Brandis I, 114) das Warme überhaupt mit Einschluß der Gestirne (s. folg. Anm.) verstehen, sondern es bezieht sich auf die Lebenswärme in den Tieren, auf welche das *πάντων* durch den Zusammenhang beschränkt wird.

zeichnet dies ausdrücklich als seine eigene Vermutung. Erst spätere, minder genaue Schriftsteller geben diese Vermutung als Tatsache und fügen die weiteren Gründe hinzu, daß auch die Pflanzen aus dem Wasser und selbst die Gestirne aus den feuchten Dünsten ihre Nahrung ziehen, daß das Absterbende vertrockene, daß das Wasser das Bildsamste und das Allumfassende sei[1]), daß ein Urstoff angenommen werden müsse, weil sich sonst der Übergang der Elemente ineinander nicht erklären ließe, und dieser bestimmte Urstoff, weil alles durch Verdünnung und Verdichtung daraus werde[2]). Um so weniger können wir etwas Bestimmteres darüber aussagen: es ist möglich, daß den milesischen Philosophen solche Erwägungen geleitet haben, wie sie Aristoteles vermutet, er kann namentlich von der Beobachtung ausgegangen sein, daß alles Lebendige aus einer Flüssigkeit entsteht und bei der Verwesung wieder zerfließt, er kann aber auch durch andere Wahrnehmungen, wie die Entstehung festen Landes durch Anschwemmung, die befruchtende Kraft des Regens und der Flüsse, die zahlreiche tierische Bevölkerung der Gewässer, zu seiner Annahme veranlaßt worden sein, und neben derartigen Bemerkungen können die alten Sagen vom Chaos und vom Göttervater Okeanos Einfluß auf ihn gehabt haben; wie | es sich hiermit verhält, läßt sich nicht ausmitteln. Ebensowenig können wir angeben, ob er sich das Wasser als Urstoff unendlich gedacht hat; denn die Aussage des Simplicius hierüber[1]) ist sichtbar nur aus der aristotelischen Stelle, die er eben erläutert[2]), geflossen; diese selbst aber nennt nicht bloß den Thales nicht, sondern sie behauptet überhaupt nicht, daß einer von denen, welche das Wasser für den Grundstoff hielten, diesem Element die Eigenschaft der Unendlichkeit beigelegt habe[3]). Jedenfalls würden wir aber in diesem Fall eher an Hippo (s. u.) als an Thales zu denken haben, da die Unendlichkeit des Urstoffs sonst immer als eine Bestimmung betrachtet wird, die Anaximander zuerst aufgestellt habe; Thales hat sich wohl diese Frage überhaupt noch nicht vorgelegt.

---

[1] Ps.-Plut. und Justin a. d. a. O. Alex. zu Metaph. 983 b 18. Philop., Phys. 23, 7. De an. A 4 u. Simpl., Phys. 23, 21 vgl. 36, 10. De cœlo 273 b 36 K. (Schol. in Ar. 514 a 26). Mag auch Simplicius hierbei Theophrast folgen, so kann man doch aus der Übereinstimmung des Aristoteles und Theophrast nicht (mit Brandis I, 111 f.) auf das Dasein zuverlässiger Nachrichten über die thaletische Beweisführung schließen; denn da Simpl. an beiden Orten Thales mit Hippo unter eine gemeinschaftliche Aussage zusammenfaßt, ist es um so möglicher, daß er bzw. schon Theophrast beiden assertorisch beilegte, was er bei Hippo gefunden hatte und für Thales nach Aristoteles' Vorgang (den vielleicht ebenfalls Hippo dazu veranlaßt hatte) vermutete.

[2] So Galen, De elem. sec. Hippocr. I, 4. T. I, 444. 442. 484 von Thales, Anaximenes, Anaximander und Heraklit gemeinschaftlich; in Wahrheit hat aber erst Diogenes von Apollonia (s. u.) die Einheit des Urstoffs aus der Umwandlung der Elemente bewiesen.

Von dem Wasser, als dem Urstoff, soll Thales die Gottheit oder den Geist unterschieden haben[4]), welcher den Urstoff durchdringe und aus ihm die Welt bilde[5]). Allein Aristoteles[6]) leugnet ausdrücklich, daß die alten Physiologen, unter denen Thales obenansteht, die bewegende Ursache vom Stoff unterschieden, oder daß ein anderer als Anaxagoras, und vielleicht auch schon Hermotimus, die Lehre vom weltbildenden

---

[1]) Phys. 458, 23: *οἱ μὲν ἕν τι στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῷ μεγέθει, ὥσπερ Θαλῆς μὲν ὕδωρ* usw.

[2]) Phys. III, 4. 203 a 16: *οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων.*

[3]) Es handelt sich nämlich a. a. O. nicht darum, ob der Grundstoff unendlich ist, sondern darum, ob das Unendliche Prädikat eines von ihm verschiedenen Körpers ist, oder ob es, wie von Plato und den Pythagoreern, für etwas Selbständiges und Sürsichbestehendes gehalten wird; Arist. sagt also nicht: alle Physiker setzen den Urstoff unendlich, sondern: alle geben dem Unendlichen irgendein Element zum Substrat, wobei sich aus dem Zusammenhang ergibt und durch das *ἀεὶ* (jedesmal) ausdrücklich angedeutet ist, daß mit den *πάντες* eben nur alle die gemeint sind, welche überhaupt ein *ἄπειρον* kennen.

[4]) Cic. N. D. I, 10, 25: *Thales ... aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret.* Stob., Ekl. I, 56: *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν.* Ebenso Plac. I, 7, 11. Athenag., Supplic. c. 21. Cyrill. c. Jul. II, 28 c. Galen hist. phil. c. 8 vgl. Diels, Doxogr. 301 f. 531. Daß diese Angaben aus der gleichen Quelle, der vorciceronischen Grundlage unserer Placita herstammen, zeigt im Anschluß an Krische, Forsch. 39 f. Diels S. 128.

[5]) Cic. a. a. O. Stob. a. a. O.: *τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ.* Philop., De an. C 7 u.: Thales solle gesagt haben, *ὡς ἡ πρόνοια μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ οὐδὲν αὐτὴν λανθάνει.*

[6]) Metaph. I, 3. 984 a 27. b 15.

Verstand aufgebracht habe. Wie wäre dies möglich, wenn ihm schon von Thales bekannt war, daß er Gott die Vernunft der Welt nannte? Hat aber Aristoteles davon nichts gewußt, so dürfen wir überzeugt sein, daß das, was die Späteren darüber zu wissen behaupten[1], nicht aus geschichtlicher Überlieferung herstammt. Und da nun überdies die Lehre, welche sie dem Milesier beilegen, mit der stoischen Theologie ganz übereinstimmt und selbst im Ausdruck die stoische Terminologie deutlich verrät[2], so können wir die entgegengesetzte Annahme mit aller Sicherheit für ein Mißverständnis der nacharistotelischen Zeit erklären, dessen Quelle sich uns sogleich in einigen aristotelischen (von Theophrast ohne Zweifel wiederholten) Angaben zeigen wird. Daß Thales persönlich an keinen Gott und an keine Götter geglaubt habe, folgt hieraus natürlich entfernt nicht; wenn ihm jedoch der Satz in den Mund gelegt wird[3], Gott sei das Älteste, denn er sei ungeworden, so ist auch diese Überlieferung nicht sehr glaubwürdig. Denn teils ist der Ausspruch um nichts besser verbürgt als die unzähligen anderen Apophthegmen der sieben Weisen, und dem Thales ist er wohl ursprünglich in irgendeiner derartigen Spruchsammlung mit derselben Willkür wie | anderen anderes, beigelegt worden; teils wird sonst immer Xenophanes als der erste bezeichnet, der die Gottheit im Gegensatz gegen den hellenischen Volksglauben für ungeworden erklärte. Ungleich zuverlässiger ist die Angabe[4], Thales habe gesagt, alles sei voll von Göttern; wenn dies jedoch dahin ausgelegt wird, daß er dabei an eine Verbreitung der Seele durch das Weltganze gedacht habe, so zeigt das vorsichtige „vielleicht“ des Aristoteles zur Genüge, wie wenig sich diese Erklärung auf Überlieferung stützt, und wir gehen gewiß nicht zu weit, wenn wir annehmen, nicht bloß die Späteren, sondern schon Aristoteles habe nach seiner Weise dem alten Philosophen Vorstellungen zugetraut, die wir von ihm noch nicht erwarten dürfen. Daß er sich alle Dinge lebendig gedacht, alle wirkenden Kräfte nach Analogie der menschlichen Seele personifiziert hat, dies allerdings ist zum voraus wahrscheinlich, weil es jener phantasievollen Naturanschauung gemäß ist, die der wissenschaftlichen Naturforschung überall, und so namentlich auch bei den Griechen, vorangeht; und es ist insofern ganz glaublich, daß er, wie Aristoteles sagt[1]), dem Magnet wegen seiner Anziehungskraft eine Seele beilegte, das heißt, daß er ihn für ein lebendiges Wesen hielt. Ebenso dachte er sich ohne Zweifel auch seinen Urstoff lebendig, so daß er, wie das alte Chaos, durch sich selbst, ohne Dazwischenkunft eines weltbildenden Geistes, die Dinge erzeugen konnte. Auch das entspricht der altgriechischen Denkweise aufs beste, wenn er in den Naturkräften gegenwärtige Gottheiten und in dem Leben der Natur den Beweis sah, daß sie mit Göttern

---

[1] Auch sie aber nur zum Teil: Clemens z. B. Strom. II, 364 C, Augustin, Civ. D. VIII, 2 vgl. Tertull. c. Marc. I, 13, d. h. die von ihnen benützten Doxographen, halten sich an die aristotelische Darstellung.

[2] Vgl. III a, 138, 2. 140. 141, 2. 146, 6.

[3] Plut. sap. conv. 9. Diog. I, 35. Stob., Ekl. I, 54; denselben Sinn hat aber gewiß auch die Angabe (Clemens, Strom. V, 595 A. Hippol., Refut. hær. I, 1), in der Krische S. 38 ohne Grund einen richtigeren Ausdruck sieht, Thales habe auf die Frage: *τί ἐστι τὸ θεῖον;* geantwortet: *τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχον*, denn da sofort ein weiterer angeblicher Ausspruch des Thales über die göttliche Allwissenheit (auch b. Diog. 36. Valer. Max. VII, 2, 8) angeführt wird, so hat das unpersönliche *θεῖον* hier dieselbe Bedeutung wie das persönliche *θεός*. — Ganz bedeutungslos ist es, daß Tert., Apologet. 46 die Erzählung Ciceros (N. D. I, 22, 60) über Hiero und Simonides auf Krösus und Thales überträgt.

[4] Arist.. De an. I, 5. 411 a 7: *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν*

εἶναι. Diog. I, 27: *τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη*, ebenso Stob. s. o. 263, 5. Derselbe Satz wird dann auch (Cic., Legg. II, 11, 26) moralisch gewendet. [Joël, Urspr. d. Nat. S. 134, der das religiöse Element in der alten ionischen Philosophie zu sehr verkannt findet, bezeichnet daher die Anschauung des Thales als „Panentheismus“.]

[1]) De an. I, 2. 405 a 19: *ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.* Diog. I, 24: *Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἱππίας φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις διδόναι ψυχὰς τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου.* Vgl. Stob., Ekl. I, 758: *Θαλῆς καὶ τὰ φυτὰ ἔμψυχα ζῷα.* [Im Blick auf diese Überlieferung nennt Döring (Z. f. Phil. 109, 1896, S. 179 ff.) den Standpunkt des Thales „Hylopsychismus“. Daß hier die Vorstellung einer Allbeseelung, die wohl in pluraler Form zu denken ist, vorliegt, steht außer Zweifel. Deshalb spricht Joël (Urspr. d. Nat. S. 68 f., 73) von „Panpsychismus“. Vgl. auch Rohde, Psyche³ II, 144. Der Wortlaut bei Diog. schließt es völlig aus, daß Thales, wie Burnet, Anf. d. Phil. S. 41, meint, hätte sagen wollen, „daß der Magnet und der Bernstein leben, die anderen Dinge also nicht leben“.]

erfüllt sei. Daß er dagegen die einzelnen Naturkräfte und die | Seelen der einzelnen Wesen in die Vorstellung der Weltseele zusammengefaßt hat, läßt sich nicht annehmen; denn diese Vorstellung setzt voraus, daß die unendliche Vielheit der Erscheinungen in dem Begriffe der Welt nicht bloß zu einer äußerlichen, sondern zu einer inneren, organischen Einheit verknüpft, und die wirkende Kraft nicht nur in den Einzelwesen, wo dies auch der einfacheren Vorstellungsweise nahe liegt, sondern im Weltganzen überhaupt, vom Stoff unterschieden und dem menschlichen Geist analog vorgestellt wird. Über diese erste, dürftige Philosophie scheinen beide Bestimmungen hinauszugehen, wie sie sich denn auch erst lange nach Thales nachweisen lassen; es ist daher zu vermuten, dieser Philosoph habe sich seinen Urstoff zwar lebendig und zeugungskräftig gedacht, er habe auch den Götterglauben seines Volkes geteilt und auf die Naturbetrachtung angewandt, von einer Weltseele dagegen und von einem den Stoff durchdringenden weltbildenden Geiste habe er noch nichts gewußt[1]).

---

[1]) Nach dem obigen ist auch die Frage zu beantworten, welche im vorigen Jahrhundert lebhaft verhandelt, jetzt so ziemlich verschollen ist, ob Thales Theist oder Atheist gewesen sei. Das Richtige ist ohne Zweifel, daß er keines von beiden war, weder in seinem religiösen Glauben noch in seiner philosophischen Ansicht, denn jener ist griechischer Polytheismus, diese pantheistischer Hylozoismus. [J. Dörfler (Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales. Archiv f. G. d. Ph. 25 (1912) S. 305 ff.) macht den Versuch, Thales' Abhängigkeit von der orphischen Kosmogonie zu erweisen. Daß er dorther für seine Wassertheorie eine Anregung erhalten hat, insofern auch dort das Wasser oder der Okeanos zuweilen an den Anfang der Dinge gestellt wird (DV^3 66 B 2. 13), ist nicht unmöglich. Aber Dörfler, der die Verbesserung der Lesart in fr. 21, 4 durch Diels übersehen hat (vgl. oben S. 139) und auf der falschen Lesung unrichtige Schlüsse aufbaut, konstruiert eine zu enge Verwandtschaft zwischen beiden. Das Wesentliche des Unterschieds beruht auch hier in der Loslösung vom Mythus: in der orphischen Kosmogonie ist im Anschluß an Homer (Ξ 201) von der Hochzeit des Okeanos mit Tethys (fr. 2) oder von der Erzeugung eines Drachen durch Wasser und Erde (fr. 13) die Rede, während der Philosoph es nur mit den natürlichen Stoffen zu tun hat. Treffende Einwände bei Burnes, Anf. d. gr. Phil. S. 38, 3. — Vgl. auch oben S. 85, 1. — Für die Annahme Peithmanns (Die Naturphil. vor Sokr. Archiv XV (1902) S. 214 ff., 308 ff.), es sei nur ein Schluß des Aristoteles aus dem Satz des Thales, die Erde schwimme auf dem Wasser, daß er dieses als Grundsubstanz angenommen habe, liegt gar kein Grund vor.]

Über die Art, wie die Dinge aus dem Wasser entstanden, scheint sich Thales noch nicht erklärt zu haben. Aristoteles sagt zwar: von den Physikern, welche einen einzigen Urstoff voraussetzen, lassen die einen, von einem qualitativ bestimmten Grundstoff ausgehend, die Dinge aus demselben durch Verdünnung und Verdichtung entstehen, die anderen durch Ausscheidung[1]; aber daraus folgt nicht, daß alle diese Philosophen ohne Ausnahme sich ausdrücklich für die eine oder die andere von diesen Annahmen erklärt hatten, sondern Aristoteles konnte sich ganz wohl so ausdrücken, wenn er bei der Mehrzahl von denen, welche dies getan hatten, eben diese, und bei keinem von ihnen eine andere Annahme ge|funden hatte. Erst Simplicius[2] faßt Thales in dieser Beziehung ausdrücklich mit Anaximenes zusammen; aber er hat hierbei nicht bloß Theophrast gegen sich[3], sondern er sagt uns auch selbst, daß er seine Angabe nur aus der allgemeinen Fassung der aristotelischen Worte erschlossen hat[4], und einen anderen Grund hat auch die übereinstimmende Annahme Galens[5], welche ohnedies in verdächtigem Zusammenhang steht, und einiger anderen[6] gewiß nicht. Das Wahrscheinlichste ist daher immer, daß Thales auch diese Frage noch nicht ins Auge gefaßt, sondern sich bei der unbestimmten Vorstellung der Entstehung oder Erzeugung aus dem Wasser beruhigt hat.

---

[1] Phys. I, 4 Anf.: *ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν· οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον . . . τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες . . . οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησιν* usw.

[2] Phys. 138, 14: *καὶ οἱ ἓν δὲ καὶ κινούμενον τὴν ἀρχὴν ὑποθέμενοι, ὡς Θαλῆς καὶ Ἀναξιμένης, μανώσει καὶ πυκνώσει τὴν γένεσιν ποιοῦντες* usw. Ähnlich 310 a u. Ald. Pseudoalex. zu Metaph. 1042 b 33. S. 549, 5 Hayd. und der Ungenannte Schol. in Arist. 516 a 14. b 14.

[3] Simpl., Phys. 149, 32: *ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου [Ἀναξιμένους] Θεόφραστος ἐν τῇ Ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν.* Das *μόνου* ist hier auffallend, denn er selbst hat schon S. 25, 5 (s. u. S. 264, 3^5) aus Theophrast berichtet, daß Diogenes in dieser Annahme Anaximenes folge. Diels, Doxogr. 164, 2 will daher statt *μόνου* mit Usener *πρώτου* setzen. Möglich aber auch, daß Simpl. hier nur an die drei ältesten Ionier denkt.

[4] A. a. O.: *δῆλον δὲ ὡς καὶ οἱ ἄλλοι τῇ μανότητι καὶ πυκνότητι ἐχρῶντο, καὶ γὰρ Ἀριστοτέλης περὶ πάντων τούτων εἶπε κοινῶς* usw.

[5] S. o. S. 262, 2.

[6] Hippol., Refut. I, 1. Arnob. adv. nat. II, 10. Philop., Phys. 86, 51. 116, 19, welcher Thales an beiden Stellen so vollständig mit Anaximenes verwechselt, daß er ihm die Luft als Urstoff zuschreibt.

Was uns sonst über die Lehre unseres Philosophen erzählt wird, ist teils nur vereinzelte empirische Beobachtung oder Vermutung, teils ist es zu schlecht beglaubigt, als daß wir darauf bauen könnten. Das letztere gilt nicht bloß von den mancherlei mathematischen und astronomischen Entdeckungen und den ethischen Sinnsprüchen, die ihm zugeschrieben werden[1]), von der Behauptung[2]), daß die Gestirne erdartige glühende Massen seien, daß der Mond sein Licht von der Sonne erhalte[3]) u. dgl., sondern auch von den philosophischen | Lehren über die Einheit der Welt[4]), die unendliche Teilbarkeit und Veränderlichkeit der Materie[5]), die Undenkbarkeit des leeren Raums[6]), die Vierzahl der Elemente[7]), die Mischung der Stoffe[8]), die Natur und die Unsterblichkeit der Seele[9]), die Dämonen und Heroen[10]). Alle diese Angaben stammen von so unzuverlässigen Zeugen, und die meisten derselben stehen mit glaubwürdigeren Nachrichten mittelbar oder unmittelbar so sehr im Widerspruch, daß wir ihnen nicht den geringsten Wert beilegen können. Glaublicher ist, was Aristoteles [1]) als Überlieferung mitteilt, daß Thales gemeint habe, die Erde schwimme auf dem Wasser, denn es würde dies zu ihrer Entstehung aus dem Wasser sehr gut passen | und auch an ältere kosmologische Vorstellungen sich leicht anschließen; und hiermit ließe sich auch die weitere Angabe [2]) verbinden, daß er die Erdbeben von der Bewegung jenes Wassers hergeleitet habe. Indessen scheint sich die letztere nur auf eine von den Schriften zu gründen, die unserem Philosophen unterschoben worden waren, und die wohl auch noch für andere ihm zugeschriebene Lehren die letzte Quelle bildeten. Besser beglaubigt ist die Aussage des Aristoteles; doch erhalten wir auch durch sie über das Ganze der thaletischen Lehre wenig Aufschluß [3]). Alles, was wir von ihr wissen, läßt sich daher im wesentlichen auf den Satz zurückführen, daß das Wasser der Stoff sei, aus dem alles entstanden ist und besteht. Welches dagegen die Gründe waren, die Thales zu dieser Annahme bestimmt haben, darüber sind uns nur Vermutungen möglich, und wie er sich die Entstehung der Dinge aus dem Wasser näher vorgestellt hat, wissen wir gleichfalls nicht sicher; das Wahrscheinlichste ist jedoch, daß er sich den Urstoff, wie die Natur überhaupt, belebt dachte, übrigens aber bei dem unbestimmten Begriff der Entstehung oder Erzeugung stehen

---

[1]) Vgl. S. 159, 2. 256, 1.

[2]) Plac. II, 13, 1. Achill. Tat. Isag. c. 11.

[3]) Plac. II, 28, 3. — Plut. conv. sap. c. 15 (*ὡς δὲ Θαλῆς λέγει, τῆς γῆς ἀναιρεθείσης σύγχυσιν τὸν ὅλον ἕξειν κόσμον*) gehört kaum hierher, da das plutarchische Gastmahl keine geschichtliche Schrift ist; die Meinung ist übrigens ohne Zweifel nur: die Vernichtung der Erde würde (nicht: sie werde dereinst) eine Zerstörung der ganzen Welt zur Folge haben.

[4]) Plac. II, 1, 2. Materiell ist die Angabe gewiß richtig; denn was hätte Thales bestimmen sollen, jenseits der Welt, die sich uns als ein allumfassender Bau darstellt, noch weitere Welten zu suchen? Aber diese durch den Satz, die Welt sei nur eine, ausdrücklich abzulehnen, hätte er nur dann Veranlassung gehabt, wenn die Annahme mehrerer Welten damals bereits Verteidiger gehabt hätte.

[5]) Plac. I, 9, 2.

[6]) Stob. I 378, wo die von Röth, Abendl. Phil. II b, 7 empfohlene ältere Lesart *ἐπέγνωσαν* schon sprachlich unannehmbar ist.

[7]) Diese setzt das Bruchstück der unechten Schrift *π. ἀρχῶν* bei Galen (s. o. 260, 2) und vielleicht nach ihm Heraklit, Alleg. hom. 22 in der Art voraus, daß die vier Elemente ausdrücklich auf das Wasser zurückgeführt werden; bekanntlich hat aber erst Empedokles die Vierzahl der Grundstoffe festgestellt.

[8]) Stob. I, 368 — Plac. I, 17, 1 heißt es nur: *οἱ ἀρχαῖοι*, was offenbar richtiger und wohl das Ursprünglichere ist.

[9]) Nach Plac. IV, 2, 1. Nemes. nat. hom. c. 2, S. 28 hätte er die Seele als *φύσις ἀεικίνητος ἢ αὐτοκίνητος* bezeichnet, nach Theodoret gr. aff. cur. V, 18, S. 72 als *φύσις ἀκίνητος* (wofür aber gleichfalls *ἀεικίν.* zu

---

lesen ist), eine Unterschiebung späterer Bestimmungen, welche ohne Zweifel durch die oben (265, 1) angeführte aristotelische Äußerung veranlaßt ist. Tertull., De an. c. 5 legt ihm und Hippo den Satz bei, daß die Seele aus Wasser bestehe; Philop., De an. C 7 u. beschränkt diese Behauptung auf Hippo, während er sie ebd. A 4 u. außer ihm auch Thales zuschreibt. Daß er zuerst den Unsterblichkeitsglauben aufgebracht habe, sagt Chörilus bei Diog. I, 24 und Suidas Θαλ.

10) Athenag., Supplic. c. 23. Plac. I, 8.

1) Metaph. I, 3. 983 b 21. De cœlo II, 13. 294 a 29.

2) Plac. III, 15, 1. Hippol., Refut. I, 1. Sen. nat. qu. VI, 6. III, 14, dieser, wie es scheint, nach einer pseudothaletischen Schrift.

3) Dagegen spricht schon diese Annahme gegen die Behauptung (Plac. III, 10), er habe die Erde für kugelförmig gehalten; eine Annahme, die den Ioniern bis auf Anaxagoras und Diogenes fremd ist.

blieb, ohne dieselbe durch Verdichtung und Verdünnung des Urstoffs vermittelt zu setzen1). |

So dürftig und unscheinbar dies aber noch ist, so war es doch von der äußersten Wichtigkeit, daß einmal überhaupt der Versuch gemacht war, die Erscheinungen aus einem gemeinsamen natürlichen Grunde zu erklären, und so sehen wir denn an Thales eine Reihe weiterer Forschungen sich anschließen und schon seinen nächsten Nachfolger zu reicheren Bestimmungen fortgehen.

2. Anaximander2).

Wenn Thales das Wasser für den Grundstoff von allem erklärt hatte, so bezeichnete Anaximander3) als dieses Ur-|

---

1) Eine entwickeltere Kosmologie schreibt Tannery a. a. O. 70 f. Thales zu. Dieser Philosoph, glaubt er, habe sich das All als eine flüssige Masse, unsere Welt als eine ungeheuere halbkugelförmige Blase innerhalb dieser Masse gedacht, auf deren Grund die Erde schwimme, während die himmlischen Götter in lichterfüllten Nachen bald über das Himmelsgewölbe, bald horizontal um die Erde herumfahren. Allein diese Vermutung geht über das geschichtlich Erweisbare weit hinaus. Wir haben nicht allein keinen Grund zu der Annahme, daß sich Thales den Urstoff unbegrenzt gedacht habe, sondern es wird sogar Anaximander allgemein als der Urheber dieser Bestimmung bezeichnet; es ist uns ebensowenig etwas davon bekannt, daß er das Himmelsgewölbe von Wasser umgeben sein ließ; wir erhalten vielmehr eine ganz befriedigende Vorstellung von seiner Kosmologie, wenn wir annehmen, er lasse teils im Anschluß an die unmittelbare Anschauung und die älteren Vorstellungen seines Volkes, teils seiner eigenen Lehre vom Urstoff entsprechend die Erde als eine vom Ozean umflossene Insel auf dem Wasser schwimmen, welches den unteren Weltraum ausfüllen und auf dem das Himmelsgewölbe in der Ebene des Horizonts ruhen sollte. Wir haben daher auch keinen Grund, zur Erklärung seiner Kosmologie mit Tannery auf ägyptische Mythen zurückzugreifen, welche derselben, sobald man ihr nichts Unerweisliches unterschiebt, um nichts näher stehen als die griechischen.

1) Schleiermacher, Über Anaximandros (v. J. 1811; WW. z. Philos., II, 171 ff.). Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr. 1—70. Neuhäuser, Anaximander, 1883; vgl. meine Anzeige D. Lit. Zeit. 1883, 1499 f. Tannery, Pour l'hist. de la sci. hell. 81—118. Die Abhandlung von Lyng, On den ioniske Naturphilosophi, især Anaximander's (Vid.-Selskabets Forhandlinger for 1866) bedaure ich nicht benützen zu können, weil mir ihre Sprache fremd ist.

3) Anaximander, ein Mitbürger, nach späterer Vorstellung (Sext., Pyrrh. III, 30. Math. IX, 360. Hyppolit., Refut. I, 6. Simpl., Phys. 24, 14. Suid. u. d. W.; das gleiche besagt aber auch der Ausdruck ἑταῖρος b. Simpl., De cœlo 273 b 38. Schol. in Ar. 514 a 28. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 1,

---

sodalis b. Cic., Acad. II, 37, 118, γνώριμος b. Strabo I, 1, 11, S. 7, wie denn das letztere wirklich XIV, 1. 7, S. 635 mit μαθητής vertauscht ist) Schüler und Nachfolger des Thales, war nach Apollodors Angabe (Diog. II, 2) Ol. 58, 2 (546/7 v. Chr.) 64 Jahre alt und starb bald darauf, so daß demnach seine Geburt, wie Hippolyt. I, 6 angibt, Ol. 42, 3 (611 v. Chr.) fallen würde. Ol. 58 läßt ihn Plin., H. nat. II, 8, 31 die Schiefe des Zodiakus entdecken. Die Zuverlässigkeit dieser Angaben können wir freilich nicht beurteilen; indessen empfiehlt sich die Vermutung von Diels (Rh. Mus. XXXI, 24), Anax. selbst habe sich in seiner Schrift als 64jährig bezeichnet, Apollodor, welcher nach Diog. diese Schrift in Händen gehabt hatte, habe nach irgendeiner darin vorkommenden Notiz ihre Abfassung auf Ol. 58, 2 berechnet, und auf der gleichen Berechnung beruhe die Angabe des Plinius, sofern sein Gewährsmann die Schiefe der Ekliptik eben in jener Schrift erwähnt gefunden hatte. Wenn Diog. dann aber weiter als Aussage Apollodors beifügt: ἀκμάσαντά πῃ μάλιστα κατὰ Πολυκράτην τὸν Σάμου τύραννον, so muß irgendein Versehen im Spiel sein: mag nun Anax. mit Pythagoras [oder auch Anaximenes] verwechselt sein (Diels a. a. O. Tannery S. 43 f.), oder mag sich die Angabe statt der ἀκμή desselben auf ein anderes Datum aus seinem Leben beziehen. Ein älterer Zeitgenosse des Polykrates war Anaximander; ob er die Tyrannis desselben noch erlebt hat, wissen wir nicht, da der Anfang der letzteren sich nicht sicher datieren läßt (vgl. Curtius, Griech. Gesch. I, 694, 291 [und Jakoby, Apollodors Chr. S. 189 ff.]). — Über Anaximanders Leben ist nichts weiter bekannt, doch weist die Nachricht (Aelian., V. H. III, 17), daß er Führer der milesischen Kolonie in Apollonia gewesen sei, auf eine angesehene Stellung in seiner Vaterstadt. Sein Buch περὶ φύσεως (dem aber vielleicht erst Spätere diesen Titel gegeben haben) wird als die erste philosophische Schrift der Griechen bezeichnet (Diog. II, 2. Themist. orat. XXVI, 317 C; wenn Clemens, Strom. I, 308 C dasselbe von Anaxagoras sagt, verwechselt er ihn mit Anaximander); Brandis bemerkt aber I, 125 mit Recht (vgl. S. 212 [5]), nach Diog. a. a. O. müsse es schon zu Apollodors Zeit selten gewesen sein, und Simplicius könne es nur aus Anführungen bei Theophrast u. a. gekannt haben. Daß Suidas u. d. W. mehrere Schriften unseres Philosophen nennt, ist ohne Zweifel ein Mißverständnis, dagegen wird ihm eine Erdtafel (Diog. a. a. O. Strabo a. a. O., nach Eratosthenes. Agathemerus, Geogr. Inf. I) beigelegt. [Zu dieser verfaßte sein Landsmann Hekataios in seiner Γῆς περίοδος den Text, und auf sie ging wahrscheinlich auch der von Herodot V, 49 erwähnte πίναξ zurück. Berger, Wiss. Erdkunde der Griechen I, 9 ff. Gomperz, Griech. Denker [3] I, 41. 422.] Eudemus, Fr. 95 (Simpl., De cœlo 212 a 12. Schol. in Ar. 497 a 10) sagt, er sei der erste, welcher die Größe und die Entfernungen der Gestirne zu bestimmen versucht habe. Auch die [Herstellung einer σφαῖρα, d. h. wohl eines Himmelsglobus und] Erfindung der Sonnenuhr wird von Diog. II, 1. Eus. pr. ev. X, 14, 7 Anaximander, von Plin., Hist. n. II, 76, 187 dagegen Anaximenes zugeschrieben; beiden wohl mit Unrecht, da sie nach Herod. II, 109 von den Babyloniern zu den Griechen kam; doch mag es sein, daß einer von ihnen in Sparta die erste Sonnenuhr aufstellte, welche man hier zu sprüngliche das Unendliche oder das Unbegrenzte[1]. Unter dem Unendlichen verstand er aber hierbei[2] nicht, wie Plato und die Pythagoreer, ein unkörperliches Element, dessen Wesen in nichts anderem bestände als eben in der Unendlichkeit, sondern die unendliche Materie: das Unendliche ist nicht Subjektsbegriff, sondern Prädikat; es soll nicht die Unendlichkeit als solche bezeichnen, sondern einen Gegenstand, welchem die Eigenschaft, unendlich zu sein, zukommt. Denn fürs erste sagt Aristoteles[3], daß alle Physiker vom Unendlichen nur | in diesem Sinn reden, zu den Physikern hat er aber unseren Philosophen ganz unstreitig gerechnet[4]. Sodann hat Anaximander, nach Berichten jüngerer Schriftsteller[5], welche auf Theophrast zurückgehen[6], seine Annahme vornehmlich daraus

---

sehen bekam. [Zum γνώμων vgl. Bretschneider, Die Geometrie und die Geometer vor Euklid, S. 60. Kinkel, Gesch. d. Phil. I Nachtrag S. 7, 17.]

[1] Arist., Phys. III, 4. 203 b 10 ff. Theophrast b. Simpl., Phys. 24, 12 ff. (Doxogr. 476) u. a; [DV^3 2, 9: τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀ. μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ᾿ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ᾿ ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. Zu dem Ausdruck τὰ καλούμενα στοιχεῖα vgl. Diels, Elementum S. 25, 4. Die gesperrt gedruckten Worte dürfen trotz der Bedenken Burnets (Anf. 43, 4) als Zitat betrachtet werden.]

[2] Wie Schleiermacher a. a. O. S. 176 f. erschöpfend gezeigt hat.

[3] Phys. III, 4. 203 a 2: πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων [τὸ ἄπειρον], οἱ μὲν ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ᾿ αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ᾿ οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον ... οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. Vgl. Metaph. X, 2. 1053 b 15: nach der Annahme der Physiker sei das ἕν keine Substanz für sich, sondern es habe irgendeine φύσις zum Substrat; ἐκείνων γὰρ ὁ μέν τις φιλίαν εἶναί φησι τὸ ἕν, ὁ δ᾿ ἀέρα, ὁ δὲ (Anax.) τὸ ἄπειρον.

[4] Vgl. a. a. O. 203 b. 13 s. u.

[5] Simpl., De cœlo 273 b 38. Schol. 514 a 28. Philop., Phys. 432, 15. Plac. I, 3, 4 (Stob. I, 292): λέγει γοῦν διότι ἀπέραντόν ἐστιν, ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη.

[6] Und deshalb von Bäumker, Problem d. Mat. 13 mit Unrecht angezweifelt werden.

bewiesen, daß nur das Unendliche in den fortwährenden Erzeugungen sich nicht erschöpfe; eben diesen Grund führt aber auch Aristoteles [1]) als einen Hauptbeweis für die Behauptung eines unendlichen körperlichen Stoffes an, und zwar da, wo er es mit der Ansicht zu tun hat, in welcher wir wirklich Anaximanders Lehre erkennen werden, daß das Unendliche ein von den bestimmten Elementen verschiedener Körper sei [2]). Aus dem Unendlichen ließ ferner unser Philosoph die besonderen Stoffe und die aus ihnen zusammengesetzte Welt durch „Ausscheidung" hervorgehen [3]); was doch nur unter der Voraussetzung möglich war, daß es selbst gleichfalls etwas Stoffliches sei. Wenn es endlich in Frage steht, wie er sein Unendliches näher bestimmt habe, so sind doch alle Berichterstatter über seine Körperlichkeit einverstanden, und auch unter den aristotelischen Stellen, die sich möglicherweise auf ihn beziehen können, und von denen sich die eine oder die andere auf ihn beziehen muß, ist keine, die sie nicht voraussetzte [4]). Daß er demnach mit dem Unendlichen einen der Masse nach unendlichen Stoff bezeichnen wollte, kann keinem Zweifel unterliegen [5]), und eben daher werden wir uns wohl auch den Ausdruck ἄπειρον zu erklären haben[1]). Was ihn aber | zu dieser Bestimmung über den Urstoff veranlaßt hat, das war nach dem obigen vor allem die Erwägung, der Urstoff müsse unendlich sein, wenn es möglich sein solle, daß immer neue Wesen daraus hervorgehen. Daß dies kein bündiger

---

[1]) Phys. III, 8. 208 a 8: *οὔτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ ἀναγκαῖον ἐνεργείᾳ ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν*, vgl. c. 4. 203 b 18 und Plac. a. a. O.

[2]) Daß dagegen die übrigen Gründe, die Arist., Phys. III, 4. 203 b 15 ff. als diejenigen anführt, welche für die Annahme eines *ἄπειρον* geltend gemacht werden könnten, gleichfalls von Anaximander herrühren (Neuhäuser a. a. O. 25 ff.), ist nicht allein durchaus unerweislich — denn scholastische Begriffsklitterungen sind keine geschichtlichen Beweise —, sondern ihrem Inhalt wie ihrer Form nach ganz undenkbar.

[3]) S. u. 277, 2. 294 f.

[4]) Auch b. Simpl., Phys. 159, 23 geben die Handschriften statt des *ἀσώματι* der Aldina das schon von Schleiermacher a. a. O. 178 vermutete *σώματι*, nicht das von Brandis, Gr.-röm. Phil. I, 130 vorgeschlagene *ἀσωμάτῳ*, in Übereinstimmung mit Simpl. 149, 11 ff. Arist., Phys. I, 4. 187 a 13. III, 8 (s. S. 273, 1).

[5]) Was Michelis (De Anaxim. Infinito. Braunsberg 1874) hiergegen einwendet, hat nichts auf sich. Seine Hauptbeweisstelle, Arist., Phys. III, 4. 204 a 2 f., hat er vollständig mißverstanden. Arist. bemerkt hier (vgl. 202 b 30 ff, c. 5. 204 a 12. I, 2. 185 a 32 ff.): was nicht mehr unter die Kategorie der Größe, des *ποσὸν*, fällt, sei nur in dem Sinn *ἄπειρον*, wie die Stimme *ἀόρατος* ist, sofern nämlich der Begriff der Begrenzung darauf nicht anwendbar ist — Mich. entdeckt in dieser Bemerkung das „affirmativ Un-

---

endliche" oder Absolute, das er sofort auch Anaximander unterschiebt, muß aber dann selbst einräumen, daß Aristoteles auf dasselbe nie wieder zurückkomme. In Wirklichkeit schließt der Begriff des Absoluten den des ἄπειρον nach aristotelischer Anschauung geradezu aus; denn jenes ist das Vollendete, die reine Energie, dieses dagegen das, was immer unvollendet, immer nur δυνάμει, nie ἐνεργείᾳ ist (Phys. III, 5. 204 a 20 c. 6. 206 b 34 ff. Metaph. IX, 6. 1048 b 14), was daher nur materielle Ursache sein kann, und auch immer nur als solche gebraucht worden ist (Phys. III, 7. 207 b 34 ff. vgl. c. 5. 206 a 18. b 13 und Th. II b, 322. 393 f.); und so weiß sich denn Mich. schließlich nur mit der Behauptung (S. 11) zu helfen, daß Arist. Anaximanders Lehre entstellt habe, und das gleiche müßten auch alle andern Berichterstatter, wie namentlich Theophrast, getan haben, denn keiner von ihnen denkt bei A.s ἄπειρον an etwas anderes als an ein ἄπειρον σῶμα. Ausführlicher habe ich das Vorstehende in der 4. Aufl. auseinandergesetzt.

1) Strümpell (Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 29), Seydel (D. Fortschr. d. Metaph. usw. Lpz. 1860. S. 10), Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Begr. 7. 57) und Tannery (a. a. O. 94 f.) glauben, das ἄπειρον solle bei A. das qualitativ Unbestimmte im Unterschied von den bestimmten Stoffen bezeichnen. Allein diese Bedeutung scheint das Wort erst bei den Pythagoreern erhalten zu haben, und auch bei diesen ist sie eine abgeleitete, die ursprüngliche ist auch hier die des Unbegrenzten (nur daß dieses bei der Anwendung auf die Zahlen das ist, was der Teilung, nicht das, was der Vermehrung keine Grenze setzt; s. u. S. 352, 1[5]). Daß Anax. unter dem Unbegrenzten ein räumlich Unbegrenztes, ein ἄπειρον τῷ μεγέθει, verstand, sagt nicht allein Simpl., Phys. 22, 12. 458, 24. De cœlo 273 b 45 mit aller Bestimmtheit, sondern auch Theophrast hatte es ihm in diesem Sinn zugeschrieben, wie aus Simpl. 24, 26 f. hervorgeht; das gleiche ergibt sich aber auch daraus, daß Anaximenes die ἀπειρία auf die Luft, also einen qualitativ bestimmten Stoff, überträgt; wenn endlich als Grund für die ἀπειρία des Urstoffs angegeben wurde, daß er sich sonst erschöpfen würde, und wenn das ἄπειρον gerade wegen seiner Unendlichkeit alles umfassen sollte (vgl. S. 284, 4. 292, 1), so paßt beides nur auf das räumlich Unbegrenzte. Wendet aber Tannery ein, Anax. könnte einer unbegrenzten Materie keine Achsendrehung beigelegt haben, so ist einfach zu erwidern, daß er dies auch nicht getan hat; vgl. S. 297, 2; und glaubt derselbe die Unendlichkeit der Materie damit widerlegen zu können, daß die Erde in der Mitte der Welt liegen soll (s. S. 302 f.), so ist dies eine Gleichsetzung von zwei sehr verschiedenen Dingen.

Beweis ist, konnte Aristoteles (a. a. O.) allerdings leicht zeigen, aber dem ungeübten Denken der ersten Philosophen mochte er vollkommen genügend erscheinen[1]), und auch wir werden wenigstens das zugeben müssen, daß Anaximander durch seine Behauptung eine wichtige philosophische Frage zuerst angeregt hat.

So wenig aber hierüber ein Streit möglich ist, so weit gehen die Ansichten auseinander, wenn es sich darum handelt, eine genauere Vorstellung von dem Urstoff unseres Physikers zu gewinnen[2]). Die Alten bezeugen so gut wie einstimmig, daß derselbe mit keinem der vier Elemente zusammenfiel[3]), aber während er nach der einen Angabe überhaupt kein bestimmter Körper gewesen sein soll, bezeichnen ihn andere als | ein Mittleres zwischen Wasser und Luft oder auch als ein Mittleres zwischen Luft und Feuer, und eine dritte Darstellung macht ihn zu einem Gemenge aller besonderen Stoffe, worin diese als verschiedene und bestimmte enthalten gewesen wären, so daß sie daraus ohne eine Veränderung ihrer Beschaffenheit, durch bloße Ausscheidung sich entwickeln konnten. Auf die letztere Ansicht ist dann in neuerer Zeit[4]) die Be-

---

1) Macht doch noch Melissus und später der Demokriteer Metrodor denselben Fehlschluß; s. u. S. 608, 2^5. 961, 3^5.

2) Die Angaben der Alten und die Ansichten der Neueren über diese Frage stellt Lütze, Üb. d. Ἄπειρον A.s (1878) 2—51 in nahezu erschöpfender Vollständigkeit zusammen.

3) Die Belege im folgenden. Nur die pseudoaristotelische Schrift De Melisso usw. c. 2. 975 b 22 behauptet, sein Urwesen sei Wasser (hierüber S. 296, 1), und bei Sext., Matth. X, 313 heißt es, er lasse alles ἐξ ἑνὸς καὶ ποιοῦ, nämlich der Luft, entstehen. Wiewohl aber hierbei sein Name zweimal vorkommt, liegt es doch nahe, die Quelle dieser Angabe in einer Verwechslung des Anaximander mit Anaximenes zu vermuten, die einem Abschreiber, sei es im Texte des Sextus oder in dem des Schriftstellers begegnete, den er hier ausschreibt. Pyrrh. III, 30 gibt er über beide Philosophen das Richtige.

4) Von Ritter, Gesch. d. ion. Phil. 174 ff. und Gesch. d. Phil. I, 201 f. 283 ff., wo auch das frühere Zugeständnis, daß Anax. die Dinge nur dem Keime und Vermögen nach, nur als nicht verschieden voneinander im Urwesen enthalten sein lasse, tatsächlich wieder zurückgenommen ist. An R. schließt sich, doch nicht ohne eingreifende Schwankungen (vgl. Lütze S. 26 ff.) Büsgen, Üb. d. Ἄπειρον A.s (Wiesb. 1867), in der Hauptsache auch Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr. (1874) 1—70. 547—588 an.

hauptung gebaut worden, daß nicht bloß unter den späteren, sondern auch schon unter den ältesten ionischen Philosophen zwei Klassen zu unterscheiden seien, Dynamiker und Mechaniker, solche, die alle Dinge aus einem Urstoff durch lebendige Veränderung, und solche, die sie aus einer Vielheit unveränderlicher Urstoffe durch räumliche Trennung und Zusammensetzung entstehen lassen. Zu den ersteren wird außer Thales und Anaximenes auch Heraklit und Diogenes, zu den andern neben Anaxagoras und Archelaos unser Anaximander gerechnet. Ich prüfe zunächst diese Annahme, da sie nicht bloß in die Auffassung der vorliegenden Lehre, sondern in die ganze Geschichte der älteren Philosophie am tiefsten eingreift.

Sie kann nun allerdings mehreres für sich anführen. Simplicius[1]) scheint Anaximander in Worten, die er Theophrast | entnommen hat, die Ansicht beizulegen, daß bei der Ausscheidung der Stoffe aus dem Unendlichen das Verwandte sich vereinigt habe, die Goldteilchen mit Goldteilchen, die Erde mit Erde usw., so daß also die Stoffe, als diese bestimmten, in dem ursprünglichen Gemenge schon enthalten gewesen wären. Die gleiche Auffassung begegnet uns aber auch sonst[2]), und Aristoteles selbst scheint sie zu rechtfertigen, indem er Anaximanders Urstoff als eine Mischung bezeichnet[1]). Wenn endlich derselbe Gewährsmann unsern Philosophen ausdrücklich denen beizählt, welche die besonderen Stoffe aus dem Urstoff nicht durch Verdünnung und Verdichtung, sondern durch Ausscheidung sich entwickeln lassen[2]), so scheint es keinem Zweifel mehr zu unterliegen, daß auch er sich diesen Urstoff dem des Anaxagoras analog gedacht hat, denn was aus demselben ausgeschieden werden sollte, mußte doch vorher darin sein. Indessen sind diese Gründe, wenn wir genauer zusehen, doch nicht beweisend[3]). Was zunächst die aristotelischen | Stellen betrifft, so belehrt uns Aristoteles selbst darüber, daß er von einer Ausscheidung und einem Enthaltensein nicht bloß da spricht, wo ein Stoff aktuell, sondern auch da, wo er nur potentiell in einem andern enthalten ist[4]); wenn er daher sagt, Anaximander lasse die besonderen Stoffe aus dem Urstoff sich ausscheiden, so folgt daraus nicht im geringsten, daß sie als diese bestimmten Stoffe in jenem lagen, sondern der Urstoff kann ebensogut auch als das Unbestimmte gedacht sein, aus dem sich das Bestimmte erst in der Folge, wie immer, entwickelt, und die Vergleichung Anaximanders

---

[1]) Phys. 27, 11 ff. (Doxogr. 479) nach einer Darstellung der anaxagorischen Lehre von den Urstoffen: καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσὸν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων ἀλλ᾽ ὑπαρχόντων πρότερον. (Vgl. hierzu S. 235, 19: οἱ δὲ πολλὰ μὲν ἐνυπάρχοντα δὲ ἐκκρίνεσθαι ἔλεγον τὴν γένεσιν ἀναιροῦντες, ὡς Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξαγόρας.) τῆς δὲ κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν ὁ Ἀναξαγόρας· ὑφ᾽ οὗ διακρινόμενα τούς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν ἐγέννησαν. „Καὶ οὕτω μέν, φησι, λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ Ἀναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχάς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν τὸν νοῦν· εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ᾽ εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν, τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν· ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ.“ Die Worte οὕτω μὲν — Ἀναξιμάμδρῳ führt Simpl. auch S. 154, 16 aus Theophrasts φυσικὴ ἱστορία an.

[2]) Sidon. Apoll. carm. XV, 83 ff. nach Augustin, Civ. D. VIII, 2. Philop., Phys. 93, 18. Bei Iren. c. hær. II, 14, 2 ist nicht klar, welche

---

Vorstellung über das ἄπειρον er mit den Worten ausdrücken will: *Anaximander autem hoc quod immensum est omnium initium subjecit* (ὑπέθετο) *seminaliter habens in semetipso omnium genesin.*

[1] Metaph. XII, 2. 1069 b 20: *καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Vgl. S. 279, 2.

[2] Phys. I, 4 Anf.: *ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν* (Wasser, Luft, Feuer) *τι, ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες . . . οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι ὥσπερ Ἐυπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.*

[3] Vgl. zum folgenden Schleiermacher a. a. O. S. 190 f. Brandis, Rhein. Mus. III, 114 ff. Gr.-röm. Phil. I, 132 f.

[4] De cœlo III, 3. 302 a 15: *ἔστω δὴ στοιχεῖον ιῶν σωμάτων, εἰς ὃ τἆλλα σώματα διαιρεῖται, ἐνυπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ . . . ἐν μὲν γὰρ σαρκὶ ξύλῳ καὶ ἑκάστῳ τῶν τοιούτων ἔνεστι δυνάμει πῦρ καὶ γῆ· φανερὰ γὰρ ταῦτα ἐξ ἐκείνων ἐκκρινόμενα.* Auch Metaph. a. a. O. werden die dort angeführten Lehren des Anaxagoras usf. mit der aristotelischen, daß alles aus einem Potentiellen entstehe, zusammengestellt.

mit Anaxagoras und Empedokles kann sich ebensogut auf eine entferntere, als auf eine nähere Ähnlichkeit ihrer Lehren beziehen, und bezieht sich wirklich nur auf jene[1]). In demselben Sinn | konnte dann aber Anaximanders Urstoff auch *μῖγμα* genannt, oder er konnte wenigstens unter diesem, zunächst auf Empedokles und Anaxagoras bezüglichen, Ausdruck in freierer Weise mitbegriffen werden, ohne daß deshalb diesem

---

[1]) Phys. I, 4 unterscheidet Arist. diejenigen, welche einen bestimmten Körper als Urstoff setzen, von Anaximander und denen, *ὅσοι ἓν καὶ πολλά φασιν*, welche behaupten, das *ἓν* (der ursprüngliche Stoff) sei zugleich eines und vieles, indem es nämlich ein Gemenge vieler qualitativ verschiedener Stoffe sei. Man könnte nun zwar fragen, ob unser Philosoph mit zu den letzteren gerechnet werde oder nicht; und die Worte *καὶ ὅσοι δ'* usw. würden für die letztere Annahme noch nicht unbedingt entscheiden, da sie sich nicht bloß erklären ließen: „und ebenso diejenigen" usw., sondern auch: „und überhaupt diejenigen". Allein (vgl. Seydel a. a. O. S. 13) in dem Zusatz: *ἐκ τοῦ μίγματος* usw. kann das *καὶ οὗτοι* nicht mit auf Anaximander gehen, denn dieser ist der einzige, mit dem die *οὗτοι* (durch das *καὶ*) verglichen werden können, da nur er, nicht die *ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα*, eine *ἔκκρισις* der *ἐναντιότητες* aus dem *ἓν* lehrte. Wenn aber dieses, so werden diejenigen, *ὅσοι ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι*, von Anaximander, gerade indem sie in betreff der *ἔκκρισις* mit ihm verglichen werden, in anderer Beziehung zugleich unterschieden, er wird also nicht zu denen gerechnet, die den Urstoff als *ἓν καὶ πολλά* setzen, er hielt ihn nicht für ein Gemenge verschiedener, ihre qualitativen Unterschiede in der Mischung festhaltender Stoffe. Wenn Büsgen (a. a. O. 4 f.) glaubt, in unserer Stelle müsse Anaximander zu denen gezählt werden, die *ἓν καὶ πολλὰ* behaupten, da ja sonst zwischen ihm und denen, welche einen einheitlichen Urgrund annehmen (Anaximenes usf.), kein Gegensatz wäre, so hat er den Gedankengang derselben falsch aufgefaßt. Anaximander wird nicht hinsichtlich der Einheit oder Vielheit der Grundstoffe, sondern hinsichtlich der Art, wie die Dinge aus diesen hervorgehen (ob durch Verdünnung und Verdichtung oder durch Ausscheidung), gemeinschaftlich mit Empedokles und Anaxagoras dem Anaximenes usf. entgegengesetzt; es wird aber zugleich angedeutet, wodurch er sich von jenen beiden, und es wird endlich im weiteren noch auseinandergesetzt, wodurch sie selbst sich voneinander unterscheiden. Ebenso verfehlt ist Büsgens Versuch (S. 6), Phys. I, 2 Anf. und I, 5 Anf. für sich zu benutzen, da in der ersten von diesen Stellen Anaximander, wenn er überhaupt genannt wäre, unter diejenigen einzureihen sein würde, welche eine *μία ἀρχὴ κινουμένη* annehmen, die zweite aber eine vollständige Aufzählung der verschiedenen Systeme gar nicht beabsichtigt: Empedokles, Anaxagoras und die Pythagoreer werden hier gleichfalls nicht erwähnt, und Heraklit ließe sich unter denen, welche Verdünnung und Verdichtung des Urstoffs annehmen, nur gezwungen unterbringen.

Philosophen die Annahme einer ursprünglichen Mischung aller besonderen Stoffe im eigentlichen Sinn beigelegt würde[1]). Daß | daher Aristoteles Anaximander die letztere zuschreibe, ist durchaus nicht zu beweisen[2]). Ebensowenig tut es Theophrast; er sagt vielmehr ausdrücklich, Anaxagoras stimme hinsichtlich des Urstoffs nur in dem Fall mit Anaximander überein, wenn bei ihm statt einer Mischung aus bestimmten und qualitativ verschiedenen Stoffen ein Stoff ohne bestimmte Eigenschaften (*μία φύσις ἀόριστος*) als das Ursprüngliche gesetzt werde[1]). Daß sich nämlich die Lehre des Anaxagoras bei weiterer Entwicklung auf diese, von ihrem nächsten Sinn allerdings abweichende Annahme zurückführen ließe, hatte schon Aristoteles[2]) bemerkt; dieselbe Folgerung zieht hier Theophrast[3]), und nur für den Fall, daß man sie ihm zugebe, will er Anaxagoras mit Anaximander zusammenstellen. Er hat daher diesem ganz sicher nur einen solchen Urstoff zugeschrieben, in dem von allen besonderen Eigenschaften der Körper noch keine vorhanden war, nicht einen solchen, der alles Besondere als Besonderes in sich befaßte. Ebensowenig wird der letztere im vorhergehenden Anaximander beigelegt, | vielmehr beziehen sich die Worte, worin dies geschehen soll[4]), auf Anaxagoras[5]). Gerade Theophrasts unantastbares Zeug- |

---

[1]) Der Trennung entspricht die Mischung (*τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶ χωρισμὸς*, wie es in einer Stelle, deren Vergleichung überhaupt sehr belehrend ist, Metaph. I, 8. 989 b 4 heißt); wenn alles durch Ausscheidung aus dem Urstoff entstanden ist, so war dieser vorher eine Mischung von allem; so gut daher Aristoteles von einer Ausscheidung oder Teilung sprechen kann, wenn das Ausgeschiedene auch nur potentiell in dem Urstoff enthalten war, ebensogut in dem gleichen Fall von einer Mischung, und es ist dazu keineswegs nötig, daß das *μῖγμα* erst durch ein Zusammentreten der besonderen Stoffe entstanden ist, wie dies Büsgen (a. a. O. 3. 7. 11 f.) hinsichtlich des anaximandrischen *ἄπειρον* anzunehmen scheint, wie es sich aber freilich mit dem Begriff des Urstoffs, des Ewigen und Ungewordenen, schlechterdings nicht vertragen würde. Für die Beurteilung der vorliegenden Stelle (277, 1) kommt aber außerdem in Betracht, daß in derselben das *μῖγμα* zunächst Empedokles zugeschrieben, und erst an zweiter Stelle durch den Zusatz *καὶ Ἀναξιμάνδρου* auf diesen mitbezogen wird; wollte man nun hier ein leichtes Zeugma annehmen, so daß aus dem Ausdruck, welcher in seiner vollen Strenge nur auf Empedokles paßte, bloß der allgemeine Begriff (Einheit, die eine Mannigfaltigkeit in sich schließt) auf Anaximander anzuwenden wäre, so ginge dies um so leichter, da die Worte, um die es sich handelt, einem Abschnitt angehören, mit dem sich (vielleicht aus dem IIb, 82 besprochenen Grunde) an Knappheit des Ausdrucks von allem, was Aristoteles geschrieben hat, nur weniges vergleichen läßt, wo daher die eigentliche Meinung des Schriftstellers sehr oft nur durch Ergänzung dessen gefunden werden kann, was er kaum mit den leichtesten Strichen andeutet. [Ähnlich sieht Burnet (Anf. 47, 2) an dieser Stelle (Metaph. XII, 2. 1060 b, 20 S. 277, 1) *καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα* für einen „nachträglichen Einfall" an, so daß Aristoteles genau genommen gemeint hätte *τὸ Ἀναξαγόρου ἓν καὶ Ἀναξιμάνδρου.*]

[2]) Um so weniger haben wir Grund, mit Lütze a. a. O. 52 ff., dem Natorp (Philos. Monatsch. 1884, 371 f.) beistimmt, Metaph. XII, 2 (s. o. 277, 1) zu dem gewaltsamen Mittel einer Textesänderung zu greifen, indem gesetzt wird: *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξιμάνδρου ἓν καὶ Ἐμπεδοκλέοὸς τὸ μῖγμα καί Ἀναξαγόρου*, und die Worte: *βέλτιον γὰρ ἦ ὁμοῦ πάντα* als Glosse beseitigt werden; das letztere nämlich wäre in diesem Fall allerdings nötig; Natorps Deutung: denn Anaximanders *ἓν* ist besser als Anaxagoras' *ὁμοῦ πάντα*, gibt einen seltsamen und mit dem Wortlaut schwer verträglichen Sinn. Ein *ἓν*, aus dem die Gegensätze hervortreten (in dem Metaph. V, 6. 1016 a 17 besprochenen Sinn des Wortes), schreibt Aristoteles auch Phys. I, 4. 187 a 20 Empedokles und Anaxagoras gemeinschaftlich mit Anaximander zu; Lütze hatte daher keinen Grund, in unserer Stelle daran Anstoß zu nehmen, und auch der Umstand, daß Metaph. I, 8. 989 b 16 der

---

νοῦς des Anaxagoras dem platonischen *ἕν* verglichen wird, berechtigt in dem einen Fall so wenig wie in dem andern zu einem Zweifel an dem überlieferten Text. Arist. selbst bemerkt Phys. a. a. O. Z. 18: bei Plato sei das *ἕν* die Form, bei den Physikern der Stoff.

1) In den S. 276, 1 mit Anführungszeichen versehenen Worten: *καὶ οὕτω μὲν — Ἀναξιμάνδρῳ*, dem einzigen, was Simplicius dort als wörtliche Anführung aus ihm bezeichnet.

2) Metaph. I, 8. 989 a 30 vgl. ebd. XII, 2. 1069 b 21.

3) „*τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν* (Simpl., Phys. 154, 14).

4) Bei Simpl. a. a. O. (s. o. 276, 1) von *ἐκεῖνος γὰρ* bis *ὑπαρχόντων πρότερον*, wo noch Brandis, Gr.-röm. Phil. I, 131 einen aus Theophrast geflossenen Bericht über Anaximander sieht.

5) Dieselben könnten an sich allerdings auf Anaximander, sie können jedoch auch auf Anaxagoras gehen, da *ἐκεῖνος* zwar gewöhnlich auf das entferntere, aber doch oft genug auch auf das nähere von zwei vorher genannten Subjekten hinweist. Die Behauptung aber, daß dies nur dann möglich sei, wenn der den Worten nach näherstehende Begriff, auf den mit *ἐκεῖνος* hingewiesen wird, „dem Gedanken des Verfassers ferner stehe" (Kern, Beitr. z. Philos. d. Xenophanes. Danz. 1871, S. 11; Büsgens Bemerkungen hierüber a. a. O. S. 8 darf ich wohl übergehen), wird durch Stellen wie Isokr. or. 13, 9. Plato, Phaedr. 233 E. Apol. 18 D f. Euthyd. 271 B. Arist., Metaph. X, 2. 1053 b 15. XII, 7. 1072 b 22. Eth. VIII, 2. 1156 a 1. Polit. III, 12. 1282 b 38. Simpl., Phys. 131, 16. [De an. I, 2. 404 a 27.] Sext., P. I, 213. Matth. VII, 151

nis berechtigt uns daher zu der bestimmten Behauptung, daß unser Philosoph seinen Urstoff nicht als ein Gemenge der besonderen Stoffe betrachtet haben könne, und daß es demnach unrichtig sei, ihn als Anhänger einer mechanischen Physik von den Dynamikern Thales und Anaximenes zu trennen. Und das um so mehr, da es auch aus allgemeineren Gründen unwahrscheinlich ist, daß die Ansicht, welche Ritter ihm zuschreibt, schon einer so frühen Zeit angehören sollte. Denn die Annahme unveränderlicher Urstoffe setzt einerseits die Erwägung voraus, daß die Eigentümlichkeit der besonderen

---

mehr als genügend widerlegt. Wir wissen aber überdies gar nicht, was dem *ἐκεῖνος γὰρ* usw. bei Theophrast voranging; die Worte: *παραπλησίως — Ἀναξαγόραν* waren es nicht, denn diese Worte, die Simpl. in seiner einleitenden Bemerkung: *καὶ ταῦτά φησιν* usw. voranstellt, hat er erst dem Schluß der Stelle (Z. 22) entnommen. Daß mit dem *ἐκεῖνος* nur Anaxagoras gemeint sein kann, geht aus dem Zusammenhang unwiderleglich hervor. Bezieht man es auf Anaximander, so würde Simpl. sagen: 1. Anaxagoras' Lehre von den Urstoffen ist der des Anaxim. ähnlich. 2. Anaximander ließ nämlich die besonderen Stoffe als solche im *ἄπειρον* enthalten sein und bei seiner Scheidung sich zueinander bewegen. 3. Die Bewegung und Scheidung aber leitete (nicht Anaximander, sondern) Anaxagoras vom Nus her. 4. Anaxagoras scheint demnach zahllose Urstoffe und eine bewegende Kraft, den Nus, anzunehmen. 5. Setzt man jedoch bei ihm an die Stelle des aus vielen Stoffen bestehenden Gemenges (d. h. der Annahme, in der er nach dieser Erklärung mit Anaximander übereinstimmte) eine einzige gleichartige Masse, so würde die Ansicht des Anaxagoras mit der des Anaximander zusammentreffen." Von diesen fünf Sätzen würde der zweite mit dem dritten und vierten in gar keinem Zusammenhang stehen und dem fünften aufs augenscheinlichste widersprechen, und im vierten wäre die Folgerung, daß Anaxag. „demnach" zahllose Urstoffe annehme, durch das vorangehende nicht begründet. Der *ἐκεῖνος* kann daher nur Anaxagoras sein. Auch das *ἄπειρον*, von welchem der *ἐκεῖνος* geredet haben soll, steht nicht im Wege, da Anaxagoras (s. u. S. 981, 2^{5}) die *ἀπειρία* der Urstoffe sehr entschieden behauptet hatte; und wenn es Kern auffallend findet, daß das sonst von Anaximanders Urstoff gebrauchte *ἄπειρον* zur Bezeichnung des seinigen stehen sollte, so zeigt neben dem dort aus Metaph. I, 7 Angeführten auch unsere Stelle, wie wenig wir zu diesem Bedenken Anlaß haben: Theophrast führt ja die anaxagorischen Urstoffe sofort auf die *φύσις τοῦ ἀπείρου* zurück. — Lützes Vorschlag (a. a. O. 69), in der Simpliciusstelle den *ἐκεῖνος* auf Theophrast zu beziehen, und hinter: *ἐκεῖνος γάρ φησι* zu ergänzen: *λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν*, ist sprachlich unmöglich, die ebd. Anm. 3 von ihm empfohlene Textesänderung eine ebenso überflüssige als unerlaubte Gewaltsamkeit.

Stoffe so wenig, als der Stoff überhaupt, habe entstehen können; diesem Gedanken begegnen wir aber bei den Griechen erst seit dem Zeitpunkt, wo Parmenides die Möglichkeit des Werdens geleugnet hatte, auf dessen Sätze Empedokles, Anaxagoras und Demokrit ausdrücklich zurückgehen. Andererseits hängt dieselbe nicht allein bei Anaxagoras mit der Annahme eines weltbildenden Verstandes zusammen, sondern auch die analogen Vorstellungen des Empedokles und der Atomiker waren durch ihre Bestimmungen über die wirkenden Ursachen bedingt, und keiner von diesen Philosophen hätte sich die Urstoffe qualitativ unveränderlich denken können, wenn sie nicht — Anaxagoras am Nus, Empedokles am Haß und der Liebe, die Atomiker am Leeren — ein eigenes bewegendes Prinzip gehabt hätten. Bei Anaximander aber weiß niemand von einer ähnlichen Bestimmung, und ebensowenig läßt sich[1]) aus dem bekannten kleinen Bruchstück seiner Schrift[2]) die Vorstellung ableiten, | daß er die bewegende Kraft in die Einzeldinge verlege und sie durch eigenen Trieb aus der ursprünglichen Mischung heraustreten lasse, sondern das Unendliche selbst ist es[3]), das alles bewegt. Es fehlt daher hier an allen Bedingungen einer mechanischen Physik[4]), und wir haben durchaus keinen Grund,

---

1) Mit Ritter, Gesch. d. Phil. I, 284.

2) Bei Simpl., Phys. 24, 18 (aus Theophrast): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν·* Dies sage Anaximander, setzt Simpl. hinzu, *ποιητικωτέροις ὀνόμασιν* [vgl. S. 271, 1]. Das *ἀλλήλοις* fehlt zwar in der Aldina; aber da es alle Handschriften haben, und da es, wie wir S. 305 finden werden, einen ganz guten Sinn gibt, hat man einer um so viel besseren Überlieferung gegenüber kein Recht, es (mit Ziegler, Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 20) zu streichen. Ebensowenig liegt ein Grund vor (wie er S. 25 f. vorschlägt), die Worte: *κατὰ τ. τ. χρόν. τάξιν* als bloße Erläuterung des *κατὰ τὸ χρεὼν* (zu dem sie in Wirklichkeit eine neue Bestimmung hinzufügen) auszuwerfen oder unter Belassung derselben im vorhergehenden zu setzen: „*κατακεχρημένα* (verbraucht) *διδόναι αὐτὰ*“ usf. Weiteres S. 305, 4.

3) Nach der S. 292, 1 anzuführenden Äußerung bei Arist., Phys. III, 4.

4) D. h. einer mechanischen Physik in dem Sinn, in dem Ritter diesen Ausdruck gebraucht: Mechaniker nennt er diejenigen, welche die besonderen Stoffe als solche im Urstoff präexistieren, Dynamiker die, welche sie erst beim Hervortreten aus demselben als besondere entstehen lassen. Mit der letzteren Annahme ist es aber nicht unverträglich, wenn im weiteren die

sie im Widerspruch mit den zuverlässigsten Berichten bei unserm Philosophen zu suchen[1]).

Weiter fragt es sich nun, wenn sich Anaximander seinen Urstoff nicht als eine Mischung der besonderen Stoffe, sondern als eine gleichartige Masse gedacht hat, von welcher Beschaffenheit diese Masse sein sollte. Daß sie aus keinem der vier Elemente bestand, sagen die Alten seit Aristoteles einstimmig; dagegen erwähnt der letztere mehrfach die Ansicht, daß der Urstoff hinsichtlich seiner Dichtigkeit zwischen dem | Wasser und der Luft[2]) oder daß er zwischen der Luft und dem Feuer[3]) in der Mitte stehe, und nicht wenige von den Alten[4]) haben diese Aussagen auf unsern Philosophen bezogen. So Alexander[5]), Themistius[6]), Simplicius[7]), Philoponus[8]),

---

Naturerscheinungen mechanisch, aus der Bewegung und Mischung der aus dem Urstoff hervorgegangenen Stoffe, erklärt wurden. Wenn daher Anaximander das letztere getan hat, so kann dies nicht auffallen, so gewiß auch aus diesem Verhalten hervorgeht, daß er weder eine rein mechanische noch eine rein dynamische Naturerklärung grundsätzlich beabsichtigte und durchführte. Noch weniger wird man (mit Teichmüller S. 24) daran Anstoß nehmen können, daß ich Anaximander ein eigenes bewegendes Prinzip abspreche, während ich doch später die Bewegung des Himmels vom *ἄπειρον* ausgehen lasse. Ich leugne, daß Anax. ein von dem Urstoff, dem *ἄπειρον*, verschiedenes bewegendes Prinzip gehabt habe, und ich behaupte gerade deshalb, er habe die bewegende Kraft in diesen Urstoff selbst verlegt und von seiner Bewegung die des Himmels abgeleitet. Wo ist da der Widerspruch?

1) Schließt aber Windelband (Gesch. d. alt. Phil. 25 [3. Aufl. 29 f.]), im übrigen mit mir einig, aus dem *περιέχειν* (s. u. 284, 4. 292, 1), daß A. irgendwie geäußert haben müsse, das *ἄπειρον* enthalte alle möglichen Stoffe in sich, so hat er übersehen, daß *περιέχειν* hier nur bedeuten kann: „umfassen“: es heißt ja auch: *περιέχειν πάντας τοὺς οὐρανούς*, die *οὐρανοὶ* als solche sind aber doch in dem *ἄπειρον* nicht enthalten.

2) De cœelo III, 5. 303 b 10. Phys. III, 4. 203 a 16. c. 5. 205 a 25. Gen. et corr. II, 5. 332 a 20.

3) Phys. I, 4. 187 a, 12; s. o. S. 277, 2. Gen. et corr. a. a. O. und II, 1. 328 b 35. Metaph. I, 7. 988 a 30. I, 8. 989 a 14.

4) Nachgewiesen von Schleiermacher a. a. O. 175. Brandis, Gr.-röm. Phil. I, 132, jetzt bei Lütze a. a. O. 7 ff. Neuhäuser a. a. O. 104 ff.

5) In Metaph. 45, 18 (34, 2 Bon.) nennt es dieser nur *τὸ μεταξύ*, ebd. 47, 23 (36, 1) ein Mittleres zwischen Wasser und Luft, 61, 21 (46, 29) *τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρός*, ebd. 60, 8 (45, 20) und ebenso b. Simpl., Phys. 149, 9 ff.): *τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως* (was natürlich nicht mit Neuhäuser S. 106

Asklepius 1). Wiewohl aber diese Annahme auch neuerdings noch gegen die Einwendungen verteidigt worden ist 2), welche | ihr schon Schleiermacher entgegengestellt hat 3), ist sie doch unzweifelhaft unrichtig. Es scheint sich zwar in einer von den angeführten aristotelischen Stellen eine Beziehung auf Ausdrücke zu finden, deren sich Anaximander bedient hatte 4). Allein, wenn man diese Beziehung auch annimmt, folgt noch

---

erklärt werden kann: es werde von allen anerkannt, daß Anax. beides zugleich damit meine).

6) Phys. 124, 19. 230, 11. 231, 14 Sp.: In der ersten von diesen Stellen wird das *ἄπειρον* als Mittleres zwischen Luft und Feuer, in den andern nur allgemein als *μεταξὺ* oder *ἑτέρα* (sc. *τῶν δ᾽ στοιχείων*) *φύσις* bezeichnet. Als Grund dieser Bestimmung gibt Th. 230, 11 an: da die Elemente einander entgegengesetzt seien, so müßte ein Element, unendlich gesetzt, die andern vernichten, das Unendliche müsse daher zwischen den verschiedenen Elementen in der Mitte stehen. Dieser Gedanke kann aber selbstverständlich Anaximander noch nicht angehören, da er die spätere Lehre von den Elementen voraussetzt, und ist gewiß nur Arist., Phys. III, 5. 204 b 24 entnommen.

7) Simpl. kommt zwar oft auf A.s *ἄπειρον*, erklärt sich aber darüber sehr verschieden. Wo er Theophrast folgt, ist es ihm das *ἀόριστον* (s. o. 276, 1. Phys. 24, 28). Dagegen wird ihm das „von den vier Elementen verschiedene Wesen“ (Phys. 24, 16. 23. 41, 18 u. ö.) schon S. 36, 14 zum *μεταξὺ*, und dieses stellt er 452, 32. 458, 25. 35. 484, 12. De cœlo 251 a 29. 273 b 38 K. (Schol. in Ar. 510 a 24. 514 a 28) zwischen Wasser und Luft, Phys. 465, 14 dagegen zwischen Luft und Feuer in die Mitte, während er Phys. 149, 9 ff. (s. vorl. Anm.) sich mit der Anführung der verschiedenen Annahmen darüber begnügt.

8) De gen. et corr. 3 u. Phys. 23, 15. 86, 26. 87, 1. 88, 26 u. ö. schreibt er A. ähnlich wie Simplicius bald unbestimmt *τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα*, bald das Mittlere zwischen Wasser und Luft, bald endlich — Phys. 23, 15. 87, 1 — *τὸ μεταξὺ ἢ ἀέρος καὶ ὕδατος ἢ πυρὸς καὶ ἀέρος* zu).

1) Schol. in Arist. 553 b 33 (das *μεταξὺ* ohne nähere Bestimmung).

2) Haym in d. Allg. Enzykl. III. Sect. B. XXIV, 26 f. F. Kern im Philologus XXVI, 281. Beiträge usf. (s. o. 280, 5) S. 8 f. und besonders eingehend jetzt Lütze a. a. O. 52 ff. Neuhäuser a. a. O. S. 60—273. Tannery a. a. O. 99 f. Gegen Neuhäuser: Natorp a. a. O. 372 f.

3) A. a. O. 174 ff.

4) De cœlo III, 5 Anf.: *ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται καὶ τούτων οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ᾽ ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ᾽ ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν* vgl. m. Phys. III, 4. 203 b 10 (s. S. 292, 1), wo die Worte: *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν* mit Wahrscheinlichkeit für anaximandrisch gehalten werden, und Hippolyt., Refut. hær. I, 6 (ebd.).

nicht, daß die ganze Stelle auf ihn zielt 1); während anderer|seits das Gegenteil gleich aus den nächsten Worten klar

---

1) Die Worte *ὃ περιέχειν — ἄπειρον ὂν* lassen nämlich eine doppelte Auffassung zu. Sie können entweder bloß auf das nächstvorhergehende Subjekt, das *ὕδατος λεπτότερον* usf. oder auf das Hauptsubjekt des ganzen Satzes, das *ἕν*, bezogen werden. In jenem Fall würde nur denen, welche ein Mittleres zwischen Wasser und Luft zum Urstoff machen, die Behauptung zugeschrieben, daß dasselbe alles umfasse. In diesem wäre der Sinn der Stelle: „einige nehmen nur einen Urstoff an — bald Wasser, bald Luft, bald Feuer, bald einen Körper, der dünner als das Wasser und dichter als die Luft sein soll — und von diesem Urstoff sagen sie, er umfasse vermöge seiner Unbegrenztheit alle Welten." Stilistisch ist auch die letztere Auffassung ganz unbedenklich; dagegen läßt sich allerdings gegen sie einwenden (Kern, Beitr. usw. S. 10. Lütze a. a. O. S. 95 f.), daß nach Phys. III, 5. 205 a 26 *οὐθεὶς τὸ ἓν καὶ ἄπειρον πῦρ ἐποίησεν οὐδὲ γῆν τῶν φυσιολόγων, ἀλλ' ἢ ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων* (Heraklit nämlich wird ebd. 205 a 1 f. zu denen gerechnet, welche das All für begrenzt halten), daß mithin der Relativsatz *ὃ περιέχειν* usf. sich auf diejenigen, welche das Feuer zum Urstoff machten, nicht mit beziehen könne. Allein wir haben kein Recht zu der Annahme, daß Arist. alles, was er hier von den *ἔνιοι* aussagt, bei den gleichen Philosophen gefunden habe oder gefunden haben wolle; wenn er vielmehr im unmittelbar folgenden, wie sogleich gezeigt werden wird, denselben, deren Ansicht vom *ἄπειρον* mit Anaximanders Worten geschildert wird, die *μάνωσις* und *πύκνωσις* zuschreibt, die er Anaximander abspricht, so liegt am Tage, daß er an unserer Stelle, in der auch kein Name genannt ist, überhaupt nicht darauf ausgeht, die Ansichten einzelner, streng auseinandergehalten, mit geschichtlicher Genauigkeit darzustellen, sondern vielmehr eine allgemeine Schilderung nach sachlichen Kategorien gibt, deren einzelne Züge er von Verschiedenen entlehnt. So wird ja auch im folgenden (304 a 7 ff.) die Behauptung, daß das Feuer das *στοιχεῖον* sei, in einer Form bekämpft, die nicht Heraklit, sondern Philolaos und Plato angehört, und Z. 10 f. erinnert ebenso deutlich an Tim. 56 A wie 303 b 12 an die Worte Anaximanders; zu denen aber, welche *ἓν μόνον ὑποτίθενται καὶ τοῦτο πῦρ*, gehört weder Plato noch Philolaos. Mögen daher auch die Worte: *ὃ περιέχειν φασὶ* usw. eine Reminiszenz an Anaximander enthalten, so folgt doch daraus nach dem ganzen Charakter unserer Stelle durchaus nicht, daß eine von den vorher angeführten Bestimmungen über das *ἓν στοιχεῖον* von ihm herrührt, und wir bedürfen zur Abwehr dieser Folgerung nicht einmal der Annahme, daß irgendein Philosoph, welcher den Urstoff für ein Mittleres zwischen Wasser und Luft hielt, zur Bezeichnung seiner Unendlichkeit sich des anaximandrischen Ausdrucks: *περιέχειν πάντας τοὺς οὐρανοὺς* bedient hätte. An sich stände zwar dieser Annahme nichts im Wege; gebraucht doch auch Anaximenes (s. u. 292, 1) einen ganz ähnlichen Ausdruck von der Luft, und Diogenes entnimmt Fr. 5 (s. u. 261, 6^5) dem anaximandrischen Bruchstück das *πάντα κυβερνᾷν*. Indessen spricht

hervorgeht; denn Aristoteles schreibt hier den Philosophen, welche ein Mittleres zwischen Luft und Wasser als Urstoff setzen, die Ansicht zu, die er Anaximander aufs bestimmteste abspricht, daß die Dinge aus dem Urstoff durch Verdünnung und Verdichtung entstehen[1]. Sonst begegnet uns bei Aristoteles ohnedies nichts, was dafür spräche, daß er diese Bestimmung über den Urstoff bei Anaximander gefunden habe[2]. | Von den Späteren aber sagt uns kein einziger, auch Alexander

---

Arist. z. B. auch Phys. III, 4 (s. u. 292, 1) mit Anaxmanders Worten aus, was „die meisten Physiker sagen“, die sich dazu gewiß nicht alle dieser selbigen Worte bedient hatten.

[1] Er fährt nämlich De cœlo III, 5 unmittelbar nach den angeführten Worten so fort: ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἓν τοῦτο ποιοῦσιν ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, εἶτ᾽ ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν, οὗτοι λανθάνουσιν αὐτοὶ αὑτοὺς ἄλλο τι πρότερον τοῦ στοιχείου ποιοῦντες.

[2] Kern, dem Lütze S. 118 beistimmt, glaubt in dieser Beziehung die S. 272, 3 angeführte Stelle Phys. III, 4 benutzen zu können, die er aber Beitr. z. Phil. d. Xenoph. S. 8 etwas anders erklärt als früher Philol. XXVI, 281. Indessen hindert uns nichts, die Worte: πάντες γὰρ — στοιχείων zu übersetzen: „denn alle geben dem Unbegrenzten zum Substrat einen von ihm selbst verschiedenen elementarischen Körper“, so daß unter diesem auch der allen besonderen Stoffen zugrunde liegende Stoff mitbegriffen ist. Die Möglichkeit dieser Auffassung erhellt außer dem umfassenden aristotelischen Gebrauch des στοιχεῖον (z. B. Metaph. I, 8. 989 a 30 vgl. b 16. XII, 4. De an. I, 2. 404 b 11) schon aus der Definition desselben Metaph. V, 3, und auch das λεγομένων steht ihr nicht im Wege, denn wir haben kein Recht, darin „die vier bekannten Elemente“ angedeutet zu finden; Arist. sagt vielmehr a. a. O. 1014 a 32 ausdrücklich: τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα λέγουσιν οἱ λέγοντες, εἰς ἃ διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ᾽ εἰς ἄλλα εἴδει διαφέροντα· καὶ εἴτε ἓν εἴτε πλείω τὰ τοιαῦτα, ταῦτα στοιχεῖα λέγουσιν. Ähnlich De cœlo III, 3. 302 a 15 ff. Die λεγόμενα στοιχεῖα sind hiernach diejenigen gleichteiligen Körper, welche den letzten Bestandteil oder die letzten Bestandteile der zusammengesetzten Körper ausmachen. Ein solcher ist aber das ἄπειρον Anaximanders auch dann, wenn man ihm noch keine von den Eigenschaften der besonderen Stoffe zuschreibt, unstreitig. Meine Auffassung der aristotelischen Worte ist aber auch schon deshalb notwendig, weil dieselben sonst weder auf Anaxagoras noch auf die Atomiker passen würden; denn zu den vier empedokleischen Elementen gehören weder die Homöomerien noch die Atome, deren ἀπειρία doch Arist. selbst hervorhebt (vgl. S. 281 unten und S. 856, 2⁵. 984, 2⁵), die daher gleichfalls eine dem ἄπειρον als Substrat dienende ἑτέρα φύσις sind. Auch das μεταξὺ ist ja aber keines der vier Elemente, und doch wird es Phys. III, 4 gleichfalls zu den λεγόμενα στοιχεῖα gezählt.

nicht, worauf seine Annahme, daß mit dem μεταξὺ Anaximanders Unbegrenztes gemeint sei, sich gründet. Daß sie jedoch nicht der Schrift dieses Philosophen entnommen sein kann, liegt vor Augen. Denn wenn sie dies wäre, so wäre beides gleich unbegreiflich: daß in dem Streit über die Beschaffenheit des ἄπειρον keiner der Streitenden — weder Alexander noch Simplicius, noch Philoponus, weder Nikolaos von Damaskus noch Porphyr — sich auf die eigenen Aussagen Anaximanders beruft[1]), der doch allein das entscheidende Wort sprechen konnte, und daß andererseits selbst die gelehrtesten von ihnen, ein Alexander, Simplicius und Philoponus, sich in den Widerspruch verwickeln, das Unbegrenzte Anaximanders seiner Dichtigkeit und Qualität nach bald zwischen dem Wasser und der Luft, bald zwischen der Luft und dem Feuer in der Mitte stehen zu lassen. Der milesische Philosoph selbst kann diesen Widerspruch unmöglich begangen haben[2]); | wenn mithin die Späteren so Widersprechendes über ihn aussagen, so hat ihnen offenbar seine Schrift selbst nicht mehr vorgelegen; ihre Angaben sind vielmehr nur für Vermutungen zu halten, welche auf Grund der aristotelischen Äußerungen über das „Mittlere“ ohne eigene Kenntnis Anaximanders aufgestellt worden waren[3]) und dann von Hand zu Hand weitergegeben wurden[1]). Diese Angaben haben daher nicht den Wert geschichtlicher Zeugnisse, denn solche müßten auf Anaximanders eigene Aussagen zurückgehen, sondern sie beruhen lediglich auf Schlüssen aus aristotelischen Stellen, für deren Erklärung den Urhebern derselben so wenig als uns ein anderes Hilfsmittel zur Verfügung stand als die eigenen Äußerungen ihres Verfassers. Aristoteles und Theophrast sind daher in Wahrheit die einzige urkundliche Quelle für unsere Kenntnis der Lehre Anaximanders, weil wir nur von ihnen sicher sein können, daß sie seine Schrift selbst gelesen haben; die Späteren sind es nur so weit, als wir ihre Mitteilungen auf jene zurückführen können[2]). Die bestimmten Erklärungen des Aristoteles und Theophrast stellen es nun aber außer Zweifel, daß Anaximander seinen Urstoff nicht als ein Mittleres zwischen zwei bestimmten Stoffen bezeichnet, sondern sich entweder gar nicht über seine Beschaffenheit erklärt oder ihn sogar ausdrücklich als dasjenige beschrieben hatte, dem keine von den Eigenschaften der besonderen Stoffe zukomme. Denn wenn Aristoteles in der eben besprochenen |

---

[1]) Daß dies überhaupt nicht geschehen ist, folgt wenigstens mit der höchsten Wahrscheinlichkeit daraus, daß es in keiner von den angeführten und noch anzuführenden Stellen, auch in Simplicius' eingehendem Bericht Phys. 149, 11 ff. nicht, geschieht.

[2]) Und selbst Neuhäuser wagt nicht, ihn damit zu belasten; er glaubt vielmehr (S. 221. 242. 250 u. ö.), Anax. selbst habe sein Prinzip weder ein Mittleres zwischen Wasser und Luft noch ein Mittleres zwischen Wasser und Feuer genannt, sondern nur so beschrieben, daß die eine wie die andere Auffassung möglich war, indem er (s. u. S. 295) das Warme und das Kalte aus ihm hervorgehen ließ. Wie soll er es sich dann aber an sich selbst gedacht haben? Legte er ihm vor der Ausscheidung des Warmen und Kalten keine von diesen Eigenschaften bei, so kommen wir eben auf das ἀόριστον Theophrasts; soll er es, wie N. S. 268. 272 will, als eine lichte, lauwarme, flüssige, intelligente Substanz beschrieben haben, so ist diese Annahme nicht bloß von allen urkundlichen Zeugnissen verlassen, sondern auch mit den glaubwürdigsten Überlieferungen unvereinbar.

[3]) Daß dies schon vor Alexander geschehen war, sieht man aus seinen S. 283, 5 Schl. angeführten Worten.

---

[1]) Simplicius und Philoponus haben sie allem Anschein nach aus Alexander, Asklepius wohl mittelbar aus demselben geschöpft.

[2]) Es heißt daher das Wertverhältnis der Zeugen geradezu auf den Kopf stellen, wenn Lütze (S. 72. 94. 103. 112. 116) zwar den Aristoteles-Kommentaren das größte Vertrauen schenkt, Aristoteles selbst dagegen und Theophrast bald einer irrtümlichen Auffassung, bald einer tendenziösen Entstellung der Lehre Anaximanders beschuldigt. [Die Auffassung Zellers in dieser Streitfrage ist so gut begründet, daß sie meist Zustimmung gefunden hat, so bei Überweg-Prächter^{10} § 13 S. 34, Windelband-Bonhöffer^{3} S. 30. Diels hat daher die betreffenden Stellen in seine Fragm. d. Vorsokr. gar nicht aufgenommen. Auch Burnet S. 46 f. erkennt an, daß Anaximander sein *ἄπειρον* nie in dieser Weise beschrieben habe, hält es aber, wie auch Gilbert, Metereol. Theor. S. 40, 4 und 51 f., trotzdem für möglich, daß diese Beschreibung seines Urstoffes als eines Mitteldings zwischen den Elementen bei späteren Schriftstellern sich auf Anaximander beziehe. Er beruft sich hierfür auf die auch von Zeller (S. 284, 4) als anaximandrisch anerkannten Ausdrücke *περιέχειν πάντας τοὺς κόσμους* bei Arist. de cœlo III, 5 und *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν* Phys. III, 4. 203 b 10 und lehnt Zellers Deutung auf Idaios (I^{5} 258) deshalb ab. Vgl. auch A. Döring in Ztschr. f. Phil. 114 (1899) S. 201 ff. und W. Heidel, Qualitative change in Presocratic Philosophy Archiv XIX (1906) S. 333 ff. — Für Zellers Annahme spricht auch der von Aristoteles bei Erwähnung dieser Lehre gebrauchte Plural (*ἔνιοι ὑποτίθενται* oder *φασί*), der auf eine Mehrzahl jüngerer Physiker zu deuten scheint.]

Stelle (S. 211, 1) ganz allgemein von solchen redet, die ein bestimmtes Element oder ein Mittleres zwischen zwei Elementen als Urstoff setzen, und das übrige auf dem Wege der Verdünnung und Verdichtung daraus ableiten, so liegt am Tage, daß es nicht seine Absicht ist, von diesen noch andere zu unterscheiden, die gleichfalls einen bestimmten Urstoff von der angegebenen Art haben, aber die Dinge auf einem anderen Weg aus demselben entstehen lassen, sondern mit der Ableitung der Dinge aus Verdünnung und Verdichtung glaubt er die Annahme eines Urstoffs von bestimmter Qualität überhaupt widerlegt zu haben. Noch klarer ist dies in der Stelle der Physik I, 4[1]). Die einen, heißt es hier, von der Voraussetzung eines bestimmten Urstoffs ausgehend, lassen die Dinge durch Verdünnung und Verdichtung daraus entstehen, die andern, wie Anaximander, Anaxagoras und Empedokles, behaupten, daß die Gegensätze in dem einen Urstoff schon enthalten seien und durch Ausscheidung aus ihm hervorgehen. Hier ist doch ganz deutlich, daß sich Aristoteles die Verdünnung und Verdichtung mit der Annahme eines qualitativ bestimmten Urstoffs ebenso wesentlich verknüpft denkt wie die Ausscheidung mit der Voraussetzung einer ursprünglichen Mischung aller Dinge oder eines Urstoffs ohne qualitative Bestimmtheit; und dies ist auch ganz notwendig, denn um durch Ausscheidung aus dem Urstoff zu entstehen, mußten die besonderen Stoffe potentiell oder aktuell darin enthalten sein, dies war aber nur dann möglich, wenn der Urstoff nicht selbst schon ein besonderer Stoff und auch nicht bloß ein Mittleres zwischen zweien von diesen war, sondern alle gleichsehr oder gleichwenig in sich befaßte. Nehmen wir dazu, daß es sich in dem fraglichen Abschnitt der Physik ursprünglich überhaupt nicht um die Art handelt, wie die Dinge aus den Elementen entstehen, sondern um die Zahl und Beschaffenheit der Urstoffe selbst[2]), so erscheint es unzweifelhaft, daß Anaximander nicht bloß in jener, sondern auch in dieser Beziehung den andern Ioniern entgegengesetzt wird, |

---

[1]) S. o. S. 278, 1.

[2]) Was zwar Haym a. a. O. leugnet, was aber aus c. 2 Anf. unwidersprechlich hervorgeht.

daß mithin sein Unendliches nach Aristoteles weder eines von den späteren vier Elementen, noch ein Mittleres zwischen zweien derselben gewesen sein kann. Nur dieser Grund ist es wohl auch, aus dem wir uns die Übergehung Anaximanders Metaph. I, 3 zu erklären haben, und ebendahin weist uns die Bemerkung[1], der wir sonst keine geschichtliche Beziehung zu geben wüßten, und bei der auch die griechischen Kommentatoren[2] an unsern Philosophen denken, daß einige das Unendliche in keinem der besonderen Elemente, sondern in dem suchen, woraus diese erst geworden seien, weil jeder besondere Stoff, als unendlich gedacht, die ihm entgegengesetzten vernichten müßte. Diesen Grund freilich, welcher schon auf die spätere Lehre von den Elementen hinweist, hat Anaximander gewiß nicht so aufgestellt, sondern Aristoteles mag ihn, nach seiner Weise, aus einer unbestimmten Äußerung herausgelesen oder durch eigene Mutmaßung gefunden, oder mögen ihn Spätere hinzugetan haben, aber die Lehre, für die er angeführt wird, gehört ohne Zweifel ursprünglich unsrem Philosophen. Ausdrücklich sagt dies Theophrast[3], wenn er das Unendliche Anaximanders als einen Stoff ohne qualitative Bestimmtheit bezeichnet; und dasselbe wiederholt Diogenes[4] und der angebliche Plutarch[5], unter den Kommentatoren des Aristoteles Porphyr, und wahrscheinlich auch | Nikolaos von Damaskus[6]; ja Simplicius selbst sagt anderwärts das gleiche[1]). Daß daher Anaximanders Urstoff kein qualitativ bestimmter Stoff war, ist gewiß, und nur darüber könnte man zweifelhaft sein, ob er demselben ausdrücklich jede Bestimmtheit absprach, oder ob er ihm nur keine Bestimmtheit ausdrücklich beilegte. Das Wahrscheinlichere ist aber das letztere; denn teils wird dies von einigen unserer Zeugen wirklich behauptet, teils scheint es auch einfacher, und insofern für ein so altertümliches System passender, als die andere Annahme, welche doch immer schon Erwägungen, wie die vorhin aus Aristoteles angeführten, voraussetzt[2]); teils läßt es sich endlich so am leichtesten erklären, daß Aristoteles Anaximander nur da nennt, wo er von der Frage über Endlichkeit oder Unendlichkeit des Urstoffs und vom Hervorgang der Dinge aus demselben, nicht aber da, wo er von seiner elementarischen Zusammensetzung handelt; über den letzteren Punkt war ihm nämlich in diesem Falle nicht ebenso, wie über die zwei ersten, eine bestimmte Aussage Anaximanders bekannt, auch nicht einmal die verneinende, daß das Unendliche kein besonderer Stoff sei, und so zieht er es vor, ganz darüber zu schweigen. Ich glaube mithin, daß unser Philosoph ganz einfach bei dem Satze stehen blieb, vor allen besonderen Dingen sei das Unendliche oder der unendliche Stoff vorhanden gewesen, ohne über die materielle Beschaffenheit dieses Urstoffs etwas Genaueres festzusetzen[3]).

---

[1] Phys. III, 5. 204 b 22: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον σῶμα, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὔθ᾽ ἁπλῶς, εἰσὶ γάρ τινες, οἳ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ᾽ οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὡς μὴ τἆλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀὴρ ψυχρὸς, τὸ δ᾽ ὕδωρ ὑγρὸν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν. ὧν εἰ ἦν ἓν ἄπειρον, ἔφθαρτο ἂν ἤδη τἆλλα· νῦν δ᾽ ἕτερον εἶναί φασιν ἐξ οὗ ταῦτα.* Auf Anax. bezieht sich ohne Zweifel auch gen. et corr. II, 1. 329 a 8 ff., wo Schleiermacher a. a. O. 185 an dem *αἰσθητὸν* Z. 11 ohne Not Anstoß nimmt; vgl. Emminger, Die vorsokrat. Philosophen 119 f.

[2] Simpl., Phys. 479, 32 ff. Themist. 230 Sp.

[3] Bei Simpl., s. o. 276, 1.

[4] II, 1: *ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.* Mittelbar scheint auch dieses aus Theophrast zu stammen.

[5] Plac. I, 3, 5: *ἁμαρτάνει δὲ οὗτος μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα.*

[6] Bei Simpl., Phys. 149, 13. 17.

Weiter lehrte Anaximander, das Unendliche sei ewig und unvergänglich[1]), und im Zusammenhang damit nannte er es den Anfang aller Dinge[2]). Mit dem Stoffe dachte er sich ferner von Anfang an die bewegende Kraft verknüpft[3]), oder

---

[1]) Phys. 479, 33: *ὡς λέγουσιν οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον [τὸ ἄπειρόν ἐστι] τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα ἐξ οὗ τὰ στοιχεῖα γεννῶσιν.* 24, 16: *λέγει δ' αὐτὴν [τὴν ἀρχὴν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τῶν καλουμένων εἶναι* (Usener: *νυνὶ*) *στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον.* Ebenso 41, 17.

[2]) Auch die Wortbedeutung von *ἄπειρος* ist bei A. nur die des quantitativ Unbegrenzten; s. o. 201, 1.

[3]) Das Obige steht inhaltlich gleich schon in der 2.—4. Aufl. Lütze (S. 50. 64 u. ö.) und Tannery (S. 99) hatten daher kein Recht, mir die Behauptung zuzuschreiben, daß A. seinen Urstoff für „qualitätslos" gehalten habe, und mich daran zu erinnern, daß der Begriff der Qualitätslosigkeit als solcher für einen so frühen Standpunkt undenkbar sei. Als ob ich dies nicht selbst längst gesagt hätte. [Auch der Versuch Tannerys, Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre im Archiv f. G. d. Ph. VIII (1895) S. 443 ff., daß das *ἄπειρον* des Anaximander nichts anderes als der *ἀήρ* des Anaximenes gewesen sei, hat nichts Überzeugendes.]

---

1) Arist., Phys. III, 4. 203 b 10 (vgl. De cœlo III, 5; oben S. 284, 4): das Unendliche ist ohne Anfang und Ende usf. *διὸ, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχὴ, ἀλλ᾽ αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ᾽ εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησὶν ὁ Ἀναξίπανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.* Die gesperrt gedruckten Worte sind wohl Anaximanders Schrift entnommen; statt des *ἀνώλεθρον* mag aber hier *ἀγήρω* gestanden haben, welches Hippol., Refut. I, 6 (*ταύτην* [*τὴν ἀρχὴν*] *δ᾽ ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους*) an die Hand gibt. Moderner Diog. II, 1: *τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.*

2) Es ist dies trotz Teichmüllers (Stud. z. Gesch. d. Begr. 49 ff.) Einwendungen durch Theophrast b. Simpl., Phys. 24, 14 (*ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον τῶν ὄντων εἴρηκε τὸ ἄπειρον πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς*). 150, 23 (*πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον*). Hippol., Refut. I, 6, 2 (*ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς*) außer Zweifel gestellt. Nur folgt daraus nicht, daß er mit diesem Ausdruck schon den aristotelischen Begriff der *ἀρχὴ* verband. *Ἀρχὴ πάντων* war Zeus schon von den Dichtern genannt worden s. o. S. 68), für das Erste von allem hatte schon Hesiod das Chaos erklärt. Wenn A. etwa sagte: *ἀρχὴ πάντων τὸ ἄπειρον* (und es würde sich dies zum Anfang seiner Schrift wohl geeignet haben), so konnte er damit beides zugleich ausdrücken wollen: daß es das Erste, und daß es der letzte Grund alles anderen sei. Neuhäuser S. 8 ff. will den angeführten Worten des Simpl. den Sinn geben: „er gab der *ἀρχὴ* zuerst den Namen des *ἄπειρον*, des *ὑποκείμενον*"; gegen diese Deutung spricht indessen 1. das ausnahmslose Fehlen des Artikels vor *ἀρχὴν*, während er ebenso ausnahmslos vor *ἄπειρον* und *ὑποκείμενον* steht; 2. die unzweideutige Aussage des Hippolytus; und 3. der Umstand, daß *τὸ ὑποκείμενον* zur Bezeichnung des Substrats oder Stoffs nicht vor Aristoteles vorkommt. [Burnet, Anf. 45, vermutet, daß in der ebenfalls von Theophrast abhängigen Stelle des Hippolytos *τοῦτο* vor *τοὔνομα* ausgefallen sei, was dann auf *τὸ ἄπειρον* zu beziehen wäre. Aber auch dann bleibt noch die Stelle Simpl. 150, 23, von der nicht einzusehen ist, warum sie „mit der Sache nichts zu tun haben" soll. Jedenfalls findet Burnets eigene Meinung, Anax. habe sein *ἄπειρον* einfach *φύσις* genannt, in der Überlieferung keine Stütze. Und so bleiben denn auch Heidel (On Anaximander. Classical Philology VII (1912) S. 215, 4 und On certain fragments of the Pre-Socratics. Proceedings of the American Academy of arts and sciences XLIII [1913] S. 683) und Reinhardt (Parmenides S. 253 f.) mit Recht bei Zellers Auffassung.]

3) Ps.-Plut. (Theophrast) bei Eus. pr. ev. I, 8, 1: *Ἀναξίμανδρον . . . τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ*

wie dies bei Aristoteles a. a. O. ausgedrückt wird, er sagte von dem Unendlichen nicht bloß, daß es alles umfasse, sondern | auch, daß es alles lenke[1]). Er dachte sich mithin den Urstoff in der Weise des alten Hylozoismus, als bewegt durch sich selbst, als lebendig, und infolge dieser Bewegung ließ er die Dinge aus ihm entstehen. Wenn ihn daher Aristoteles a. a. O. als das göttliche Wesen bezeichnet, so ist dies der Sache nach richtig[2]), wiewohl wir nicht wissen, ob er selbst sich dieses Ausdrucks bedient hat[3]).

φθορᾶς. Herm., Irris. c. 4: *Ἀναξ. τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν* (älter als das *ὑγρὸν* des Thales) *ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀΐδιον κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι τὰ δὲ φθείρεσθαι.* Hippol. a. a. O.: *πρὸς δὲ τοίτῳ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι, ἐν ᾗ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς.* Simpl., Phys. 41, 17: *ἄπειρόν τινα φύσιν . . . ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγε.* Ähnlich 465, 5 ff. 257 b m. Ald. [Vgl. hierzu jetzt auch Heidel, On Anax. 232 f.]

[1]) An die Bewegung des Himmelsgebäudes werden wir nämlich bei dem *κυβερνᾶν*, welches ja ursprünglich die Leitung der Schiffsbewegung durch das Steuer bezeichnet, zu denken haben. [Denselben Ausdruck bei Heraklit fr. 41 (und sinnverwandt *οἰακίζειν* fr. 64), Parmenides fr. 12, 3, Diog. Ap. fr. 5 (Diels).]

[2]) Daß dagegen Anax. sein Unbegrenztes trotz der Körperlichkeit desselben zugleich für *anima* und *mens* gehalten habe (Neuhäuser S. 270 ff.), folgt weder aus dem soeben noch aus dem S. 282, 2. 304, 2 Angeführten. Es hat seinem Urstoff in der Weise des Hylozoismus Funktionen beigelegt, die wir vielleicht dem Körperlichen als solchem nicht beilegen würden; aber daß er ihm ausdrücklich (etwa in der Weise wie später Heraklit und Diogenes) Vernunft und Erkenntnis zuschrieb, läßt sich nicht beweisen. Glaubt vollends Röth, Gesch. d. abendl. Phil. II a 142, um eine bewegende Kraft zu haben, müsse das Unendliche als unendlicher Geist gedacht sein, so ist dies eine vollständige Verkennung der Denkweise jener Zeit, welche schon durch die bekannte Aussage des Aristoteles über Anaxagoras Metaph. I, 3. 984 b 15 widerlegt wird; und wenn sich Röth, in Ermangelung jedes anderen Zeugnisses, auf die S. 276, 1 angeführten Worte Theophrasts beruft, so hat er übersehen, daß Anaximander hier mit Anaxagoras ausdrücklich nur hinsichtlich seiner Bestimmung über die *σωματικὰ στοιχεῖα* verglichen wird. Schon hiermit fällt dann, auch abgesehen von weiteren Ungenauigkeiten, die Entdeckung, mit der sich Röth a. a. O. so viel weiß, daß Anaximanders Lehre vom Unendlichen nicht sowohl physikalische als theologische Bedeutung habe, nebst der ganzen Übereinstimmung mit der ägyptischen Theologie, die er nachzuweisen sich bemüht. [Gilbert, Griech. Religionsphilosophie S. 38 f.]

[3]) Denn Simpl., Phys. 465, 13 ist nur eine Umschreibung der aristotelischen Stelle und kann das Gewicht derselben natürlich um nichts ver-

Näher sollten die besonderen Stoffe, wie es heißt, aus dem Urstoff auf dem Wege der Ausscheidung sich entwickeln (*ἐκκρίνεσθαι, ἀποκρίνεσθαι*) [1]. Anaximander scheint dieses | Wort selbst gebraucht zu haben [2]; aber was er sich unter der Ausscheidung näher gedacht hat, wird uns nicht gesagt [3]. |

---

stärken. Andererseits möchte ich diese Frage doch nicht so bestimmt verneinen wie Büsgen a. a. O. S. 16 f.; nur daß Anax. sein Unendliches wohl keinenfalls *τὸ θεῖον* im monotheistischen Sinn, sondern nur *θεῖον*, göttlich, genannt haben könnte.

1) Arist., Phys. I, 4: s. 277, 2. Plut. b. Eus. a. a. O. Simpl., Phys. 24, 23: *οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως.* Ders. ebd. 150, 22. 235, 19 (s. S. 295, 1. 276, 1). Themist., Phys. 124, 21. 131, 22 Sp. Philop., Phys. 88, 25. Wenn Simpl., Phys. 295 b und 310 a u. Ald. unserem Philosophen die Verdünnung und Verdichtung beilegt, so ist diese unrichtige Angabe ohne Zweifel durch die falsche Annahme veranlaßt, daß sein Urstoff ein Mittleres zwischen zwei Elementen, daß er daher bei Arist., De cœlo III, 5 (s. o. 284, 4). Phys. I, 4 (s. o. 277, 2) gemeint sei. Vgl. Philop., Phys. 90, 15 ff. Dieselbe mit der sonst auch von Simpl. anerkannten Tatsache, daß erst Anaximenes von der *μάνωσις* und *πύκνωσις*, Anaximander nur von der *ἔκκρισις* gesprochen hatte, durch die Bemerkung (Neuhäuser 277 f.) ausgleichen zu wollen: da die Ausscheidung den Gegensatz des Warmen und Kalten, also des Dünnen und Dichten bewirke, lasse sie sich zwar nicht *proprie*, aber doch *per accidens* auch als Verdünnung und Verdichtung bezeichnen — diese echt scholastische Auskunft zeigt sich angesichts von Stellen wie Arist., Phys. I, 4. De cœlo III, 5 als verlorene Mühe. Vgl. S. 277, 1. 286, 1. 288 f.

2) Darauf weist teils das *φησὶ* bei Arist. a. a. O. und die Art, wie er die Kosmogonie des Empedokles und Anaxagoras gleichfalls auf das *ἐκκρίνεσθαι* zurückführt; teils sieht man überhaupt nicht, wie Aristoteles und Theophrast dazu gekommen wären, Anaximander die *ἔκκρισις* zuzuschreiben, wenn sie diese nicht bei ihm selbst gefunden hatten. Lützes (S. 59) Verdächtigung des aristotelischen Zeugnisses entbehrt jeder geschichtlichen Begründung.

3) Auch Neuhäusers Vermutungen darüber (S. 310 ff.) führen nicht weit und haben keine festen geschichtlichen Anhaltspunkte. Ebensosehr fehlt es daran seinen weiteren Annahmen (S. 315—327) über die Art, in welcher, und die Zwischenstufen, durch welche die Dinge aus dem Urstoff hervor- und in ihn zurückgehen. Schließt endlich derselbe S. 409 ff. aus Arist., De cœlo 295 a 10 ff., daß sich Anaximander die Weltbildung durch eine Wirbelbewegung vermittelt gedacht habe, so gibt diese Stelle dazu m. E. kein Recht. Wenn die Erde, bemerkt hier Arist., nur durch eine äußere Ursache (*βίᾳ*) in der Mitte der Welt festgehalten werde, *καὶ συνῆλθεν ἐπὶ τὸ μέσον* (sc. *βίᾳ*: sie vereinigte sich infolge einer äußeren Gewalt in der Mitte) *φερομένη διὰ τὴν δίνησιν· ταύτην γὰρ τὴν αἰτίαν πάντες λέγουσιν ἐκ τῶν*

Wahrscheinlich ließ er diesen Begriff in ähnlicher Unbestimmtheit wie den des Urstoffs, und was ihm dabei vorschwebte, war nur die allgemeine Vorstellung eines Heraustretens der voneinander verschiedenen Stoffe aus der ursprünglichen Masse. Dagegen hören wir, er habe durch die Ausscheidung zuerst das Warme und das Kalte sich trennen lassen[1]. Aus

---

ἐν τοῖς ὑγροῖς καὶ περὶ τὸν ἀέρα συμβαινόντων . . . διὸ δὴ καὶ τὴν γῆν πάντες ὅσοι τὸν οὐρανὸν γεννῶσιν ἐπὶ τὸ μέσον συνελθεῖν φασίν. Allein damit wird weder behauptet, daß alle Philosophen ohne Ausnahme die Erde durch eine *δίνησις* an ihren Ort geführt werden lassen, noch auch, daß dies alle die tun, welche die Weltentstehung beschreiben. Sondern das *πάντες λέγουσιν* heißt eben nur: „es geschieht allgemein“; und dies konnte Aristoteles sagen, wenn es auch nur von der Mehrzahl geschehen war, und er kann es nur in diesem Sinn gesagt haben, da Heraklit und Plato (Tim. 40 B) die *δίνησις* fremd ist, und die Pythagoreer die Erde überhaupt nicht in die Mitte des Weltgebäudes verlegten. Auch die Worte: *διὸ δὴ* usw. sind aber nicht zu erklären: „alle, welche die Entstehung der Welt schildern, lassen die Erde dadurch (durch einen Wirbel) in die Mitte geführt werden“, denn dies wäre nach dem Ebenbemerkten nicht richtig; sie wollen vielmehr besagen: „aus diesem Grunde (weil man das Schwerere sich in die Mitte bewegen sieht) lassen auch sie alle die Erde die Stelle im Zentrum einnehmen“; auch dies ist aber nur *a potiori* gesagt: Arist. selbst hat ja schon am Anfang unseres Kapitels auseinandergesetzt, daß die Pythagoreer dies nicht tun, die er doch auch (Metaph. I, 8. 989 b 34) denen zuzählt *ὅσοι γεννῶσι τὸν οὐρανόν.* [In rein mechanischem Sinn denkt sich die *ἔκκρισις* auch Heidel, On Anax. S. 229 ff., und zwar wie einen „Wirbel“ (232). Mehr hat die Vermutung Burnets (Anf. S. 49, 1) für sich, wonach an ein Schütteln und Ausscheiden wie durch ein Sieb zu denken wäre: ein Bild, das Platon den Pythagoreer Timaios im gleichnamigen Dialog (52 *E*) für einen entsprechenden Vorgang gebrauchen läßt, vielleicht eben in Anlehnung an die Vorstellung Anaximanders.]

[1] Simpl., Phys. 150, 22: *ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας . . . ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος . . . ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμὸν, ψυχρὸν, ξηρὸν, ὑγρὸν, καὶ αἱ ἄλλαι.* Genauer Plut. b. Eus. a. a. O.: *φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι.* Plac. II, 11, 5: *Ἀ. ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος* [*εἶναι τὸν οὐρανόν*]. In der Stelle aus Euseb. scheint aber der Text nicht in Ordnung zu sein; vielleicht ist zu lesen: *φησὶ δ᾽ ἐκ τοῦ ἀϊδίου τὸ γόνιμον θερμόν τε καὶ ψυχρὸν* usw. Daß die Genetive *θερμοῦ* und *ψυχροῦ* nicht (mit Neuhäuser S. 338) von *γόνιμον* („*contrariorum fecundum*“), sondern nur von *ἐκ* abhängig gemacht werden könnten, erhellt aus der Stelle der Placita und dem 294, 1 Angeführten, denn als das, was aus dem *ἄπειρον* ausgeschieden wurde, wird immer nur das Warme und Kalte selbst, nicht der Same desselben genannt. Daß A., wie man gewöhnlich annimmt, neben

der Mischung dieser beiden sollte, wie es scheint, zunächst das Flüssige hervorgehen[1]), das unser Philosoph demnach, | hierin mit Thales sich berührend, als den nächsten (aber nicht

---

dem Kalten und Warmen auch das Trockene und Feuchte unter den ursprünglichen Gegensätzen aufgezählt habe, sagt Simplicius nicht, sondern er selbst gibt aus der aristotelischen Lehre diese Erläuterung der „*ἐναντιότητες*“. [DV ^{3} 2, 10 behält die überlieferte Lesart bei. Burnet (Anf. S. 52) übersetzt: „Er sagt, daß beim Entstehen der Welt etwas, was die Fähigkeit besaß, heiß und kalt zu erzeugen, vom Ewigen abgetrennt wurde.“ Heidel (On Anax. 229, 2) will *ἐκ τοῦ ἀιδίου* zeitlich verstehen: „von Ewigkeit her“ und kommt (On certain frgts. S. 686 f.) zu dem Sinn: „Das ewige Substrat, fähig, durch dynamische Evolution das Heiße und Kalte zu erzeugen.“ Das Einfachste ist es wohl, die Genetive *θερμοῦ* und *ψυχροῦ* in epexegetischem Sinn zu fassen. Nicht ein Zwischenwesen sondert sich vor der Weltbildung von dem *ἄπειρον* (auch Heidel ergänzt bei seiner zeitlichen Auffassung von *ἐκ τοῦ ἀιδίου* die Worte *ἀπὸ τοῦ ἀπείρου*) ab, sondern das Warme und Kalte selbst, dem aber die Eigenschaft der Zeugungskraft zukommt: „Er sagt, daß sich aus dem Ewigen (= Grenzenlosen) der zeugungskräftige Stoff des Warmen und Kalten ausschied behufs Erzeugung dieser Welt.“ In diesem Sinne erklärt die Stelle auch Gilbert, Met. Theor. S. 41, 1, dem Reinhardts Deutung (Parmenides S. 74) auf „die räumliche Abgrenzung verschiedener Welten innerhalb des Unendlichen“ schroff entgegensteht.]

[1]) Schon Arist., Meteor. II, 1. 353 b 6 erwähnt der Meinung, daß das *πρῶτον ὑγρὸν* den ganzen Raum um die Erde ausgefüllt habe; bei seiner Austrocknung durch die Sonne *τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι*, weshalb auch das Meer allmählich austrockne. Nach Alex. z. d. St. (s. u. 298, 4) hatte Theophrast diese Ansicht Anaximander und Diogenes zugeschrieben. Um so sicherer stammt aus ihm Plac. III, 16, 1: *Ἀ τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν.* Daß nun aber deshalb Aristoteles oder Theophrast von Anax. auch wohl hätten sagen können, was die Schrift über Melissus (s. o. 275, 3) von ihm sagt: *ὕδωρ φάμενος εἶναι τὸ πᾶν*, kann ich Kern (Philologus XXVI, 281 vgl. Beitr. z. Xenoph. 11 f.) und Überweg-Heinze (Grundr. I, § 17) [verbessert von Prächter in der 10. Aufl. § 13] nicht zugeben; denn damit soll das Wasser, wie sowohl der Wortlaut als der Zusammenhang außer Zweifel stellt, nicht bloß als das bezeichnet werden, woraus die Welt geworden sei, sondern als das, woraus sie fortwährend bestehe, als ihr *στοιχεῖον* (in dem S. 286, 2 erörterten Sinn), und dies widerspricht den bestimmtesten Erklärungen jener beiden Philosophen. Noch weniger kann ich Rose (Arist. libr. ord. 75) einräumen, daß Anax. wirklich nur das Feuchte oder das Wasser für den Stoff aller Dinge erklärt habe, und das *ἄπειρον*, welches alle unsere Quellen ihm mit ausnahmsloser Einstimmigkeit zuschreiben, ihm aus dem späteren Sprachgebrauch unterschoben sei.

wie dieser, als den letzten) Grundstoff der Welt betrachtet hätte. Aus dem flüssigen Weltstoff sonderte sich durch fortgesetzte Ausscheidung dreierlei ab: die Erde, die Luft und ein Feuerkreis, der das Ganze wie eine Rinde kugelförmig umgab[1]; dies scheint wenigstens die Meinung der abgerissenen Angaben, die sich hierüber finden[2]. Aus Feuer und Luft bildeten sich die Gestirne, indem der feurige Umkreis der Welt zersprang und das Feuer in radförmige Hülsen aus zusammengefilzter Luft eingeschlossen wurde, aus deren Öff|nungen es ausströmt[3]; wenn diese sich verstopfen, entstehen

---

[1] Ps.-Plut. nach dem S. 295, 1 Angeführten: *καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν. ἧστινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.*

[2] Dagegen kann ich der Annahme (Teichmüller a. a. O. S. 7. 26. 56. 576 f.; ihn bestreitet auch Neuhäuser S. 284 ff.) nicht beitreten, daß er sich das *ἄπειρον* selbst ursprünglich als eine große Kugel und die ewige Bewegung desselben (o. S. 292 f.), wie auch Tannery (p. l'Hist. de la science Hell. 95) glaubt, als eine Achsendrehung gedacht habe, durch welche sich ein Kugelmantel von Feuer abgesondert und um die übrige Masse gelegt habe. Diese Vorstellung wird Anaximander von keinem unserer Berichterstatter beigelegt; denn die *σφαῖρα πυρὸς* soll sich nicht um das *ἄπειρον*, sondern um die Erdatmosphäre gelagert haben; nur der Welt, nicht dem Unbegrenzten, wird die Drehung beigelegt, und nur von ihr, nicht von jenem wird berichtet (s. u. 303, 1), die Erde solle von allen Teilen ihres Umkreises gleich weit entfernt sein. Wenn vielmehr gesagt wird, das Unendliche umfasse alles oder: alle Welten (s. S. 284, 4. 292, 1), so schließt dies die Voraussetzung aus, daß es selbst von der Grenze unserer Welt umfaßt sei. Auch an sich selbst aber ist ein kugelförmiges Unendliches ein so harter und unmittelbarer Widerspruch, daß nur die glaubwürdigsten Zeugnisse uns berechtigen könnten, ihn dem alten Milesier zuzutrauen, während wir im vorliegenden Fall überhaupt kein Zeugnis dafür haben.

[3] Hippol., Refut. I, 6, 4 f. Plut. b. Eus. a. a. O. Plac. II, 20, 1. 21, 1. 25, 1 par. (Doxogr. 348 ff.). Achill. Tatius, Isag. c. 19. S. 138 f. Alle diese Schriftsteller stimmen in dem, was unser Text gibt, überein. Versuchen wir nun aber, diese Vorstellung im einzelnen näher zu bestimmen, so stoßen wir auf erhebliche Abweichungen und Lücken in den Berichten. Plut. b. Eus. sagt nur, daß sich Sonne und Gestirne gebildet haben, indem die Feuerkugel zerbarst und in gewisse Kreise eingeschlossen wurde. Hippolytus fügt bei, diese Kreise haben Öffnungen (*πόρους αὐλώδεις*, wie Diels, Doxogr. 156 den Text verbessert) an den Stellen, an denen wir die Gestirne sehen. Nach den Placita dachte sich Anax. dieselben einem Wagenrad ähnlich; in dem hohlen, mit Feuer gefüllten Kranz des Rades sollten sich die Öffnungen befinden, durch welche das Feuer ausströme; Ach. Tatius

Sonnen- und Mondfinsternisse, und den gleichen Grund hat auch die Ab- und Zunahme des Mondes[1]). Durch die Sonnenwärme wurde dann wieder die Austrocknung des Erdkörpers | befördert und durch die Masse der Luft die Ausdehnung des Himmels vergrößert[2]). Daß auch der Mond und die Planeten eigenes Licht haben[3]), ist nach dem Obigen selbstverständlich. Die Bewegung der Himmelskörper scheint Anaximander von den Luftströmungen hergeleitet zu haben, welche die Drehung der Gestirnsphären herbeiführen[4]); seine Annahmen über die |

---

endlich (dessen Worten Neuhäuser S. 373 f. einen mir unwahrscheinlichen Sinn gibt) sagt von der Sonne, nach Anax. habe sie die Gestalt eines Rades; aus der Nabe desselben dringe das Licht hervor, welches sich von hier aus strahlenförmig (wie die Speichen des Rades) bis zum Umkreis der Sonne verbreite. Die letztere Angabe schien mir nun früher den Vorzug zu verdienen; hatte ich aber schon vor. Aufl. Teichmüller (Studien usw. S. 10 ff.) und Röth (Gesch. d. abendl. Phil. II a, 155) eingeräumt, daß unter den mit Feuer gefüllten radförmigen Kreisen Gestirnsphären zu verstehen seien, welche bei ihrer Achsendrehung aus einer Öffnung Feuer ausströmen und dadurch die Erscheinung eines die Erde umkreisenden feurigen Körpers hervorbringen, so ist die Richtigkeit dieser Auffassung und die Unrichtigkeit der Angabe des Ach. Tatius jetzt durch die von Diels nachgewiesene theophrastische Abkunft der Berichte, denen jene entnommen ist, außer Frage gestellt. Mit ihr verträgt sich auch, was S. 300, 2 angeführt ist. Die Öffnungen in den Ringen der Gestirne, durch welche ihr Feuer ausströmt, vergleichen Plac. II, 20, 1. Stob. I, 550 mit einem *αὐλὸς πρηστῆρος*. Daß damit die Röhre eines Blasebalgs gemeint ist, zeigt Diels, Doxogr. 25 f. vgl. 156; mit ihm stimmt Neuhäuser 363 ff. bis auf ein entlegenes Zitat hinaus überein, aber nicht bloß ohne ihn zu nennen, sondern auch mit der Behauptung, es sei dies *adhuc a nemine cognitum*.

[1] So Hippol. a. a. O. Ebenso die Placita II, 24, 2. 29, 1 hinsichtlich der Sonnen- und Mondfinsternisse; dagegen lassen diese II, 25, 1 die Mondfinsternisse *κατὰ τὰς ἐπιστροφὰς τοῦ τροχοῦ* bewirkt werden, und statt *ἐπιστρ.* „*ἐπιφράξεις*“ zu setzen (Neuhäuser 409, 1), geht nicht an: teils weil auch der Text des Stobäus I, 550 *τροπὰς* oder *στροφὰς* hat, teils weil nicht von Verstopfungen des *τροχὸς*, sondern nur von solchen seiner Öffnung hätte gesprochen werden können; *ἐπίφραξις* ist aber auch anderweitig nicht nachzuweisen.

[2] Arist., Meteor. II, 1. 353 b 7. c. 2. 355 a 21, wo zwar A. nicht genannt, aber nach Alexanders glaubwürdiger Angabe (a. a. O. und S. 93 b o.) mit gemeint ist.

[3] Was vom Monde die Placita II, 28. Stob. I, 556 behaupten, Diog. II, 1, nach dem eben Angeführten mit Unrecht, leugnet.

[4] Aristoteles berührt Meteor. II, 1 (s. o. 296, 1) die Annahme, daß die Verdunstung der Feuchtigkeit, welche ursprünglich die Erde bedeckte,

---

Winde und (als Folge von diesen) die τροπαὶ ἡλίου καὶ σελήνης bewirkt habe. Die gleiche Annahme bezeichnet er c. 2. 355 a 22 mit den Worten: τὸ πρῶτον ὑγρᾶς οὔσης καὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ κόσμου τοῦ περὶ τὴν γῆν, ὑπὸ τοῦ ἡλίου θερμαινομένου ἀέρα γενέσθαι (so wird nämlich nach c. 1. 353 b 6 interpungiert und konstruiert werden müssen) καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν αὐξηθῆναι, καὶ τοῦτον (der ἀὴρ) πνεύματά τε παρέχεσθαι καὶ τὰς τροπὰς αὐτοῦ (des οὐρανὸς, nicht des ἥλιος) ποιεῖν. Alexander zu Meteor. II, 1 (S. 91 a und Arist., Meteor. ed. Ideler I, 268. Theophr. fragm. 39 W) fügt seiner Paraphrase der aristotelischen Stelle die Worte bei: (γίνεσθαι . . . τροπὰς ἡλίου τε καὶ σελήνης) ὡς διὰ τὰς ἀτμίδας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις κἀκείνων τὰς τροπὰς ποιουμένων, ἔνθα ἡ ταύτης αὐτοῖς χορηγία γίνεται περὶ ταῦτα τρεπομένων. Ein Rest der ursprünglichen Feuchtigkeit sei das Meer; dasselbe vermindere sich aber und werde mit der Zeit austrocknen. ταύτης τῆς δόξης ἐγένοντο, ὡς ἱστορεῖ ὁ Θεόφραστος, Ἀναξίμανδρός τε καὶ Διογένης. Indessen steht der Sinn dieser Angaben nicht sicher. Mit τροπαὶ τοῦ ἡλίου bezeichnet der spätere Sprachgebrauch die Sonnenwenden. Erklärt man es ebenso auch hier, so hätte Anax. die Erscheinung, daß die Sonne in ihrem Jahreslauf zur Zeit der Sommersonnenwende nach Süden, zur Zeit der Wintersonnenwende nach Norden umlenkt, von den Winden hergeleitet, welche unter dem Einfluß der Sonne aus den Ausdünstungen des Meeres entstehen (so Neuhäuser 401 ff.). Allein was sollen dann die τροπαὶ τῆς σελήνης bedeuten? Von einer den Sonnenwenden zur Seite gehenden Umbiegung der Mondbahn wußte die griechische Astronomie so wenig wie die unsrige; wollte man andererseits bei den τροπαὶ σελήνης an die Mondphasen denken, so steht dem im Wege, daß diese nicht bloß nie so genannt werden, sondern auch von A. (nach S. 298, 1) anders erklärt wurden. [Zu der hier berührten Schwierigkeit bemerkt Burnet, Anf. S. 53, 1: „Der Mond hat tatsächlich eine deklinatorische Bewegung und demgemäß auch τροπαί (J. L. E. Dreyer, History of the Planetary systems from Thales to Kepler, 1906, S. 17, 1).“ Trotzdem ist es höchst unwahrscheinlich, daß Anaximander hiervon etwas wußte.] Die τροπαὶ τοῦ οὐρανοῦ (wovon Arist., Meteor. II, 2 nach der natürlichsten Beziehung des αὐτοῦ redet) lassen sich ohnedies nicht von den Solstitien verstehen. Es scheint daher, daß Anax. (bzw. Theophrast in seinem Bericht über ihn), wenn er die τροπαὶ der Sonne, des Mondes, des Himmels von den πνεύματα herleitete, dieses Wort nicht in der engeren Bedeutung gebrauchte, in der es die Sonnenwenden bezeichnet, sondern in der weiteren, die wir auch bei Anaximenes anzunehmen haben werden (s. u. 250, 1 ⁵) und in der es (wie dort gezeigt werden wird) auch später noch vorkommt, so daß die Drehung der Gestirne überhaupt durch die πνεύματα verursacht sein sollte. Über die Art, wie sie dieselbe bewirken, ist nichts Näheres überliefert. Alexanders Angabe, daß sich Sonne und Mond an die Orte hinwenden, wo sie einen Vorrat (ἐπιχορηγία) von Dünsten vorfinden, paßt nur auf Diogenes (s. u. S. 269, 1 ⁵); bei Anaximander ist ihre Bahn durch die Drehung ihrer Ringe bestimmt. Indessen scheinen sich die Worte Alexanders: ταύτης τῆς δόξης usf. zunächst nur auf das zu beziehen, was unmittelbar vorher über die Entstehung und dereinstige Austrocknung des

Stellung[1]), die Größe und die Entfernung derselben[2]), welche

---

Meeres gesagt ist; daß alles Vorangehende sowohl Anaximander als Diogenes angehöre, kann man nicht daraus schließen. — Teichmüllers und Neuhäusers Annahmen über die Ursachen, welche die Drehung des Himmels herbeiführen, wurden schon S. 298, 1. 294, 3 besprochen; daß meine Bemerkung über das *κυβερνᾶν* S. 293, 1 sich mit der hier entwickelten Ansicht nicht vertrage (Teichmüller), kann ich nicht einräumen: das *ἄπειρον* lenkt alles, indem es durch seine Bewegung die Ausscheidung des Warmen und Kalten bewirkt, deren Folge die Bildung und Bewegung der Welt ist.

1) Nach Plac. II, 15, 6 stellte er zu oberst die Sonne, dann den Mond, zu unterst die Fixsterne und Planeten (was Röper im Philologus VII, 609 mit Unrecht ins Gegenteil umdeutet); das gleiche sagt Hippol. a. a. O., nur daß er der Planeten nicht erwähnt.

2) Nach Plac. II, 25, 1 nahm er an, der Mond, d. h. der Ring, dessen Öffnung unser Mond ist, sei 19mal (nach Ps.-Galen c. 67: 16mal) so groß als die Erde, was wohl bedeuten wird, daß sein Umfang das 19fache des Umfangs der Erde betrage. Die Sonnenscheibe hätte er nach Plac. II, 21, 1 für ebenso groß gehalten wie die Erdscheibe, den Ring dagegen, dessen Öffnung sie ist, für 27mal, oder nach 20, 1 (Stob. I, 524): 28mal so groß als die Erde. (Diese Differenz im Text der Placita muß sehr alt sein, denn sie findet sich schon bei Eus. pr. ev. XV, 23. 24. Ps.-Galen. h. ph. c. 62. 63. Neuhäusers Ausgleichungsversuch, Anax. 398, 4, empfiehlt sich mir nicht.) Hippolytus jedoch sagt Refut. I, 65: *εἶναι δὲ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου ἑπτακαιεικοσιπλασίονα τῆς σελήνης*, und daraus ergibt sich zunächst, daß von den zwei Zahlen der Placita, 27 und 28, die doch unmöglich beide zugleich bei Theophrast gestanden haben können, nur die erste ihm entnommen ist; denn Hippolytus hat einen sehr zuverlässigen und von Aëtius, dem Verfasser der Placita, unabhängigen Auszug aus Theophrast benützt (Diels, Doxogr. 153 f.). Weiter erhält aber dadurch (wie schon Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 17 gezeigt hat) auch die Angabe, Anax. habe den Sonnenring für 27mal so groß erklärt als die Erde, die Berichtigung, deren sie unbedingt bedarf. Da nämlich die Sonnenscheibe ebenso groß sein soll wie die Erde, so müßte der Sonnenring, und somit auch die Bahn, welche jene bei seiner Drehung durchläuft, wenn seine Größe nur dem 27fachen der Erdscheibe gleichkommt, auch nur 27mal so groß sein als die Sonnenscheibe. Dies widerspricht aber dem Augenschein zu auffallend, als daß wir Anaximander diese Vorstellung zutrauen könnten; und daran wird durch den Umstand, daß uns die Sonnenscheibe wegen ihrer Entfernung um so vieles kleiner erscheint, als sie nach A. in Wirklichkeit ist, nicht das geringste geändert; denn in demselben Maß verkleinert sich auch das Bild der Sonnenbahn, das Größenverhältnis beider bleibt mithin das gleiche, und man begreift nicht, wie A. hätte dazu kommen können, die Sonnenbahn für so klein zu halten, daß sie das 27fache der Sonnenscheibe nicht überstiege. Die Einwendung aber (Diels, Doxogr. 68, 2), daß er den Mondring oder die Mondbahn doch auch nur dem 19fachen der Erde gleichsetze, würde

er zuerst zu bestimmen versuchte[1], sind so willkürlich, als wir es nur in der Kindheit der Sternkunde erwarten können;

---

nur dann zutreffen, wenn er die Mondscheibe ebenso wie die Sonnenscheibe für so groß gehalten hätte wie die Erde oder den Mondring für annähernd ebenso groß sls den Sonnenring; dachte er sich dagegen den Mondring beträchtlich kleiner und der Erde beträchtlich näher als den Sonnenring und die Öffnung desselben (unsere Mondscheibe) um vieles kleiner als die Sonnenscheibe, so stand für ihn nichts der Annahme im Wege, daß die Größe des Mondrings nur dem 19fachen des Erdkreises (bzw. der Sonnenscheibe) gleichkomme, wenn sie auch die seiner Lichtöffnung (unserer Mondscheibe) um ebensoviel übertreffe, als die scheinbare Länge der Mondbahn die scheinbare Größe der Mondscheibe übertrifft. Dagegen würde er sich durch seine Bestimmungen über die Sonne, wenn er dem Sonnenring nur die 27fache Größe der Sonnenscheibe gab, in einen schreienden Widerspruch mit dem Augenschein gesetzt haben. Von diesem befreit uns nun der Text des Hippolytus, denn nach ihm ist der Sonnenring 27mal so groß als der Mondring, und mithin — da dieser die 19fache Größe der Erde haben soll — 513mal so groß als die Erde und somit auch als die Sonnenscheibe, welche der Erde an Größe gleichgesetzt wird. Diese Version der theophrastischen Angabe ist daher allein für die richtige zu halten. Wie Anax. zu seinen Annahmen über die Größenverhältnisse und die Stellung der Gestirne gekommen ist, wird uns nicht gesagt. Vermutungen darüber bei Neuhäuser 396 ff. [Den scheinbaren Widerspruch der Überlieferung in den von Anaximander angenommenen Größenverhältnissen der Gestirne hat Diels (Anaximanders Kosmos im Archiv f. G. d. Ph. X, 1897, S. 228 ff.) vollkommen einleuchtend folgendermaßen erklärt. Der Durchmesser des inneren Sonnenreifens ist gleich 27, der des Mondes gleich 18, der der Fixstern- (und Planeten?) Sphäre gleich 9 Erddurchmessern. Die Breite dieser Ringe ist gleich dem Erdradius, und so ergibt sich 19- statt 18- und 28- statt 27mal, wenn man den äußeren Reifen meint. Burnet (Anf. S. 54 f.), der hierin Diels folgt, erklärt die Sternsphäre für die Milchstraße und identifiziert die außerhalb der Milchstraße befindlichen Sterne mit Anaximanders *ἄπειροι κόσμοι*, von denen unten zu reden sein wird. Die letztere Vermutung ist schwerlich richtig. Zu der Rolle, welche in diesem System die Neunzahl spielt, vgl. Hesiod, Theog. 722. Zu der von Diels (a. a. O. 233, 7) hierüber zusammengestellten Literatur ist noch hinzuzufügen: Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen. Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. Philol.-hist. Kl. XXI. 1903. — Ders., Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen. 1904. Ebendort XXIV. 1906. — Ders., Enneadische Studien. Ebendort XXVII. 1909. — Eine von Diels abweichende Erklärung bei Gilbert, Met. Theor. S. 677, 1.]

1) Simpl., De cœlo 212 b 12 (Schol. 497 a 10. Eudemi fr. 95): *Ἀναξιμάνδρου πρώτου τὸν περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων* (scil. *τῶν πλανωμένων*) *λόγον εὑρηκότος, ὡς Εὔδημος ἱστορεῖ, τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς τοὺς Πυθαγορείους ἀναφέρων.* Das letztere wird daber doch nur bedeuten,

aber die Annahme, daß die Gestirne durch die Drehung der Kreise herumgeführt werden, aus denen ihr Feuer ausströme, | macht ihn zum ersten Begründer der Sphärentheorie, und gibt ihm dadurch eine maßgebende Bedeutung für die Geschichte der Sternkunde, welcher er zuerst die Aufgabe zum Bewußtsein brachte, für die unabänderliche Regelmäßigkeit, mit der die Gestirne sich bewegen, eine mechanische Erklärung zu suchen; und das gleiche würde von der Entdeckung der Schiefe der Ekliptik[1] gelten, wenn ihm dieselbe mit Recht beigelegt wird. Der altertümlichen Vorstellungsweise gemäß betrachtete Anaximander, wie berichtet wird, die Himmelskörper auch als Götter und sprach demnach von einer unzählbaren oder unendlichen Menge himmlischer Götter[2].

Die Erde soll sich aus ursprünglich flüssigem Zustand gebildet haben, indem die Feuchtigkeit durch die Einwirkung des umgebenden Feuers vertrocknete und der Überrest, salzig und bitter geworden, in der Meerestiefe zusammenrann[3]. Ihrer Gestalt nach dachte sie sich Anaximander als eine Walze, deren Höhe, wie er annahm, ein Dritteil der Breite betrage; auf der gewölbten oberen Fläche befinden wir uns[4]. Im |

---

daß die Pythagoreer die seitdem in Geltung gebliebenen Bestimmungen hierüber zuerst gegeben haben, denn Annahmen darüber werden (s. vorl. Anm.) auch von Anax. berichtet, und von der Entfernung der Gestirne konnte er gar nicht reden, ohne eine bestimmte Ordnung derselben vorauszusetzen.

[1] Plin. hist. nat. II, 8, 31. Andere schreiben jedoch diese Entdeckung dem Pythagoras zu, s. u. S. 424, 2^{5}.

[2] Cic. N. D. I, 10, 25 (nach Philodemus): *Anaximandri autem opinio est nativos esse Deos, longis intervallis orientes occidentesque eosque innumerabiles esse mundos.* Plac. I, 7, 12: *Ἀ. τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς ϑεούς* (über den Text Diels, Doxogr. 11. 302). Aus ihnen Cyrill. c. Jul. I, 28 D: *Ἀ. ϑεὸν διορίζεται εἶναι τοὺς ἀπείρους κόσμους.* Tert. adv. Marc. I, 13: *Anaximander universa coelestia (Deos pronuntiavit).*

[3] S. o. S. 296, 1.

[4] Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 2. Plac. III, 10, 1. Hippol., Refut. I, 6, 3. Wenn Diog. II, 1 der Erde statt der walzenförmigen die Kugelgestalt gibt, ist dies als Versehen zu betrachten. Eingehend handelt hierüber Teichmüller a. a. O. 40 ff. Die Wölbung der oberen Erdfläche bezeugt Hippol. a. a. O. (*τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς εἶναι ὑγρὸν στρογγύλον κίονι λίϑῳ παραπλήσιον*), wenn man hier das unerträgliche *ὑγρὸν* mit Röper und Diels (Doxogr. 218. 559) in *γυρὸν* verbessert. Das *κίονι λίϑῳ* (auch Plac. III, 10, 2, nur in anderer Ordnung, *λίϑῳ κίονι*), von dem Neuhäuser S. 349 f. eine sprachlich und sachlich rein unmögliche Erklärung gibt, wird schon frühe, nicht aus

Mittelpunkt des Weltganzen schwebend, sollte sie sich durch ihren gleichen Abstand von seinen Grenzen in Ruhe erhalten[1]; eine Annahme, deren nähere Begründung zwar nicht ganz klar[2], die aber für die Geschichte der kosmologischen Theorien deshalb von großer Bedeutung ist, weil hier zuerst der Gedanke auftritt, den Gegensatz des Oben und Unten im Weltgebäude durch den des Außen und Innen zu ersetzen, indem dasselbe aus einer Halbkugel, deren Grundfläche die Erde bildet, in eine Kugel verwandelt wird, deren Mitte sie ein-

---

κίονος λίϑῳ, im Sinn einer Säulentrommel (Teichmüller S. 45. Diels 219), sondern aus *κυλίνδρῳ*, verschrieben sein; vgl. Ps.-Plut. a. a. O. *ὑπάρχειν δέ φησι τῷ μὲν σχήματι κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάϑος, ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος*, was eher die Form eines Mühlsteins als einer Säulentrommel ist.

[1] Arist., De cœlo II, 13. 295 b 10. Simpl. z. d. St. 237 b 45 f. Schol. 507 b 20. Diog. II, 1. Hippol. a. a. O. Die Behauptung Theos, Astron. S. 324, welche dieser selbst Dercyllides entnommen hat, daß A. die Erde um den Mittelpunkt der Welt sich bewegen lasse, ist ein Mißverständnis dessen, was A. über das Schweben derselben gesagt hatte. Vorsichtiger äußert sich darüber Aexander b. Simpl. a. a. O.

[2] Wenn gesagt wird, die Erde bleibe in der Mitte *διὰ τὴν ὁμοιότητα* (Arist.) oder *διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν* (Hippol. d. h. Theophrast), so könnte die Meinung die sein, daß sie deshalb diesen Ort nicht verlasse, weil sie gleichmäßig nach allen Seiten hingezogen werde; und man könnte für diese Auffassung geltend machen, daß Arist. Z. 32 die Sache mit dem Beispiel dessen erläutert, der von Speisen auf der einen und Getränken auf der anderen Seite gleich weit entfernt — als Vorgänger von Buridans Esel — weder essen noch trinken kann, weil ihn der Durst ebenso heftig nach der einen Seite zieht wie der Hunger nach der andern. Allein der Gedanke einer gegenseitigen Anziehung der Materie ist dem ganzen Altertum fremd; die Vorstellung aber, welche man Anax. eher zutrauen könnte, da sie uns wenigstens seit Empedokles öfters begegnet, daß jeder Stoff dem Verwandten zustrebe, liegt von seiner Begründung der Ruhe der Erde so weit ab, daß Arist. Z. 16 ff. die letztere gerade von ihr aus angreifen kann. Eher könnte A. die Ruhe der Erde daraus erklärt haben, daß sie durch die Luft im Gleichgewicht gehalten werde, sofern der von oben auf sie drückenden Luft ebensoviel unter ihr befindliche entgegenwirke. Das Wahrscheinlichste ist mir aber, daß er sich, wie noch Plato, Phädo 109 A, bei dem allgemeinen Satz beruhigte, was sich als ein *ἰσόῤῥοπον* in der Mitte eines *ὅμοιον* (d. h. eines solchen, das gleichfalls *ἰσόῤῥοπον* ist), befinde, habe keinen Anlaß, sich mehr nach einer Seite zu bewegen als nach der andern. Alexander bei Simpl. glaubt, A. lasse die Erde sowohl *διὰ τὸν ἀέρα τὸν ἀνέχοντα* als *διὰ τὴν ἰσοῤῥοπίαν καὶ ὁμοιότητα* in ihrer Lage beharren.

nimmt[1]). Aus dem Urschlamm sind nach Anaximander auch die Tiere, unter dem Einfluß der Sonnenwärme, ursprüng | lich entstanden[2]); die ersten Menschen bildeten sich im Innern von fischartigen Wesen und lebten anfangs im Wasser, erst in der Folge, als sie so weit herangewachsen waren, daß sie sich auf der Erde fortbringen konnten, stiegen sie ans Land und warfen ihre Hülle ab[3]). Die Seele hielt Anaximander für luftartig, wie dies ja die herrschende Vorstellung über sie war; in seinen Annahmen über die Entstehung des Regens[1]), der Winde, des Blitzes und Donners[2]) wurde das meiste auf | die Wirkung der Luft zurückgeführt. Im übrigen stehen dieselben mit seiner philosophischen Ansicht in keinem näheren Zusammenhang.

---

[1]) Bestimmter wird uns diese Umwandlung der gewöhnlichen Vorstellungen S. 438[5] bei den Pythagoreern entgegentreten.

[2]) Hippol. I, 6, 6: *τὰ δὲ ζῷα γίνεσθαι ἐξατμιζόμενα ὑπό τοῦ ἡλίου·* über den wahrscheinlich verderbten Text Diels S. 189. 560). Plac. V, 19, 4: *ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα,* etwas ausführlicher Censorin. 4, 7: *ex aqua terraque calefactis exortos esse* usw. s. folg. Anm. Auch mit dem *ὑγρὸν* der Placita muß demnach die schlammartige Erde gemeint sein; und eben dieses ergibt sich daraus, daß die Menschen nur aus besonderen Gründen im Wasser, die übrigen Landtiere somit am Land, entstanden sein sollen.

[3]) Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 2: *ἔτι φησὶν, ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη, ἐκ τοῦ* (was er daraus ableitet, daß) *τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηνήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἄν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι.* Plut. qu. conv. VIII, 8, 4, 3: *ἐν ἰχθῦσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας ὥσπερ οἱ παλαιοὶ* (wofür wohl *οἱ βάτραχοι,* nicht: *αἱ φάλαιναι,* stehen sollte) *καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι.* Cens. a. a. O. (nach Varro): *exortos esse sive pisces seu piscibus simillima animalia, in his* (im Innern von diesen) *homines concrevisse fetusque ad pubertatem usque retentos tunc demum ruptis viros mulieresque qui jam se alere possent processisse.* Die Placita dehnen nun diese Aussage allerdings auf alle Tiere aus, denn sie fahren a. a. O. fort: (*ζῷα*) *φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι, προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιῤῥηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.* Allein aus den übrigen Zeugnissen ergibt sich, 'daß dies ein Versehen sein muß: für die Menschen wird ja diese seltsame Entstehungsweise gerade deshalb verlangt, weil sie nicht wie andere Tiere sich von Anfang an selbst fortbringen können. Über die angebliche Verwandtschaft dieser Annahme Anaximanders mit dem Darwinismus vgl. m. meine Vorträge u. Abhandl. III, 39 f. Ebd. über das *μεταβιῶναι* der Placita. [In der angeführten Plutarchstelle ist *γαλεοί* (Haifische) anstatt *παλαιοί* zu schreiben. DV[3] 2, 30. Es liegt hier nicht nur, wie Gomperz, GD[3] I, 45 und 423 annimmt, Anknüpfung an einen Volksaberglauben, sondern eine interessante zoologische Beobachtung an dem sog. glatten Hai über die Ernährung seiner Jungen zugrunde, die Aristoteles hist. an. Z 10. 565 b 1 und Plut. de soll. an. 33. 982 A kannten und die die neuere Naturwissenschaft bestätigt hat (Johannes Müller, Über den glatten Hai des

Wie aber alles aus einem andern geworden ist, so muß auch alles in den Stoff zurückkehren, aus dem es geworden ist; denn alle Dinge müssen einander, wie unser Philosoph sagt[3]), Buße und Strafe bezahlen für ihre Ungerechtigkeit, nach der Ordnung der Zeit: was durch seine Entstehung ein anderes aus dem Dasein verdrängt, es in sich aufgezehrt hat, muß ihm für diese Verletzung dadurch Genugtuung geben, daß es sich bei seinem Untergang in den Stoff wieder auflöst, aus dem es geworden ist[4]). Denselben Grundsatz soll

---

Aristoteles. Abh. der Kgl. Preuß. Ak. d. W. 1842). Weiteres bei Burnet, Anf. 59, 1. — Zu den Worten der Placita *ἐπ᾽ ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι* („sie lebten nur noch kurze Zeit fort“) Heidel, On certain frgts. S. 689 f.]

[1]) Über diesen heißt es bei Hippol. I, 6, 7, nach dem von Diels aus Cedrenus aufgenommenen Texte: *ὑετὸν δὲ ἐκ τῆς ἀτμίδος τῆς ἐκ τῶν ὑφ᾽ ἥλιον ἀναδιδομένης*, was keiner Verbesserung bedarf: *ἐκ τ. ὑφ᾽ ἥλ.* heißt: „aus den von der Sonne beschienenen Gegenden“.

[2]) Plac. III, 3, 1. 7, 1. Hippol. a. a. O. Seneca, Qu. nat. II, 18 f. Ach. Tat. in Arat. 33. — Plin. h. nat. II, 79, 191 läßt Anaximander den Spartanern ein Erdbeben voraussagen, fügt aber doch selbst ein wohl angebrachtes *si credimus* bei.

[3]) In dem S. 282, 2 angeführten Bruchstück; vgl. Hippol. I, 6, 1: *λέγει δὲ χρόνον ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς* (er sagt, es sei allen Dingen die Zeit ihrer Entstehung, ihres Daseins und Untergangs bestimmt).

[4]) Dieser Gedanke ergibt sich als der Sinn des Bruchstücks nach dessen jetzigem Texte, während nach dem der Aldina (s. o. 282, 2) die *ἀδικία* auf das Verhalten der Dinge zu dem Urwesen bezogen werden müßte, so daß die Sonderexistenz der Dinge, ihr Heraustreten aus dem Urstoff, als ein Unrecht, als eine Vermessenheit dargestellt würde, für die sie durch ihre Rückkehr in den Urstoff gestraft werden. Neuhäusers (S. 335 ff.) Erklärung des Fragmentes widerlegt Ziegler a. a. O. S. 19 f. Er selbst (S. 23 f.) findet in A.s Ausspruch den Sinn, „daß die Welt um der menschlichen Ungerechtigkeit willen wieder untergehen müsse“. Allein diese Deutung nötigt nicht allein, das von allen Handschriften geschützte *ἀλλήλοις* zu streichen (s. o. 282, 2), sondern sie ergibt auch den schiefen Sinn, daß die Dinge nicht etwa, wie in den Flutsagen, als Mittel zur Bestrafung der sündhaften Menschheit dienen, sondern daß sie selbst für die Ungerechtigkeit

Anaximander auch auf das Weltganze angewandt und demnach einen dereinstigen Weltuntergang angenommen haben, dem aber vermöge der unaufhörlichen Bewegung des unendlichen Stoffes eine neue Weltbildung folgen sollte, so daß er also eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten gelehrt hätte. Doch ist die Sache nicht außer Streit[1]). Daß Anaxi|mander von zahllosen Welten gesprochen habe, wird öfters versichert[2]); ob aber damit nebeneinander bestehende oder aufeinanderfolgende Welten gemeint waren, und ob er, das erstere angenommen, bei diesem Ausdruck an vollständige, voneinander getrennte Weltsysteme oder nur an verschiedene Teile *eines* Weltsystems dachte, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht ganz leicht ist. Wenn Cicero sagt, Anaximander habe die unzählbaren Welten für Götter gehalten, so wird man hierbei zunächst an ganze Weltsysteme, wie die Welten Demokrits, zu denken geneigt sein; und ebenso scheinen die zahllosen „Himmel“ bei Stobäus (und dem falschen Galen) um so mehr verstanden werden zu müssen, da Cyrill statt der Himmel Welten setzt. Allein, daß dies Anaximanders Meinung entspreche, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil er mit dem Satze: die unzählbaren, außer unserem Weltgebäude voraus-

---

der Menschen, also für eine fremde Schuld, bestraft werden sollen. [Daß das ἀλλήλοις auf das Verhältnis der Dinge zueinander und nicht etwa zum ἄπειρον zu beziehen sei, darüber ist jetzt wohl alles einig. Genauer bestimmt wird der Gedanke als Kampf der Gegensätze von Heidel, On Anax. 233 f.; On certain frgts. 684 ff. und Burnet, Anf. S. 44, als Kampf der, wie er meint, auch schon bei Anax. vorauszusetzenden Elemente und der aus diesen Stoffen bestehenden Einzeldinge von Gilbert, Met. Theor. S. 49. 54, 3 und Gr. Religionsphil. S, 42, 2. Die Ausdrücke ἀδικία und τίσις betrachtet Reinhardt, Parm. S. 257 nur als Bildersprache, die den erhabenen Stil Anaximanders kennzeichne und in der er das jus talionis auf die Dinge übertrage. Nietzsche, Die Phil. im trag. Zeitalter d. Gr. (W. X, 25 ff.) vergleicht damit die Schopenhauersche Lehre vom Unrecht des Einzeldaseins im Menschenleben, die hier auf den allgemeinen Charakter alles Daseins ausgedehnt sei. Ähnlich auch Gomperz, GD.^{3} I, 46 und Rohde, Psyche^3 II, 119, 1. Hier liegt in der Tat die Vermutung einer Anknüpfung Anaximanders an die orphische Lehre von dem Eintritt ins Dasein infolge einer Schuld nahe. Soweit mag Dörfler, Über den Ursprung d. Naturphil. Anax. in Wiener Stud. XXVIII (1917) S. 189 ff. recht haben.]

1) M. s. hierüber Schleiermacher a. a. O. 195 ff. Krische, Forsch. I, 44 ff.

2) Vgl. S. 302, 2. 308.

zusetzenden Welten seien Götter, nicht bloß in der ganzen alten Philosophie allein stände, sondern weil sich auch schwer angeben läßt, wie er zu dieser Behauptung gekommen sein sollte. Denn unter Göttern hat man doch jederzeit und ohne Ausnahme solche Wesen verstanden, welche Gegenstand der Verehrung für die Menschen sind, und selbst Epikurs Götter sind dies, so wenig sie sich ihrerseits um die Menschen bekümmern. Jene Welten aber, die sich unserer Wahrnehmung gänzlich entziehen, die man ohne jede anschauliche Vorstellung von denselben nur einer spekulativen Hypothese zu gefallen annimmt, haben nichts an sich, was sie dazu machen, sie dem frommen Gefühl näher bringen könnte, wogegen die altherkömmliche, in der hellenischen Denkweise so tief eingewurzelte Verehrung der Gestirne uns bekanntlich auch bei den Philosophen unendlich oft begegnet. Mit Anaximanders zahllosen Göttern müssen daher die Gestirne gemeint sein[1]). Wenn aber diese Götter auch „Himmel“ genannt werden, so findet dies seine Erklärung in seiner Vorstellung von den Gestirnen. Was wir als Sonne, Mond oder Stern sehen, ist ja nur die Lichtöffnung eines Ringes, welcher, aus Luft gebildet und mit Feuer gefüllt, in größerer oder geringerer Entfernung sich um die | Erde herumzieht. Die konzentrischen, Licht ausstrahlenden Ringe, die uns so umfassen, und die in Verbindung mit der Erde das Weltgebäude bilden, konnten füglich Himmel oder auch Welten genannt werden[2]). Auch von unendlich vielen

---

[1) Burnet, Anf. S. 51 und 59 will die Bezeichnung *θεοί* auf die unzähligen *κόσμοι* beziehen und weist darauf hin, daß die Philosophen von dem überkommenen Gebrauch des Wortes *θεός* ganz und gar abwichen und ebendeswegen auch als *ἄθεοι* bezeichnet wurden. Auch Gilbert, Met. Theor. 49, 1 hält an dieser Ansicht fest und sieht darin einen Nachklang animistischer Vorstellungen (Gr. Religionsphil. S. 40 f.)]

2) Diese beiden Ausdrücke werden in den aus Theophrast geflossenen Berichten so gebraucht, daß bald *οὐρανός* ein ganzes Weltgebäude bezeichnet, *κόσμος* die Teile desselben (so S. 309, 1), bald aber (wie S. 308, 2) die *οὐρανοί* die uns bekannten, unsere Welt bildenden sind, die *κόσμοι* (wie das *καθόλου* zeigt) auch die uns unbekannten Welten in sich begreifen. Auch sonst finden sich beide Ausdrücke bald in weiterer, bald in engerer Bedeutung. Die *οὐρανοί*, welche vom *ἄπειρον* umfaßt sind (s. o. 284, 4), können nur Teile eines Weltgebäudes sein; andererseits läßt Simpl. (s. o. 276, 1) Anaxagoras, dem doch niemand mehrere Weltsysteme zuschreibt,

Himmeln konnte der Philosoph in diesem Sinn reden, sobald er die Fixsterne, wie dies bei seiner Ansicht von den Gestirnen das Natürlichere war, nicht in eine einzige Sphäre verlegte[1]), sondern in jedem die Öffnung eines eigenen Ringes sah; denn so werden wir jenen Ausdruck doch nicht pressen wollen, daß in einer so frühen Zeit, wie die Anaximanders, das, was für uns unzählbar ist, nicht hätte zahllos genannt werden können.

Von einer anderen Seite zeigt sich die Annahme unbegrenzt vieler aufeinanderfolgender Welten im System dieses Philosophen begründet. Das Gegenstück zur Weltentstehung ist die Weltzerstörung: hat sich die Welt, wie ein lebendes Wesen, in einem bestimmten Zeitpunkt aus einem gegebenen Stoff entwickelt, so liegt die Vermutung nahe, sie werde sich auch, wie ein solches, in ihre Bestandteile wieder auflösen. Wird andererseits jenem Urstoff die schöpferische Kraft und Bewegung als eine wesentliche und ursprüngliche Eigenschaft beigelegt, so ist es nicht mehr als folgerichtig, wenn man annimmt, vermöge dieser seiner Lebendigkeit | werde er nach dem Untergang unserer Welt eine andere erzeugen, und aus dem gleichen Grund müsse er schon vor ihrer Entstehung andere erzeugt haben, wenn man mithin eine nach vorwärts und nach rückwärts unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten annimmt. Und wirklich wird uns dies von Anaximander unzweifelhaft aus Theophrast berichtet. Dem sog. Plutarch[2]) zufolge ließ er aus dem Unendlichen die

---

lehren, daß der Nus *τοὺς κόσμους* erzeuge; Aristoteles redet von dem die Erde umgebenden *κόσμος* und ähnlichem (Ind. arist. 406 a 45 f.), Clemens, Rom. ep. I, 20 von den *κόσμοι* (Weltteilen) jenseits des Ozeans; Plac. II, 13, 15 wird den Pythagoreern und Orphikern die Meinung beigelegt, jedes Gestirn sei ein mit eigener Atmosphäre versehener *κόσμος*.

[1]) Eine solche müßte nicht bloß durchlöchert sein wie ein Sieb, da jeder Fixstern eine ihrer Öffnungen bezeichnete, sondern sie würde uns auch (nach S. 300, 1) den Mond und die Sonne verdecken. Hippol. I, 6, 5 redet aber (wie Neuhäuser S. 395 richtig bemerkt) ausdrücklich von den *κύκλοι τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων*.

[2]) B. Eus. pr. ev. I, 8, 1: (*Ἀναξίμανδρόν φασι*) *τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε . . . καὶ φθορᾶς. ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν.*

Himmel und die zahllosen Welten überhaupt in ewigem Kreislauf hervorgehen. Hippolytus[1]) sagt: das Unendliche, ewig und nie alternd, umfasse alle Welten; diesen aber sei eine Zeit ihrer Entstehung, ihres Daseins und ihres Untergangs bestimmt[2]). Cicero[3]) und Aëtius[4]) reden von un- | zähligen Welten, die in langen Zeiträumen entstehen und vergehen. Auf die gleiche Annahme weist aber auch die Nachricht[5]), daß Anaximander eine dereinstige Austrocknung des Meers angenommen habe; denn diese läßt uns überhaupt ein zunehmendes Übergewicht des Feurigen vermuten, aus dem sich am Ende eine Zerstörung der Erde und des Weltsystems ergeben mußte, dessen Mittelpunkt sie bildet. Da nun überdies Heraklit, welcher unter den altionischen Physikern keinem so nahe verwandt ist als Anaximander und wahrscheinlich auch Anaximenes und Diogenes, gleichfalls einen Wechsel von Weltentstehung und Weltzerstörung annahmen, so haben wir um so weniger Veranlassung, diese Vorstellung Anaximander abzusprechen; wir haben vielmehr allen Grund zu der Annahme, daß er schon einen beständigen Wechsel zwischen Ausscheidung der Dinge aus dem Urstoff und Rückkehr derselben in den Urstoff und somit eine endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten gelehrt habe[1]. |

---

[1]) Refut. I, 6, 1: *οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. ταύτην δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον* usw. (s. o. 305, 3). Diese Worte hat Hipp. nun allerdings seiner ersten, weniger zuverlässigen Quelle (worüber Diels, Doxogr. 145) entnommen. Allein auch in dem echt theophrastischen Bericht bei Simpl. Phys. 24, 17 heisst es: A. erkläre für die *ἀρχὴ* keines der Elemente, *ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.*

[2]) In den beiden A. 308, 2 u. 309, 1 angeführten Stellen lassen sich die unzähligen Welten nicht wohl anders als von aufeinanderfolgenden verstehen. Wenn Hippolytus unmittelbar an die Erwähnung der *κόσμοι* die Bemerkung anknüpft, die Zeit der Entstehung usf. sei bestimmt (nur dies wird nämlich die Meinung des seltsamen, vielleicht verderbten, *λέγει δὲ χρόνον* usf. sein; mit Neuhäuser S. 316 eine Definition der Zeit darin zu finden, ist unmöglich), so kann er damit doch nur sagen wollen, daß eben die *κόσμοι* eine solche bestimmte Zeit haben; dann werden wir aber auch die Vielheit hieraus zu erklären haben: es sind mehrere, weil jeder einzelne nur eine Zeit lang dauert. Eben darauf weist im vorangehenden die Verbindung der zwei Sätze: daß das *ἄπειρον* ewig sei, und daß es alle Welten umfasse. Koexistierende Welten könnte es umfassen, auch wenn es nicht ewig wäre, aufeinanderfolgende nur, wenn es alle überdauert. Bei Ps. Plutarch beweist schon das Entstehen und Vergehen *τοῦ παντὸς* und das *ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν*, daß es sich um aufeinanderfolgende Welten handelt.

[3]) In der S. 302, 2 abgedruckten Stelle, wo die Worte: *longis intervallis orientes occidentesque* jedenfalls nur auf solche Welten bezogen werden können, von denen die eine entsteht, wenn die andere vergeht, gesetzt auch Cicero oder sein Gewährsmann haben diese mit den von Anax. als Götter bezeichneten *ἄπειροι οὐρανοὶ* (s. o.) vermischt.

[4]) Plac. I, 3, 3 (Stob. Ekl. I, 292 vgl. 416): *διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνεται* (al. *γίνονται*, Diels, Doxogr. S. 50 vermutet: *γίνεσθαι* — vielleicht ist es ganz zu streichen).

[5]) Theophrast und wahrscheinlich auch Aristoteles; s. o. 296, 1.

Eine andere Frage ist es, ob dieser Philosoph auch die Koexistenz unendlich vieler voneinander getrennter Weltsysteme, wie sie später die Atomiker annahmen, gelehrt hat. Simplicius und, wie es scheint, auch Augustin legen ihm diese Behauptung allerdings bei[2], und auch von den Neueren sind ihnen einzelne darin beigetreten[1]). Allein Augustin spricht gewiß nicht aus eigener Kenntnis, und welchem Gewährsmann er folgt, sagt er uns nicht. Auch Simplicius hat aber Anaximanders Schrift nicht in Händen gehabt[2]), und er selbst verrät deutlich, daß er seiner Sache hier nicht gewiß ist[3]). Ebenso fehlt es an anderweitigen glaubwürdigen Zeugnissen dafür, daß der Philosoph jene Ansicht gehabt habe, ganz und gar[4]). Durch sein ganzes System aber wird die|selbe nicht

---

[1] Schleiermachers (a. a. O. 197) Einwendungen gegen diese Annahme sind nicht beweisend. Anax., glaubt er, könne (gemäß dem S. 272, 5 und 273, 1 Angeführten) keine Zeit angenommen haben, in welcher die Erzeugung gehemmt gewesen wäre, wie dies vom Anfang einer Weltzerstörung bis zur Entstehung einer neuen Welt der Fall sein müßte. Allein fürs erste besagen die Worte: ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ nicht: „die Erzeugung dürfe nirgends und niemals gehemmt werden", sondern vielmehr: die Erzeugung von immer neuen Wesen dürfe nicht aufhören; dies ist aber auch dann nicht der Fall, wenn sie sich in einer neuen Welt statt der zerstörten fortsetzt; und sodann fragt es sich sehr, ob wir bei Anaximander schon die Erwägung voraussetzen dürfen, welche strenggenommen ohnedies einen Weltanfang so gut, wie ein Weltende, ausschließen würde, daß wegen der unaufhörlichen Wirksamkeit des Urgrundes die Welt nie aufhören könne zu sein; er konnte diese Wirksamkeit vielmehr gerade dadurch zu wahren glauben, daß er sie nach dem Untergang einer Welt immer wieder eine neue bilden ließ. Glaubt aber Rose Arist. libr. ord. 76, die Annahme eines Wechsels von Weltbildung und Weltzerstörung sei *a vetustissima cogitandi ratione plane aliena*, so ist hierauf teils schon im Text geantwortet, teils wird uns diese Annahme außer Anaximenes, Heraklit und Diogenes, denen sie freilich Rose gleichfalls abspricht, auch bei Empedokles begegnen.

[2] Simpl. Phys. 257 b. m.: οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ Ἐπίκουρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρο-

---

μένων. Vgl. Anm. 3. Aug. Civ. D. VIII, 2: *rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecunque in eis oriuntur, eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit.*

[1] So Büsgen S. 18 f. der oben (275, 4) genannten Abhandlung; Neuhäuser S. 327 f.

[2] Wie dies aus den Widersprüchen klar hervorgeht, die sich ergeben, wenn man seine S. 276, 1. 284, 7 nachgewiesenen Äußerungen miteinander vergleicht. Vgl. S. 287 f.

[3] Vgl. De cœlo 91 b 34 (Schol. in Ar. 480 a 35): *οἱ δὲ καὶ τῷ πλήθει ἀπείρους κόσμους, ὡς Ἀναξίμανδρος μὲν ἄπειρον τῷ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος, ἀπείρους ἐξ αὐτοῦ τῷ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ, Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους* usw. Ebd. 273 b 43: *καὶ κόσμους ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιούτου στοιχείου ὑπέθετο, ὡς δοκεῖ.*

[4] Wie es sich in dieser Beziehung mit Cicero und Philodemus verhält, ist schon S. 306 f. 309, 3 untersucht worden. Ebenso ist über die S. 308, 2. 309, 1 angeführten Stellen des Hippolytus und Ps. Plutarch ebendaselbst das Erforderliche bemerkt, und auch das hat nichts auf sich, daß der letztere im Präteritum sagt: *τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους;* denn auch von aufeinanderfolgenden Welten könnte gesagt werden, es seien ihrer unendlich viele aus dem *ἄπειρον* hervorgegangen, da es schon der bis jetzt in der Vergangenheit liegenden unzählige sind. Daß Stob. I, 56 nichts beweist, ist gleichfalls S. 306 schon nachgewiesen. Wenn endlich Aëtius (Stob. I, 496. Theodoret IV, 15. Doxogr. 327) sagt: *Ἀναξίμανδρος Ἀναξιμένης Ἀρχέλαος Ξενοφάνης Διογένης Λεύκιππος Δημόκριτος Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν. τῶν δ' ἀπείρους ἀποφηναμένων τοὺς κόσμους Ἀναξίμανδρος τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα,* so geht seine Meinung zwar ohne Zweifel dahin, daß Anaximander ebenso wie Demokrit und Epikur zahllose nebeneinander bestehende Welten angenommen habe. Aber welches Vertrauen kann man einem Schriftsteller schenken, welcher auch Anaximenes, Archelaos, Xenophanes die *ἄπειροι κόσμοι* beilegt, und welcher überdies durch den Beisatz: *κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν*, der seinerseits auf die Atomiker und Epikur durchaus unanwendbar ist, deutlich verrät, daß hier zweierlei An-

allein nicht gefordert, sondern es ist auch manches darin, was ihr widerstrebt. Man könnte glauben, aus der Unbegrenztheit des Urstoffs habe sie sich mit Notwendigkeit ergeben müssen. Allein die Nachfolger Anaximanders, ein Anaximenes, Anaxagoras und Diogenes, beweisen, wie wenig dies nach dem damaligen Stande des Denkens der Fall war. Keiner von ihnen findet eine Schwierigkeit in der Annahme, daß unsere Welt begrenzt sei, während der sie umgebende Stoff, zu keinen weiteren Welten gestaltet, sich ins Unendliche ausdehne. Die Reflexion aber, welche Schleiermacher unserem Philosophen zutraut[1], daß es mehrere Weltganze geben müsse, damit in dem einen Tod und Zerstörung walten könne, während in dem andern Belebung vorherrsche, erscheint für sein Zeitalter viel zu künstlich. Es läßt sich daher nicht absehen, was Anaximander zu einer Annahme veranlaßt haben sollte, welcher die sinnliche Anschauung, die nächste Grundlage jeder alten Kosmologie, nicht den mindesten Anknüpfungspunkt bot. Diese Annahme mußte vielmehr gerade einem solchen besonders ferne liegen, der alles Einzelne so ent-

---

nahmen zusammengewirrt sind: diejenige, welche aus den περιαγωγαὶ (dem Kreislauf, dessen Ps. Plutarch erwähnt, s. o. 308, 2) zahllose aufeinanderfolgende Welten hervorgehen ließ, und die, welche zahllose gleichzeitige behauptet. Was Anaximander über den gleichen Abstand der Welten eigentlich gesagt hatte, ob sich seine Äußerung auf die räumliche Entfernung der οὐρανοὶ oder die zeitliche der aufeinanderfolgenden Welten bezog, läßt sich nicht ausmachen. [Gegen Zellers Bestreitung nebeneinander bestehender Welten in der Lehre Anaximanders hat Burnet, Anf. S. 50 ff. folgende Gründe ins Feld geführt. Er erklärt den Ausdruck κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν bei Aët. II 1, 3 (Doxogr. S. 327 und DV³ 2, 17) und das entsprechende κατὰ πᾶσαν περίστασιν (Plut. Plac. II 1) gegen Zeller: „in jeder Richtung, nach der wir uns wenden“ (S. 50, 2). Ferner nennt Theophrast bei Simplicius (DV³ 2, 17) den Anaximander neben den Atomisten, denen er unzählige Welten zuschrieb. Diese haben nach Aët. II 1, 8 (ebendort) gleichen Abstand voneinander, und auf diesen in räumlichem Sinn zu verstehenden Abstand sind auch die *„longa intervalla“* zu beziehen, die Cicero (n. d. I 10, 25) in seiner epikureischen Vorlage (Philodemos) fand. Man wird sich dem Gewicht dieser Gründe kaum entziehen können und danach die im Text gegebene Auffassung dahin berichtigen müssen, daß Anaximander eine unendliche Zahl sowohl nach- als nebeneinander bestehender Welten annahm. So auch Gilbert, Met. Theor. 39, 2, Gomperz, GD³ I 46 und Überweg-Prächter¹⁰ § 13 S. 33.]

[1] A. a. O. 200 f.

schieden, wie er aus einem Urgrund ableitete und in denselben wieder zurücknahm[1]). Demokrit verfuhr ganz folgerichtig, wenn er seine zahllosen, durch keine einheitliche Ursache zusammengehaltenen Atome in den verschiedensten Teilen des unendlichen Raumes sich miteinander verwickeln und so voneinander unabhängige Weltsysteme bilden ließ. Anaximander dagegen konnte von der Anschauung des einen Unbegrenzten, das alles lenkt, nur zu der Annahme eines einzigen, durch die Einheit der weltbildenden Kraft verbundenen Weltganzen geführt werden; und wenn er von jenem auch sagte, daß es alles umfasse[2]), so schließt dies den Gedanken an eine unendliche Anzahl von Welten aus: eine solche müßte einen unbegrenzten Raum einnehmen (wie dies die Atomisten auch behaupten); was dagegen von einem andern umfaßt wird, ist notwendig ein Begrenztes.

Vergleichen wir nun die Lehre Anaximanders, wie sie sich uns nach der vorstehenden Untersuchung darstellt, mit dem, was uns über Thales berichtet wird, so läßt sich nicht verkennen, daß sie einen viel reicheren Inhalt hat und eine höhere Entwicklung des Wissens und Denkens beurkundet. Ich möchte zwar gerade der Bestimmung, welche in unsern Berichten am stärksten hervortritt, weil sie die bequemste Bezeichnung für Anaximanders Prinzip bot, der Unendlichkeit des Urstoffs, keine so große Bedeutung beilegen; denn die endlose Reihe natürlicher Bildungen, wegen deren sie Anaximander zunächst aufstellte, war auch ohne sie zu erreichen[3]); die unbegrenzte räumliche Ausdehnung der Welt aber, für die sie so nötig gewesen wäre, hat dieser Philosoph selbst, wie oben gezeigt ist, nicht gelehrt. Dagegen ist es nicht unwichtig, daß Anaximander nicht einen bestimmten Stoff wie Thales, sondern nur den unendlichen Stoff überhaupt zum Ausgangspunkt nahm; und was ihn auch hierzu veranlaßt haben mag, immer liegt doch darin eine Erhebung über die nächste sinnliche Anschauung, ein Zurückgehen von dem Besonderen auf das Allgemeine, welches zu den späteren Untersuchungen über | die allgemeine Natur des Stoffes einen Anstoß geben konnte. Wenn ferner Thales über die Art, wie die Dinge aus dem Urstoff entstehen, nichts gelehrt hatte, so ist zwar Anaximanders „Ausscheidung“ gleichfalls noch unbestimmt genug, aber es ist doch wenigstens ein Versuch, diesen Hergang zur Vorstellung zu bringen, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf die allgemeinsten Gegensätze zurückzuführen und von der Weltbildung eine physikalische, von den theogonischen Mythen befreite Anschauung zu gewinnen. Ebenso zeugen Anaximanders Vorstellungen über das Weltgebäude und über die Entstehung der lebenden Wesen nicht allein von eindringendem Denken, sondern sie sind auch für die Folgezeit sehr wichtig geworden. Hat endlich dieser Philosoph nicht bloß einen Anfang, sondern auch ein Ende unseres Weltsystems und eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten angenommen, so beweist auch dieses nicht bloß eine sehr achtungswerte Folgerichtigkeit, sondern es ist damit auch der Anfang dazu gemacht, die mythische Vorstellung von einer Entstehung der Welt in der Zeit zu verlassen; es wird durch die Einsicht, daß die weltbildende Kraft nie müßig gelegen haben könne, die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt vorbereitet.

---

[1] Wie dies auch Schleiermacher anerkennt; a. a. O. 197. 200.

[2] Vgl. S. 284, 4. 292, 1.

[3] Wie schon Aristoteles bemerkt, s. o. S. 273, 1.

Der Ansicht jedoch kann ich nicht beitreten, daß Anaximander von Thales und seinen Nachfolgern zu trennen und einer eigenen Entwicklungsreihe zuzuweisen sei, wie dies in neuerer Zeit aus entgegengesetzten Gründen verlangt wurde, von Schleiermacher[1]), weil er in Anaximander den Anfang der spekulativen Naturwissenschaft, von Ritter[2]), weil er in ihm den Urheber der mechanischen, mehr der Erfahrung zugewendeten Physik sieht. Was die letztere betrifft, so ist schon früher gezeigt worden, daß Anaximanders Naturerklärung so wenig als die seines Vorgängers und seiner nächsten Nachfolger einen mechanischen Charakter trägt, und daß er namentlich Heraklit, diesem Typus eines Dynamikers, näher steht als einer der andern. Aus denselben Gründen | ist auch Schleiermachers Behauptung unrichtig, seine Richtung

---

1) Über Anax. a. a. O. S. 188. Gesch. d. Phil. 25. 31 f.

2) Gesch. d. Phil. I, 214. 280 ff. 345. Ion. Phil. 177 f. 202.

gehe, im Unterschied von Thales und Anaximenes, mehr auf das Individuelle als auf das Universelle; denn er gerade hält die Einheit des Naturlebens besonders streng fest[1]), und daß er ein Heraustreten der Gegensätze aus dem Urstoff annimmt, kann hiergegen nichts beweisen, dieses hat auch Anaximenes und Diogenes. Auch das endlich muß ich bestreiten, daß Anaximander, wie Ritter[2]) behauptet, von Thales für seine Forschung gar nichts könnte gewonnen haben. Denn gesetzt auch, er hätte sich materiell keine einzige seiner Vorstellungen angeeignet, so war schon das Formelle von der höchsten Bedeutung, daß Thales, und er zuerst, nach dem allgemeinen Naturgrund der Dinge gefragt hatte. Indessen haben wir schon oben gesehen, daß Anaximander nicht bloß überhaupt durch seinen Hylozoismus, sondern auch noch im besonderen durch die Annahme eines ursprünglich flüssigen Zustandes der Erde an thaletische Lehren anknüpfte; wieviel er ihm von mathematischem und astronomischem Wissen verdankte, können wir allerdings nicht nachweisen, aber daß es dessen nicht wenig war, ist zu vermuten. Nehmen wir hinzu, daß er ein Mitbürger und ein jüngerer Zeitgenosse des Thales war, und daß beide sehr bekannte und angesehene Männer in ihrer Vaterstadt waren, so werden wir es höchst unwahrscheinlich finden müssen, daß der jüngere von beiden von dem älteren gar keine Anregung empfangen haben sollte, und daß Anaximander, der Zeit nach in der Mitte zwischen seinen zwei Landsleuten Thales und Anaximenes, wissenschaftlich ganz allein stände. Der Beweis des Gegenteils wird aber allerdings noch vollständiger geführt sein, wenn wir uns auch von seiner eigenen Bedeutung für seinen nächsten Nachfolger überzeugt haben.

3. Anaximenes[3]).

Die philosophische Ansicht dieses Mannes wird im allgemeinen durch den Satz bezeichnet, daß das Prinzip oder

---

[1] S. o. S. 305 und Schleiermacher selbst üb. Anax. 197.

[2] Gesch. d. Phil. I, 214.

[3] Von den Lebensumständen des Anaximenes wissen wir fast nichts, als daß er aus Milet war, und daß sein Vater Eurystratus hieß (Diog. II, 3. Simpl. Phys. 24, 26 u. ö.). Wenn er der Schüler (Cic. Acad. II, 37, 118.

der | Grund aller Dinge die Luft sei 1). Daß er hierbei unter der | Luft etwas anderes als das Element dieses Namens ver-

---

Diog. II, 3. Aug., Civ. D. VIII, 2) oder in demselben Sinn der *ἑταῖρος* (Simpl. a. a. O. De cœlo 273 b 45. Schol. 514 a 33) und *γνώριμος* (Eus. pr. ev. X, 14, 7) Anaximanders genannt wird, so haben wir keinen Grund, dieser auf Theophrast zurückgehenden Angabe zu mißtrauen; dagegen ist es eine Übertragung späterer Anschauungen in die Vorzeit, wenn er als sein Nachfolger (Clem. Strom. I, 301. A. Theodoret gr. aff. cur. II. 9. S. 22. Aug. a. a. O.) bezeichnet wird. Wo die wunderliche Behauptung (b. Diog. II, 3) herrührt, er sei ein Schüler des Parmenides gewesen, ist gleichgültig. Nach Apollodor b. Diog. a. a. O. wäre er Ol. 63 (528—524 v. Chr.) geboren und um die Zeit der Eroberung von Sardes gestorben. Wäre nun mit der letzteren die Eroberung durch die Ionier unter Darius Ol. 70 (499 v. Chr.) gemeint (welche aber sonst nie als chronologische Epoche gebraucht wird), so wäre Anaximenes 45—48 Jahre nach Anaximander gestorben; dagegen erschiene auch in diesem Fall Ol. 63 viel zu spät für seine Geburt. Um den Fehler zu heilen, will Hermann (philos. Ion. æt. 9. 21) statt Ol. 63 die von Euseb. Chron. angegebene Ol. 55, Röth (Gesch. d. abendl. Phil. II a, 242 f.) Ol. 53 setzen. Da jedoch Hippolyt. Refut. I, 7 Sch¹. die Blüte des Anaximenes Ol. 58, 1 setzt, so hat Diels (Rhein. Mus. XXXI, 27) wohl recht mit der Vermutung, bei Diog. sei mit Umstellung der beiden Sätzchen zu lesen: *γεγένηται μὲν . . . περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν, ἐτελεύτησε δὲ τῇ ἑξηκοστῇ τρίτῃ ὀλυμπιάδι*, und ebendaher habe Suidas seine Angabe: *γέγονεν ἐν τῇ νέ ὀλυμπιάδι ἐν τῇ Σάρδεων ἁλώσει ὅτε Κῦρος ὁ Πέρσης Κροῖσον καθεῖλεν*, nur daß er oder ein späterer Interpolator Eusebs Zeitbestimmung (*ἐν τῇ νέ ὀλ.*) ungehörig zwischen einschob; mit der Erorberung von Sardes aber sei auch bei Diog. die durch Cyrus (Ol. 58, 3. 546 v. Chr.) gemeint, und das *γέγονεν* oder *γεγένηται*, wie dies öfters vorkommt, nicht auf die Geburt, sondern auf die Lebenszeit, die *ἀκμή*, zu beziehen. Was Chiappelli, Archiv f. G. d. Phil. I, 593 f. hiergegen einwendet, ist nicht beweisend; seine Annahme, daß 546 Anaximenes Geburtsjahr sei, hat an der Angabe des Epikureers b. Cic. N. D. I, 11, 26, selbst wenn dieser wirklich den Anaxagoras als seinen unmittelbaren Nachfolger zu bezeichnen beabsichtigt, eine schwache Stütze und eine noch schwächere an der Bemerkung, daß der ionische Dialekt seiner Schrift (Diog. II, 3), mit dem ihm ja doch schon Anaximander vorangegangen war, auf die Zeit des Hekatäus hinweise; mit dem sichersten Datum aus dem Leben des A., seinem Schülerverhältnis zu Anaximander, ist sie durchaus unvereinbar. [Die Dielssche Korrektur ist jetzt allgemein angenommen. Jakoby, Apoll. S. 193.] — Die Schrift des Anaximenes, von welcher ein kleines Bruchstück erhalten ist, war nach Diog. einfach geschrieben; die zwei gehaltlosen Briefchen an Pythagoras bei demselben sind natürlich unterschoben.

1) Arist. Metaph. I, 3. 984 a 5: *Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ᾽ ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων*, ebenso die Späteren ohne Ausnahme.

stand und die Luft als Grundstoff von der atmosphärischen Luft unterschied[1]), ist unerweislich und unwahrscheinlich: er sagt wohl, die Luft sei im reinen Zustand unsichtbar und nur durch die Empfindung ihrer Kälte, Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung wahrnehmbar[2]); dies paßt ja aber vollkommen auf die uns umgebende Luft, und auch unsere Berichterstatter denken gewiß an nichts anderes, da keiner derselben jenen Unterschied irgendwie andeutet[3]) und die meisten den Urstoff des Anaximenes sogar ausdrücklich als eines der vier Elemente, einen qualitativ bestimmten Körper bezeichnen [1]. Noch weniger kann daran gedacht werden, daß er die Luft für etwas dem Unkörperlichen Verwandtes erklärt haben sollte [2]. Dagegen legte er ihr eine Eigenschaft bei, die schon Anaximander dazu gedient hatte, das Urwesen von allem Gewordenen zu unterscheiden, wenn er sie der Größe nach als unendlich beschrieb. Dies wird nämlich nicht bloß von den späteren Berichterstattern einstimmig bezeugt [3], sondern auch Anaxi-

---

[1]) Wie Ritter I, 217 und noch entschiedener Brandis I, 144 annimmt. [Burnet, Anf. S. 62 und 63, 1 gibt zwar zu, daß Anax. unter ἀήρ die atmosphärische Luft verstanden habe, aber nicht nur diese, sondern auch Nebel und Dampf, und verweist auf Platon, Tim. 58 D, wo verschiedene ἀέρος γένη unterschieden werden. Empedokles gebraucht daher für die atmosphärische Luft immer das Wort αἰθήρ. Tannery, Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre. Archiv VIII (1895) S. 443 ff.]

[2]) Hippolyt. Refut. I, 7: Ἀναξιμένης δὲ ... ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γενόμενα τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ.

[3]) Die pseudoplutarchischen στρωματεῖς sagen zwar b. Eus. pr. ev. I, 8: Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν, καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μὲν γένει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον; und Tannery (Hist. de la sci. Hell. 147) glaubt auf diese Aussage die Annahme stützen zu können, daß A. ebenso, wie seiner Voraussetzung nach (s. o. 274, 1) Anaximander, der Luft nicht eine unbegrenzte Ausdehnung, sondern eine jeder bestimmten Qualität ermangelnde Beschaffenheit zugeschrieben habe. Indessen habe ich schon längst bemerkt, und Diels (Doxogr. 579 b 22. D. Litt. Z. 1888, 903) stimmt mir darin bei, daß statt γένει in dem obigen Text μεγέθει zu setzen ist. Daß Theophrast nur dieses gehabt hat, ergibt sich aus Simplicius wiederholten (S. 263, 1. 318, 1. 321, 2 angeführten), unzweifelhaft aus Theophrast stammenden Aussagen, welche die Luft ausdrücklich ἄπειρος τῷ μεγέθει nennen und ihre qualitative Unbestimmtheit leugnen. Und auch Tannery räumt ein, daß Theophrast bei dem ἄπειρος ἀὴρ des Anaximenes nur an räumliche Ausdehnung gedacht habe. Was hätte es dann aber zu bedeuten, wenn der Verfasser der στρωματεῖς, dessen einzige Quelle Theophrast war, und der Anaximenes' Schrift gewiß nicht in Händen gehabt hat, diesem Philosophen ein ἄπειρον τῷ γένει zugeschrieben hätte? Auch er wird dies aber nicht getan, sondern dem Anaximenes das ἄπειρον in demselben Sinn beigelegt haben, wie es (S. 274, 1. 311, 3) Anaximander beigelegt wird. Τῷ γένει ἄπειρος kommt sonst nie vor, statt ἄπειρος müßte vielmehr in diesem Fall ἀόριστος stehen, und dem γένος könnten nicht die ποιότητες, sondern nur

---

die *εἴδη* entgegengesetzt werden. Wir haben es also hier lediglich mit einem Schreibfehler zu tun.

[1] Z. B. Arist. a. a. O. und Phys. I, 4 Anf. Ps. Plut. s. vor. Anm. Simpl. Phys. 24, 26: *μίαν μὲν τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ... οὐκ ἀόριστον δὲ ... ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν.* Ebenso De cœlo s. u. 321, 2.

[2] In einer (von Tannery, Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 314 ff. besprochenen) Stelle aus einer chemischen Abhandlung Olympiodors (Berthelet et Ruelle, Collection des anciens alchimistes grecs. 1887. I, 83) werden zwar Anaximenes die Worte zugeschrieben: *ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι κατ᾽ ἔκροιαν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον* (wofür vielleicht *ἀΐδιον* zu setzen ist) *διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν.* Allein Anaximenes kann unmöglich von dem *ἀσώματον* gesprochen haben, dessen Begriff uns nicht vor Anaxagoras, dessen Name (im Sinn des Leeren) uns frühestens (denn sicher ist die Angabe Plac. I, 9, 3 nicht) bei Demokrit und Gorgias (Arist. De Mel. c. 5. 979 b 36) begegnet. Mag daher jener Olympiodor der bekannte Neuplatoniker aus dem 6. Jahrh. oder ein anderer sein: der angebliche Ausspruch des alten Milesiers muß entweder aus einer unechten Schrift stammen, oder, was mir wahrscheinlicher ist, Olympiodor hat ihm selbst in den Mund gelegt, was ein anderer, im Anschluß an Aristoteles (Phys. IV, 4. 212 a 12. c. 8. 215 b 5 u. a. St.) über sein Prinzip bemerkt hatte.

[3] Plut. und Hippol. s. S. 317, 2. 3. Cic. Acad. II, 37, 118: *Anaximenes infinitum aëra; sed ea, quae ex eo orirentur definita.* N. D. I, 10, 26: *Anax. aëra deum statuit, eumque gigni* (ein Mißverständnis, worüber Krische I, 55 zu vergleichen ist), *esseque immensum et infinitum et semper in motu.* Diog. II, 3: *οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον* (dem Sinne nach jedenfalls gleichbedeutend mit dem von Wolf z. Hippol. a. a. O. und Krische, Forsch. 55 vorgeschlagenen *ἀέρα τὸν ἄπ.* oder: *ἀ. καὶ τοῦτον ἄπ.*). [Heidel, On cert. frgts. S. 691 macht einen vergeblichen Versuch, die überlieferte Lesart bei Diog. II, 3 *καὶ τὸ ἄπειρον* gegen DV^3 3 A 1 zu retten.] Simpl. Phys. 22, 12: *Ἀναξίμανδρον καὶ Ἀναξιμένην ... ἓν μέν, ἄπειρον δὲ τῷ μεγέθει τὸ στοιχεῖον ὑποθεμένους.* ebd. 24 s. Anm. 1. ebd. 458 s. o. S. 263, 1. ebd. 273 b u: *ἐν τῷ ἀπείρῳ ... τῷ Ἀναξιμένους καὶ Ἀναξιμάνδρου.*

menes selbst weist darauf hin1), wenn er sagt, die Luft | umfasse die ganze Welt; denn sobald man sich die Luft nicht vom Himmelsgewölbe umschlossen denkt, liegt es ohne Zweifel weit näher, sich dieselbe ins Unendliche ausgebreitet vorzustellen, als einem so flüchtigen Stoff eine bestimmte Grenze zu stecken. Überdies erwähnt auch Aristoteles2) die Ansicht, daß die Welt von der grenzenlosen Luft umgeben sei, und ließe sich dies allerdings an sich auch auf Diogenes oder Archelaos beziehen, so scheint es doch die Unendlichkeit des Urstoffs allen denen zuzuschreiben, welche die Welt von demselben umgeben sein lassen. Es läßt sich daher nicht bezweifeln, daß sich Anaximenes diese Bestimmung Anaximanders angeeignet hat3). Mit ihm stimmt er ferner auch darin über-

---

Ders. De cœlo s. u. 321, 2. Ebd. 91 b 32 (Schol. 480 a 35): *Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα ἄπειρον ἀρχὴν εἶναι λέγων.*

1) In den Worten Plac. I, 3, 6: *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* [Dieses bisher allgemein für echt gehaltene einzige wörtliche Bruchstück aus der Schrift des Anaximenes erklärt Reinhardt (Parm. S. 175) für ein „vollkommenes Phantasiestück, für dessen späten Ursprung übrigens ein jedes Wort und nicht zuletzt der Gedanke selber spricht“. Er meint damit nach den vorangehenden Ausführungen offenbar in erster Linie das Wort *κόσμος*, das hier die Welt als Ganzes und nicht nur einen vorübergehenden Weltzustand wie bei Anaximander und andern alten Philosophen bezeichnet. Warum aber sollte es Anaximenes nicht erstmals in diesem Sinn gebraucht haben? (vgl. unten S. 332 Anm.). Sonst könnte m. E. höchstens die Verbindung *πνεῦμα καὶ ἀήρ* auffallen, da man statt *καὶ* eher *ἢ* erwarten sollte; *περιέχειν* aber kommt ebenso bei Anaximander vor (DV^3 2, 11). Auch der Gedanke, daß die unendliche Luft die Welt umgibt, erscheint durchaus angemessen und klingt in dichterischer Form im Anschluß an das mit dem des Anaximenes verwandte System des Diogenes von Apollonia noch bei Euripides (fr. 941 N.^{2}) nach.]

2) Phys. III, 4; s. o. S. 263, 1 ebd. c. 6. 206 b 23: *ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι.* M. vgl. auch De cœlo III, 5 (oben 284, 4).

3) Fragt man aber (Tannery, Hist. de la sci. Hell. 147), was denn Anax. mit dem Teil der unbegrenzten Luft angefangen haben sollte, der außer dem Weltgebäude blieb, so wären wir zur Beantwortung dieser Frage nur dann verpflichtet, wenn wir wüßten, daß Anaximenes selbst sich dieselbe vorgelegt hat. Daß die Welt von der Luft umfaßt, daß also Luft außer der Welt sei, sagt er uns selbst (s. vorl. Anm.), und ob diese ihrerseits begrenzt oder unbegrenzt ist, macht keinen Unterschied: in dem einen wie in dem andern Fall könnte man mit Tannery fragen, ob sie bewegt oder un-

ein, daß er sich die Luft in beständiger Bewegung, in einer ununterbrochenen Umwandlung ihrer Formen, und infolgedessen in einer fortwährenden Erzeugung abgeleiteter Dinge begriffen dachte[1]; was für eine Bewegung dies aber sein sollte, wird nicht überliefert[2]. Wenn endlich von ihm | wie von jenem gesagt wird, er habe seinen Urstoff für die Gottheit erklärt[3], so mag zwar dahingestellt bleiben, ob er dies ausdrücklich getan hat, ja es ist dies deshalb unwahrscheinlich, weil er (s. u.) ebenso wie sein Vorgänger die Götter zu dem Gewordenen rechnete, aber der Sache nach ist es

---

bewegt sei, und ob sie nicht, wenn sie bewegt ist, noch weitere Welten hervorbringen müßte. Aber Anaximenes hat danach wohl so wenig gefragt, als die Pythagoreer gefragt haben, was das *ἄπειρον πνεῦμα* treibt, welches (s. u. S. 436, 1^5) das Empyreum umgeben sollte.

[1] Ps. Plut. nach dem S. 317, 3 Angeführten: *γεννᾶσθαι δὲ πάντα κατά τινα πύκνωσιν τούτου, καὶ πάλιν ἀραίωσιν· τήν γε μὴν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν.* Cic. N. D. I, 10 (S. 318, 3). Hippol. nach dem S. 317, 2 Angeführten: *κινεῖσθαι δὲ καὶ ἀεί· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινοῖτο.* Simpl. Phys. 24, 31: *κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀΐδιον ποιεῖ δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι.* Daß ihm trotzdem Plac. I, 3, 7 vorgeworfen wird, er habe keine bewegende Ursache, erklärt Krische, Forsch. 54 richtig aus Arist. Metaph. I, 3. 984 a 16 ff.

[2] Teichmüller (Studien 76 ff.) denkt auch hier, wie bei Anaximander (s. o. 297, 2), an eine Drehung: die grenzenlose Luft soll sich von Ewigkeit her im Wirbel drehen. Allein es verhält sich damit hier wie dort: von allen unseren Zeugen kennt nicht einer diese Bestimmung, während wir doch eine so widersprechende Vorstellung, wie eine Drehung des Unbegrenzten, dem Philosophen nicht ohne die zwingendsten Zeugnisse beilegen dürften. Wollen wir uns vielmehr die ewige Bewegung desselben zur Anschauung bringen, so würde schon die Analogie der atmosphärischen Luft die Annahme eines Hin- und Herwogens weit näher legen. Beruft sich endlich T. auf Arist. De cœlo II, 13. 295 a 9 (s. o. 294, 3), so könnte diese Stelle für die vorliegende Frage, auch abgesehen von dem a. a. O. Bemerkten, nicht in Betracht kommen; denn sie sagt nichts darüber aus, ob der Wirbel, welcher bei der Weltbildung die erdigen Stoffe in die Mitte führte, vor derselben schon vorhanden war oder nicht; sachlich aber folgt das eine nicht aus dem andern: Demokrit z. B. denkt sich die Atome ursprünglich nicht in Wirbelbewegung, sondern diese entsteht erst an einzelnen Punkten aus ihrem Zusammenstoß.

[3] Cic. N. D. s. S. 318, 3. Stob. Ekl. I, 56: *Ἀναξ. τὸν ἀέρα (θεὸν ἀπεφήνατο).* Lactanz Inst. I, 5. S. 18 Bip.: *Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum*, wo aber der „Äther" dem späteren Sprachgebrauch angehört. Tert. c. Marc. I, 13: *Anaximenes aërem (Deum pronuntiavit).* [Vgl. oben S. 307, 1.]

nicht unrichtig, weil auch ihm der Urstoff zugleich die Urkraft und insofern die schöpferische Ursache der Welt war[1]).

Den Grund, weshalb Anaximenes die Luft zum Prinzip machte, findet Simplicius[2]) in ihrer leichtveränderlichen Natur, durch welche sie sich vorzugsweise zum Substrat für die wechselnden Erscheinungen eigne. Nach der eigenen Äußerung des Philosophen (s. o. 319, 1) scheint ihn bei seiner Annahme hauptsächlich die Vergleichung der Welt mit einem lebenden | Wesen geleitet zu haben. In Tieren und Menschen erschien ihm, nach altertümlich sinnlicher Vorstellungsweise, die beim Atmen aus- und einströmende Luft als der Grund des Lebens und der Zusammenhalt des Leibes, denn mit dem Stocken und Entweichen des Atems erlischt das Leben, der Körper zerfällt und verwest. Daß es sich ebenso auch mit dem Weltganzen verhalte, mochte Anaximenes um so eher voraussetzen, da der Glaube an die Lebendigkeit der Welt uralt und schon von seinen Vorgängern in die Physik eingeführt war, und so lag es ihm nahe genug, in den vielfachen und bedeutenden Wirkungen der Luft, welche die Wahrnehmung erkennen ließ, den Beweis zu finden, daß es überhaupt die Luft sei, die alles bewege und hervorbringe. Damit war aber für einen Standpunkt, welchem die Unterscheidung der wirkenden Ursache vom Stoff noch fremd war, zugleich ausgesprochen, daß die Luft der Urstoff sei, und auch dieser Annahme bot teils die Beobachtung, teils eine naheliegende Vermutung manche Stütze. Denn da sich die atmosphärischen Niederschläge auf der einen, die feurigen Erscheinungen auf der andern Seite als Erzeugnisse der Luft betrachten ließen, so konnte leicht die Vorstellung entstehen, daß die Luft überhaupt der Stoff sei, aus dem sich die anderen Körper in auf- und absteigender Richtung bilden, und diese Meinung mochte noch durch die scheinbar unbegrenzte Ausbreitung der Luft im Weltraum unterstützt werden, zumal nachdem Anaximander das Unendliche für den Urstoff erklärt hatte.

---

[1]) Wenn jedoch Röth (Gesch. d. abendl. Phil. II a, 250 ff.) Anaximenes, und zwar im Gegensatz zu Xenophanes, vom Begriff des Geistes als der Urgottheit ausgehen läßt und ihn deshalb den ersten Spiritualisten nennt, so gibt dies eine ganz schiefe Vorstellung von der Bedeutung seines Prinzips und dem Wege, auf dem er zu demselben gekommen ist. [Eher könnte man mit Joël, Urspr. d. Naturphil. S. 66 f. in der Weltanschauung des Anaximenes einen vollständigen Anthropomorphismus erblicken.]

[2]) De cœlo 273 b 45 (Schol. 514 a 33): *Ἀναξιμένης δὲ ἑταῖρος Ἀναξιμάνδρου καὶ πολίτης ἄπειρον μὲν καὶ αὐτὸς ὑπέθετο τὴν ἀρχὴν, οὐ μὴν ἔτι ἀόριστον, ἀέρα γὰρ ἔλεγεν εἶναι, οἰόμενος ἀρκεῖν τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν.*

Aus der Luft soll nun alles durch Verdünnung und Verdichtung entstanden sein [1]). Diese selbst scheint Anaximenes | für eine Folge ihrer Bewegung gehalten zu haben [2]). In welcher Weise sie dieselbe herbeiführen sollte, wird uns nicht gesagt; doch hat die Vermutung eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, Anaximenes habe die Weltbildung von einer Wirbelbewegung ausgehen lassen, welche an einer Stelle des ursprünglichen Stoffes entstand, und welche bewirkte, daß ein Teil desselben sich verdichtete, ein anderer sich verdünnte [3]).

---

1) Arist. Phys. I, 4 Anf. De cœlo III, 5 (s. o. 286, 1) schreibt diese Annahme einer ganzen Klasse von Naturphilosophen zu; Anaximenes war sie so eigentümlich, daß Theophrast sie ihm allein (vielleicht aber nur: allein unter den ältesten Philosophen) beilegte; s. o. 267, 3. Von weiteren Zeugnissen vgl. m. Simpl. Phys. 24, 28. 149, 28 (aus Theophrast). Plut. De pr. frig.; s. S. 323, 1. Ps.-Plut. s. o. 320, 1. Hippol. Refut. I, 7. Die Ausdrücke, mit denen die Verdünnung und Verdichtung bezeichnet wird, sind verschieden: Aristoteles sagt *μάνωσις* und *πύκνωσις*; statt des ersteren steht bei Ps.-Plut. und Simpl. auch *ἀραίωσις*, *ἀραιοῦσθαι*, bei Hermias .7 *ἀραιούμενος καὶ διαχεόμενος*, bei Hippolytus: *ὅταν εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ*, nach Plut. De pr. frig. Simpl. Phys. 203, 34 sprach Anax. selbst von Zusammenziehung und Ausdehnung oder Auflockerung. Die anaximandrische *ἔκκρισις* wird ihm bei Simpl. De cœlo 91 b 43 (Schol. 480 a 44) nur in der Rückübersetzung (Ald. 46 a m.) zugeschrieben, der echte Text hat dafür: *οἱ δὲ ἐξ ἑνὸς πάντα γίνεσθαι λέγουσι κατ' εὐθεῖαν* (so daß die Umwandlung der Stoffe nur nach einer Richtung geht, nicht im Kreislauf wie bei Heraklit), *ὡς Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξιμένης*. Phys. 203, 3 erläutert Simpl. die Verdichtung und Verdünnung in eigenem Namen durch *σύγκρισις* und *διάκρισις*.

2) S. o. S. 320, 1, vgl. S. 292 f.

3) Diese Annahme würde sich allerdings aus Arist. De cœlo II, 13 nicht unbedingt ergeben, und noch weniger kann an eine ursprüngliche Drehung der unbegrenzten Luftmasse gedacht werden; vgl. S. 294, 3. 297, 2. 320, 2. Da aber die Kreisbewegung der von der Luft getragenen Gestirne und der mit ihnen herumgeführten Körper (s. u.) voraussetzt, daß auch die Luft selbst die Erde fortwährend umkreise, ist sie mir im Anschluß an Neuhäuser (Anaximander 415 ff.) wahrscheinlich. In diesem Fall wäre Anaximenes für den Urheber der in der Folge bei Anaxagoras, Demokrit u. a.

Mit der Verdünnung ist ihm die Erwärmung, mit der Verdichtung die Erkältung gleichbedeutend 1). Die Stufen, welche | der Stoff bei dieser Verwandlung durchlaufen sollte, gab er ziemlich unmethodisch so an: durch Verdünnung werde die Luft zum Feuer, durch Verdichtung zuerst zu Wind, weiter zu Gewölke, hierauf zu Wasser, dann zu Erde, zuletzt zu Steinen; aus diesen einfachen Körpern sollten sodann die zusammengesetzten sich bilden 2); Berichte, welche die Vierzahl

---

mit verschiedenen näheren Bestimmungen wieder auftretenden Theorie zu halten, welche die Weltbildung aus einer Wirbelbewegung herleitet, durch die das Schwerere in die Mitte, das Leichtere nach dem Umkreis hingeführt wurde. Bei Anaximander kann sich dies nämlich noch nicht gefunden haben, da ihm zufolge (wie S. 298 gezeigt ist) die Bewegung der Gestirne durch die *πνεύματα* hervorgebracht wird, diese selbst aber erst im Laufe der Weltbildung entstanden.

1) Plut. pr. frig. 7, 3. S. 947: *ἢ καθάπερ Ἀναξιμένης ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς. τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν.* Hierfür habe sich A., wie weiter bemerkt wird, darauf berufen, daß die Luft, welche mit offenem Mund ausgehaucht wird, warm, die mit zusammengedrückten Lippen hervorgestoßene kalt sei, was jedoch Aristoteles vielmehr daraus erkläre, daß jenes die Luft im Mund, dieses die vor dem Mund sei. Hippol. a. a. O. (s. S. 317, 2. 323, 2). Bei Simpl. Phys. 188, 32 ist der Name des Anaximenes schon von Brandis (Schol. 338 b 31) mit dem des Xenophanes vertauscht worden, dem der dort angeführte, in der Prosa des Anaximenes unmögliche, Vers angehört; s. u. 541, 1^5. [Es bedeutet einen wesentlichen Fortschritt über Anaximander hinaus, daß Anaximenes warm und kalt nicht mehr als Substanzen, sondern als Zustände der Materie betrachtete. Gomperz GD^3 I, 47. Gilbert, Met. Theor. 53, 2. 55. v. Arnim, Europ. Phil. des Alt. 101.]

2) Simpl. Phys. 24, 29 (149, 30 wiederholt): *ἀραιούμενον μὲν (τὸν ἀέρα) πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων.* Hippol. (nach dem S. 317, 2) Angeführten — ich gebe den Text, wie ihn Diels, Doxogr. 560, 19 herstellt): *πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι· ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ πῦρ γίνεσθαι, ἀνέμους δὲ πάλιν εἶναι ἀέρα πυκνούμενον· ἐξ ἀέρος δὲ νέφος ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν πίλησιν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν, καὶ εἰς τὸ μάλιστα* [*πυκνότατον* del.] *λίθους. ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι θερμόν τε καὶ ψυχρόν . . . ἀνέμους δὲ γεννᾶσθαι, ὅταν ἐκπεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ ἀραιωθεὶς φέρηται*] (wofür vielleicht zu setzen ist: *ἀραιῷ εἰσφέρηται;* andere Vorschläge in der 4. Aufl. und bei Diels 561 a n.) *συνελθόντα δὲ καὶ ἐπὶ πλεῖον παχυθέντα* [l. *συνελθόντος κ. ἐ. πλ. παχυθέντος*] *νέφη γεννᾶσθαι,*

der Elemente bei ihm voraussetzen[1]), sind hierin für ungenau zu erachten.

Bei der Weltbildung selbst ließ Anaximenes durch Verdichtung der Luft zuerst die Erde entstehen[2]), die er sich breit wie eine Tischplatte und deshalb von der Luft getragen dachte[3]). Dieselbe Gestalt schrieb er auch der Sonne | und den Gestirnen zu, indem er von ihnen gleichfalls behauptete, daß sie auf der Luft schweben; indessen ist diese Bestimmung wahrscheinlich auf Sonne, Mond und Planeten zu beschränken, die Fixsterne dagegen dachte sich Anaximenes in dem durch-

---

καὶ οὕτως εἰς ὕδωρ μεταβάλλειν. [Zu dem vorstehenden Text des Hippolytos vgl. jetzt DV^3 3 A 7. Hier ist *ποκνότατον* wiederhergestellt als „späte Inkorrektheit des Kompilators". In § 7 schreibt Diels: *ὅταν ᾖ πεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ καὶ ὠσθεὶς φέρηται*, während Burnet (Anf. 64, 1) das überlieferte *ἐκπεπυκνωμένος* beibehält in Verbindung mit Zellers Vorschlag: *ἀραιῷ εἰσφέρηται* (doch folgt die Übersetzung im Text der Dielsschen Vermutung) und Heidel (On cert. frgts. 692) schreiben will: *ὅταν ᾖ πεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ ἢ ἀραιωθεὶς φέρηται.* Gegen die Lesung Heidels spricht die sonstige Überlieferung, daß Anax. die Winde nur durch Verdichtung, nicht auch durch Verdünnung der Luft entstehen ließ. Es dürfte daher der Dielssche oder Zellersche Vorschlag am ehesten den richtigen Sinn treffen.]

[1] Cic. Acad. II, 37, 118: *gigni autem terram aquam ignem tum ex his omnia.* Hermias a. a. O. Unbestimmter Nemes. nat. hom. c. 5, S. 74. [Gilbert, Met. Theor. 44 f. glaubt dem Anaximander wie dem Anaximenes „die Lehre der vier Elemente" zuschreiben zu dürfen. Indessen, wenn diese auch von Feuer, Luft, Wasser, Erde reden, so fehlt bei ihnen eben die für die Elementenlehre wesentliche Bestimmung, daß dies die unveränderlichen Grundstoffe seien, aus denen die Welt besteht. Als solchen Grundstoff erkennen die Milesier nur einen an, aus dessen Wandlung sich alle Stoffe bilden.]

[2] Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 3: *πιλουμένου δὲ τοῦ ἀέρος πρώτην γεγενῆσθαι λέγει τὴν γῆν.* Das gleiche folgt daraus, daß die Gestirne erst aus den Dünsten der Erde entstanden sein sollten. Wie es kam, daß die Erde sich zuerst bildete und ihre Stelle in der Mitte der Welt einnahm, wird nicht gesagt. Das *πιλουμένου τοῦ ἀέρος* bei Plutarch erlaubt die Auffassung, daß bei der Verdichtung der Luft die dichtesten Teile derselben nach unten gesunken seien; sie können aber auch, wenn die obige Vermutung über die Wirbelbewegung richtig ist, durch diese (aber nicht, wie Teichmüller a. a. O. S. 83 will, durch die ursprüngliche *δίνησις* des *ἄπειρος ἀήρ*) dorthin geführt worden sein. Vgl. S. 320, 2. 322, 3.

[3] Arist. De cœlo II, 13. 294 b 13. Plut. b. Eus. a. a. O. Plac. III, 10, 3 (wo Ideler in Arist. Meteorol. I, 585 f. ohne Grund *Ἀναξαγόρας* für *Ἀναξιμένης* vermutet). Hippol. a. a. O.

sichtigen Himmelsgewölbe befestigt[1]). Die Entstehung der Gestirne betreffend nahm er an, aus den aufsteigenden Dünsten der Erde habe sich durch fortgesetzte Verflüchtignng Feuer gebildet; indem dieses durch die Gewalt des Umschwungs zusammengedrückt wurde, seien daraus die Gestirne geworden[2]),

---

1) Hippol. a. a. O.: *τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα· πάντα γὰρ πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος.* Die flache Gestalt der Sonne erwähnt auch Aëtius (Plac. II, 22, 1: *Ἀ. πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον*). Von den Gestirnen dagegen sagt er (Stob. Ekl. I, 510. Plac. II, 14), A. lasse sie *ἥλων* (wie auch bei Ps.-Galen c. 56 a statt *ἥλιον* zu lesen ist) *δίκην καταπεπηγέναι τῷ κρυσταλλοειδεῖ.* Es ist mir nun mit Teichmüller a. a. O. 86 ff. wahrscheinlich, daß die letztere Aussage sich nur auf die Fixsterne bezieht, während umgekehrt Hippolytus bei den *ἄλλα ἄστρα* nur an die Planeten gedacht oder das, was nur diesen galt, mit Unrecht verallgemeinert hat. Die äußerste Sphäre muß sich A. als einen festen, aber durchsichtigen Körper gedacht haben, und eben dies wird mit dem Ausdruck *κρυσταλλοειδὲς* bezeichnet, dessen sich Anaximenes selbst ohne Zweifel noch nicht bedient hatte; vgl. Plac. II, 11, 2. 13, 11. 20, 3; gleichbedeutend ist das *ὑαλοειδὴς* ebd. II, 20, 12. 25, 11. Ein Mißverständnis dieses Ausdrucks ist es, welches Tannery Sci. Hell. 155 verleitet, sich das Himmelsgewölbe des A. eisartig zu denken und die Vermutung aufzustellen, es habe sich dadurch gebildet, daß die aufsteigende Luft, von der Grenze der Welt (die doch eben nur das Himmelsgewölbe selbst ist) aufgehalten, sich verdichtete. Eher könnte man mit Teichmüller annehmen, A. habe es, wie Empedokles (Plac. II, 11, 2), vom Feuer des Umkreises aus der Luft ausschmelzen lassen; indessen wissen wir nicht, ob er sich überhaupt über seine Entstehung erklärt hatte. Nur ein Schreibfehler ist es, wenn bei Galen c. 54, im Widerspruch mit dem *κρυσταλλοειδὲς* 56 a, die *ἐξωτάτη περιφορὰ γῆ* oder *γηΐνη* genannt wird: nach Plac. II, 11, 1. Stob. I, 500 muß es heißen: *τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτω γῆς εἶναι* (*τὸν οὐρανόν*).

2) Hippol. a. a. O. *γεγονέναι δὲ τὰ ἄστρα ἐκ γῆς διὰ τὸ τὴν ἰκμάδα ἐκ ταύτης ἀνίστασθαι, ἧς ἀραιουμένης τὸ πῦρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωριζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι. εἶναι δὲ καὶ γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμφερομένας ἐκείνοις* (oder wie es Stob. I, 510 heißt: *πυρίνην μὲν τὴν φύσιν τῶν ἀστέρων, περιέχειν δέ τινα καὶ γεώδη σώματα συμπεριφερόμενα τούτοις ἀόρατα*). Ps.-Plut. b. Eus. a. a. O.: *τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔχειν ἐκ γῆς. ἀποφαίνεται γοῦν τὸν ἥλιον γῆν, διὰ δὲ τὴν ὀξεῖαν κίνησιν καὶ μάλ' ἱκανῶς θερμότητα κίνησιν* [del.] *λαβεῖν.* Nach diesen Zeugnissen ist Theodorets Behauptung (Gr. aff. cur. IV, 23. S. 59), daß A. die Gestirne aus reinem Feuer bestehen lasse, welche wohl nur aus den Anfangsworten der von Stobäus erhaltenen Notiz entstanden ist, zu berichtigen. [Es handelt sich in den Angaben des Hippolytos I 7, 5 und Aët. II 13, 10 offenbar um

denen er deshalb einen erdigen Kern bei|legte[1]. Die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne und den Grund der Mondfinsternisse soll Anaximenes zuerst entdeckt haben[2]. Neben den uns sichtbaren leuchtenden Gestirnen sollten (wohl um der Mondfinstnisse willen) auch noch weitere, dunkle Körper in der Gestirnregion die Erde umkreisen[3]. Die Bewegung der Gestirne sollte nicht in der Richtung vom Zenith gegen den Nadir, sondern seitwärts um die Erde herumgehen und die Sonne bei Nacht hinter den nördlichen Gebirgen verschwinden[4]; daß ihre Bahn einen | Kreis be-

---

eine und dieselbe Annahme des Anaximenes, daß erdartige Körper sich frei und neben den Sternen bewegen. Gilbert (Met. Theor. 688 f.) erkennt darin die erste Erwähnung der Meteoriten, die dann weiter zu der Schlußfolgerung führte, daß die Gestirne selbst auch von derselben Art wie die Erde seien.]

[1] Dies sagt Ps.-Plut. a. a. O. wenigstens von der Sonne.

[2] Eudemus Fr. 94 (nach Dercyllides b. Theo Astron. S. 324): *Ἀναξιμένης δὲ* [sc. *πρῶτος εὗρεν*] *ὅτι ἡ σελήνη ἐκ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς καὶ τίνα ἐκλείπει τρόπον* [DV³ A 16]. Diesem bestimmten Zeugnis gegenüber entbehrt Chiappellis Vermutung (Archiv f. G. d. Phil. I, 587), daß Anaximenes diese Annahme von den Pythagoreern entlehnt habe, jeder geschichtlichen Begründung. Schon die Chronologie beweist vielmehr unwidersprechlich, daß nur sie dieselbe von ihm haben können; und ebenso ist über alles Weitere zu urteilen, was Ch. a. a. O. S. 582 ff. von den Pythagoreern zu Anaximenes gelangen läßt, soweit dasselbe überhaupt altpythagoreisch und nicht (wie ein großer Teil der von Ch. verwendeten Angaben) späten und unzuverlässigen Quellen entnommen ist. Auch damit läßt sich aber für die Geschichte des Pythagoreismus deshalb wenig anfangen, weil wir nicht wissen, wann die fraglichen Lehren in der pythagoreischen Schule zuerst auftraten, und welche von ihnen insbesondere Pythagoras selbst angehörten.

[3] Hippol. Stob. a. d. a. O., deren-Angabe dadurch bestätigt wird, daß die gleiche Annahme auch bei Pythagoreern und Anaxagoras vorkommt; s. u. 424, 3⁵. 1007⁵.

[4] Hippol. a. a. O. *οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει καθὼς ἕτεροι ὑπειλήφασιν, ἀλλὰ περὶ γῆν, ὡσπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον, κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ᾽ ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον, καὶ διὰ τὴν πλείονα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν.* Plac. II, 16, 6: *οὐχ ὑπὸ τὴν γῆν, περὶ αὐτὴν δὲ στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.* Nach diesen Zeugnissen werden wir es auf Anaximenes mit zu beziehen haben, wenn Arist. Meteor. II, 1. 354 a 28 sagt: *τὸ πολλοὺς πεισθῆναι τῶν ἀρχαίων μετεωρολόγων τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ τὴν γῆν καὶ τὸν τόπον τοῦτον, ἀφανίζεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν νύκτα διὰ τὸ ὑψηλὴν εἶναι πρὸς ἄρκτον τὴν γῆν.* Gerade Anaximenes ist der einzige, von dem uns bekannt ist, daß er die Höhen im Norden zu Hilfe nahm, um das nächtliche Verschwinden der Sonne zu er-

---

klären; ja, es findet zwischen der Aussage des Hippolytus über ihn und der des Aristoteles über die alten Meteorologen eine solche Ähnlichkeit statt, daß sich mit Wahrscheinlichkeit vermuten läßt, die letztere berücksichtige ihn ganz speziell, und Theophrast, dem Hippolytus folgt, schließe sich in seiner Angabe über Anaximenes an die Worte der aristotelischen Stelle an. Teichmüller (a. a. O. S. 96), welcher bei den *ἀρχαῖοι μετεωρολόγοι* an die mythischen Vorstellungen über den Okeanos gedacht wissen will, auf dem Helios während der Nacht von Westen nach Osten zurückfahre, kann sich auf S. 353 a 34 nicht berufen, denn zwischen dieser Stelle und der unsrigen findet kein Zusammenhang statt; der Ausdruck aber spricht entschieden gegen ihn: die Vertreter der mythischen und halb mythischen Kosmologien nennt Arist. immer „Theologen"; unter *μετεωρολογία* dagegen (*μετεωρολόγος* kommt bei ihm überhaupt nur hier vor) versteht er (Meteor. I, 1 Anf.) einen bestimmten Teil der Naturwissenschaft (*μέρος τῆς μεθόδου ταύτης*), und er stimmt darin, wie er a. a. O. ausdrücklich bemerkt, mit dem allgemeinen Sprachgebrauch zusammen; Meteorologie, Meteorosophie u. dgl. ist ja eine stehende Bezeichnung für die Naturphilosophen; vgl. z. B. Aristoph. Nub. 228. Xen. Symp. 6, 6. Plato Apol. 18 B. 23 D. Prot. 315 C. [Gilbert, Meteorolog. Theorien S. 1 ff.; W. Capelle, *Μετέωρος—μετεωρολογία* im Philologus LXXI (1912) S. 414 ff.] Wir wissen ja aber auch von Anaxagoras, Diogenes und Demokrit, daß sie die Sonne ebenfalls seitlich um die Erde gehen ließen. Nun könnte es freilich scheinen, wenn sich Anaximenes den Kreisabschnitt, welchen die Sonne vom Morgen bis zum Abend am Horizont beschreibt, zur vollständigen Kreisbahn fortgesetzt dachte, habe er notwendig denselben unter der Erde durchführen müssen. Aber wenn dieser Kreis auch die Ebene unseres Horizonts schnitt, führte er deshalb doch nicht unter die Erde, d. h. unter die Grundfläche der Walze, auf deren oberer Seite wir uns befinden (vgl. S. 324, 3), sondern er bildete einen um diese Walze zwar in schiefer Richtung, aber immer noch seitlich herumlaufenden Ring, er ging nicht *ὑπὸ γῆν*, sondern *περὶ γῆν*; und wenn A. demselben einen hinreichenden Abstand von dem Nordrand der von uns bewohnten Erdoberfläche zuschrieb, der nach seiner Erdkenntnis wohl von der Nordküste des Schwarzen Meeres nicht allzuweit entfernt war, mochte er immerhin glauben, ohne eine Erhebung der Erde an diesem ihrem nördlichen Rande würde die Sonne für uns gar nicht vollständig untergehen, und trotz desselben würde wenigstens von ihrem Licht auch bei Nacht etwas zu uns dringen, wenn es nicht (nach Hippolytus) durch die weite Entfernung zu sehr abgeschwächt wäre. Auch die Möglichkeit möchte ich aber keineswegs ausschließen, daß A. die Sonne und die Gestirne (denn es wird ja ausdrücklich auch von ihnen gesagt), beziehungsweise die Planeten (falls er sich die Fixsterne im Himmelsgewölbe befestigt dachte, vgl. 325, 1), bei ihrem Untergang gar nicht oder nur wenig unter die Ebene des Horizonts herabsinken ließ. Denn da sie (nach S. 325, 1) flach wie Blätter und gerade deshalb von der Luft getragen sein sollten, konnte er wohl annehmen, wenn sie bis an den Horizont gelangt seien, verhindere der Widerstand der Luft ihr weiteres Sinken. Die Annahme, welcher Teichmüller S. 103 entgegentritt, daß die Sonne sich schreibt, wurde von dem Widerstand der Luft her|geleitet[1]). In den Gestirnen haben wir wohl auch die gewordenen Götter zu suchen, von denen Anaximenes, wie Anaximander, gesprochen haben soll[2]); wogegen man bei jenem, wie bei

---

„dicht um die Erde oder gar auf der Erde hinter den hohen Nordgebirgen herumschiebe“, hat meines Wissens noch niemand Anaximenes beigelegt; was derselbe S. 98 aus Plac. II, 16, 6 mittelst einer sprachwidrigen Erklärung des *περὶ* (= *ὑπὲρ*) herausliest, geht auf eine falsche Lesart zurück; vgl. Diels, Doxogr. 346. [Das Verschwinden der Sonne hinter hohen Gebirgen am Nordrand der Erdscheibe erklärt Berger (Untersuchungen über das kosmische System des Xenophanes. Abh. d. K. Sächs. Ges. d. W. Philol.-hist. Kl. XLVI (1894) S. 26 ff. und Geograph. Zeitschr. 1906 S. 32) für ein Mißverständnis des Aristoteles an Stelle der wirklichen Annahme einer Neigung der Erdscheibe oder des Horizontes. Ihm folgt Göbel, Vorsokr. Phil. S. 36 f., während Gomperz, GD^3 I, 48 und 424 unter Heranziehung einer ägyptischen Parallele (Maspero, Bibliothèque égyptologique II, 335) an der aristotelischen Auffassung festhält und Gilbert (Met. Theor. 680 f.) die Annahme einer kosmischen und geographischen Erhöhung der Erdscheibe im Norden miteinander verbindet.]

1) Stob. I, 524 berichtet: *Ἀ. πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο, ὑπὸ πεπυκνωμένου δὲ ἀέρος καὶ ἀντιτύπου ἐξωθούμενα τὰ ἄστρα τὰς τροπὰς ποιεῖσθαι* (Plac. II, 23 nur: *Ἀ. ὑπὸ πεπυκνωμένου ἀέρος καὶ ἀντιτύπου ἐξωθεῖσθαι τὰ ἄστρα*). Dies steht nun hier zwar unter der Überschrift *π. οὐσίας ἡλίου . . . καὶ τροπῶν* usw., so daß man dabei an die beiden Sonnenwenden zu denken hätte, die sich Anaximenes bei seiner Vorstellung von der Sonne füglich so erklärt haben könnte. Aber diese gehen doch die *ἄστρα* in ihrer Gesamtheit, von denen beide Texte reden, nichts an. Es ist daher wahrscheinlich, daß der Satz, den sie Anax. beilegen, ursprünglich eine andere Bedeutung hatte und besagen wollte, die Gestirne werden durch den Widerstand der Luft aus der Richtung ihres Laufes herausgedrängt. Der Ausdruck steht dem nicht im Wege: auch Aristoteles redet ja De cœlo II, 14. 296 b 4 von *τροπαὶ τῶν ἄστρων*, Meteor. II, 1. 353 b 8 von *τροπαὶ ἡλίου καὶ σελήνης*, ebd. 355 a 25 von *τροπαὶ τοῦ οὐρανοῦ*, und Anaxagoras, der sich in seinen astronomischen Ansichten so vielfach an Anaximenes anschließt, lehrte nach Hippol. I, 8, 9: *τροπὰς δὲ ποιεῖσθαι καὶ ἥλιον καὶ σελήνην ἀπωθουμένους ὑπὸ τοῦ ἀέρος· σελήνην δὲ πολλάκις τρέπεσθαι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κρατεῖν τοῦ ψυχροῦ. Τροπὴ* scheint daher in diesem Fall ebenso, wie nach S. 298, 4 bei Anaximander, nur überhaupt eine Umkehr der Gestirne auf ihren Bahnen zu bezeichnen, und was Anaximenes vom Andrang der verdichteten Luft herleitete, scheint nicht die Umkehr der Sonne in den Solstitien, sondern die kreisförmige Bahn der Gestirne (soweit diese nicht am Himmelsgewölbe befestigt sind), gewesen zu sein. [Vgl. hierzu noch Gilbert, Met. Theor. 490, 2 und 686, 1.]

2) Hippol. s. o. 317, 2. Aug. Civ. D. VIII, 2: *omnes rerum causas*

diesem, zweifelhaft sein kann, ob die unendlich vielen Welten, die ihm beigelegt werden[1], auf die Gestirne oder auf eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Weltsysteme zu | beziehen sind[2]. Wie es sich aber hiermit verhalten mag, jedenfalls sind wir durch die übereinstimmenden und sich gegenseitig ergänzenden Angaben des Stobäus[3] und Simplicius[4] berechtigt, ihm die Lehre von einem Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung zuzuschreiben.

Die Hypothesen über die Entstehung des Regens, des Schnees, des Hagels, der Blitze, des Regenbogens[5], der Erdbeben[6], welche unserem Philosophen zum Teil von guter Hand zugeschrieben werden, haben für uns untergeordnete Bedeutung, und seine Annahme über die Natur der Seele[7], zunächst nur der volkstümlichen Vorstellung entnommen, scheint er selbst nicht weiter verfolgt zu haben.

---

infinito aëri dedit: nec deos negavit aut tacuit: non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre factos credidit, und ihm folgend Sidon. Apoll. XV, 87; vgl. Krische, Forsch. 55 f. [Hierzu noch Cic. nat. d. I, 10, 26 und Aët. I, 7, 13 DV³ 3 A 10. Die aus dem göttlichen Urgrund der Luft abgeleiteten Götter sind offenbar die aus jenem hervorgegangenen Stoffe und Weltkörper. Vgl. Gilbert, Griech. Religionsphil. 46; Met. Theor. 49 und 703, 1; Burnet, Anf. 65; Heidel, On cert. frgts. 692; Rohde, Psyche³ II, 187, 2.]

1) Stob. Ekl. I, 496. Theod. gr. aff. cur. IV, 15. S. 58.

2) Daß er keine Mehrheit gleichzeitiger Weltsysteme annahm, sagt Simplicius ausdrücklich, Phys. 257 b u. Schol. in Ar. 424 b 47.

3) A. a. O. 416: *Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης, Ἀναξαγόρας, Ἀρχέλαος, Διογένης, Λεύκιππος φθαρτόν τὸν κόσμον, καὶ οἱ Στωϊκοὶ φθαρτὸν τὸν κόσμον, κατ' ἐκπύρωσιν δέ.* Die Weltverbrennung wird hier nicht dem Anaximander usf., sondern nur den Stoikern zugeschrieben, wenn sie gleich auch bei jenem nicht unwahrscheinlich ist; s. o. S. 308 f.

4) Phys. 257 b u.: *ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης.*

5) Hippol. a. a. O. Plac. III, 4, 1. 5, 10. Joh. Damasc. Parall. s. I, 3, 1. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 151.) Theo in Arat. V. 940. [Vgl. jetzt über Regen Gilbert, Met. Theor. 496, 2; Schnee und Hagel 503, 2; Blitz 621; Regenbogen 606.]

6) Arist. Meteor. II, 7. 365 a 17. b, 6. Plac. III, 15, 3. Sen. qu. nat. VI, 10, vgl. Ideler, Arist. Meteorol. I, 585 f. A. folgt vielleicht auch hierin Anaximander, s. o. S. 305, 2. [Gilbert, Met. Theor. 296 ff.]

7) In dem S. 319, 1. 321 f. erörterten Bruchstück, aus dem auch Stob. Ekl. I, 796. Theodoret gr. aff. cur. V, 18, S. 72 herstammen wird. [Rohde, Psyche³ II, 144 f.]

Nach dieser Übersicht über die Lehren, welche Anaximenes beigelegt werden, wird sich nun beurteilen lassen, ob es richtig ist, daß er von Anaximander höchstens nur in Nebendingen etwas für seine Forschung gewonnen haben könnte[1]. Mir scheint seine Ansicht in allen Hauptpunkten den Einfluß dieses Vorgängers deutlich zu verraten; denn nicht bloß die Unendlichkeit, sondern auch die Lebendigkeit und die ununterbrochene Bewegung des Urstoffs hatte allem nach erst Anaximander ausdrücklich hervorgehoben; dieselben Bestimmungen wiederholt aber auch Anaximenes, und um | ihretwillen scheint er die Luft für das Ursprünglichste zu halten. Mag er daher auch von der unbestimmten Vorstellung des unendlichen Stoffes zu einem bestimmten Stoff zurückkehren, aus dem er die Dinge nicht durch Ausscheidung, sondern durch Verdünnung und Verdichtung entstehen ließ, so ist er doch sichtlich bestrebt, auch das festzuhalten, was Anaximander vom Urstoff verlangt hatte, und sein Prinzip ist insofern als die Verknüpfung der beiden früheren zu bezeichnen: mit der Lehre des Thales hat es die qualitative Bestimmtheit des Urstoffs gemein, mit Anaximander die ausdrückliche Anerkennung seiner Unendlichkeit und Belebtheit. In dem Weiteren hält er sich sogar vorherrschend an Anaximander, auf den außer der Lehre vom Weltuntergang und von den unzähligen aufeinanderfolgenden Welten auch seine Annahmen über den ursprünglichen Gegensatz des Warmen und Kalten, über die Gestalt der Erde und der Gestirne, über die atmosphärischen Erscheinungen, über die Gestirne als die gewordenen Götter, vielleicht auch über die luftartige Natur der Seele zurückweisen[2]. Doch ist die Abhängigkeit von seinem Vorgänger nicht so groß, und das Eigentümliche, was er aufgestellt hat, nicht so bedeutungslos, daß wir zu der Behauptung[3] berechtigt wären, es sei keinerlei philosophischer Fortschritt in seiner Lehre zu erkennen. Denn Anaximanders Begriff des unendlichen Stoffes ist allzu unbestimmt, um die besonderen Stoffe zu erklären, und an derselben Unbestimmtheit leidet die „Ausscheidung“, auf die bei ihm alle Entstehung des Abgeleiteten aus dem Ursprünglichen zurückgeführt wird: da die bestimmten Stoffe im Urstoff noch nicht als solche enthalten sind, so ist die Ausscheidung eben nur ein anderer Ausdruck für das Werden des Besonderen. Wenn daher Anaximenes den Versuch machte, eine bestimmtere Vorstellung von dem physikalischen Prozeß zu gewinnen, durch den sich die Dinge aus dem Urstoff bildeten, und wenn er für diesen Zweck auch den Urstoff selbst als einen bestimmten, zum Substrat jenes | Prozesses geeigneten Körper betrachtete, so war dieses Bestreben immerhin von Wert, und es lag darin nach dem damaligen Standpunkt der Forschung ein wirklicher Fortschritt. Aus diesem Grunde sind ihm auch die späteren ionischen Physiker hierin so überwiegend gefolgt, daß Aristoteles die Verdünnung und Verdichtung allen denen beilegt, welche einen bestimmten Stoff zum Prinzip machen 1), und daß noch ein Jahrhundert nach ihm Diogenes von Apollonia und Archelaos seine Lehre vom Urstoff wieder aufnahmen. Auch über die einzelnen Naturerscheinungen macht er sich aber seine eigentümlichen Gedanken; und wenn in seiner astronomischen Theorie weder die Regelmäßigkeit noch die Mannigfaltigkeit der planetarischen Bewegungen die gleiche Berücksichtigung findet wie bei Anaximander, so bot dagegen für die der Fixsterne seine Annahme, daß dieselben im Himmelsgewölbe befestigt seien, mit der seines Vorgängers verglichen, eine so viel einfachere und mit dem scheinbaren Tatbestand übereinstimmendere Erklärung, daß die ganze griechische Astronomie der Folgezeit mit verschwindenden Ausnahmen an ihr festhielt 2). |

---

[1] Ritter I, 214.

[2] Wenn daher Strümpell Anaximenes vor Anaximander setzt, so entspricht dies ihrem inneren Verhältnis so wenig als der Zeitfolge.

[3] Haym, Allg. Enz. Sekt. III, Bd. XXIV, 27.

---

1) S. o. S. 272, 4. [v. Arnim, Europ. Phil. des Alt. 101 sieht in dieser Theorie eine Vorstufe der atomistischen Physik.]

2) Der Nachweis aber, den Chiappelli (Arch. f. Gesch. d. Ph. I, 582 ff.) versucht hat, daß Anaximenes einen erheblichen Teil der Lehren, durch die er sich von Anaximander unterscheidet, von Pythagoras entlehnt habe, konnte schon deshalb nicht gelingen, weil unter den Vorstellungen, in denen sich A. mit den Pythagoreern berührt, auch nicht eine ist, von der wir wüßten, ob sie schon Pythagoras selbst oder erst seinen Schülern angehörte; und weil, auch das erstere angenommen, das Altersverhältnis der beiden Philosophen eher einen Einfluß des Milesiers auf den Samier, als des Samiers auf den Milesier, vermuten läßt. [So auch Burnet, Anf. 63. 66.]

4. Die späteren Anhänger der ionischen Schule.

Diogenes von Apollonia.

Die Forschungen der milesischen Physiker hatten auf das wissenschaftliche Leben ihres Volkes einen so durchgreifenden Einfluß, daß auch die italischen Philosophen in ihrer Wurzel mit ihnen zusammenhingen, so weit auch die Wege derselben von den ihrigen abwichen. Näher blieben ihnen ihre ionischen Landsleute, Heraklit und unter den späteren Anaxagoras; aber doch haben beide zu viel Eigentümliches, als daß sie ihrer Schule beigezählt werden könnten, und das gleiche gilt von den Atomisten. Indessen fehlte es

---

Auch die Übereinstimmung der beiderseitigen Lehren ist aber (vgl. S. 326, 2) weder so weitgehend noch so gesichert, wie Ch. glaubt. Gesetzt auch, Pyth. habe bereits vom Atem der Welt (s. S. 436, 1^5) gesprochen, so würde daraus nicht im geringsten folgen, daß Anaximenes, der gerade davon nicht spricht, ihm entnommen habe, was er von der unendlichen Luft sagt (s. S. 319, 1); denn wie anders, als unbegrenzt, hätte er sich seine Luft überhaupt denken können? Auch das beweist nicht viel, daß das περιέχον von ihm wie von den Pythagoreern πνεῦμα genannt wird; noch weniger beweist es natürlich, daß er dies von ihnen entlehnt hat, nicht sie von ihm. Beachtenswerter ist es, daß Anaximenes mit den Pythagoreern hinsichtlich der Stellung der Fixsterne von Anaximander abweicht (vgl. S. 325, 1. 415, 1^5 mit 300, 1), daß er, wie jene (S. 425, 2^5), die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne kannte und außer den Gestirnen noch weitere, uns unsichtbare Himmelskörper annahm (S. 326, 2. 3). Warum hätten aber diese Annahmen nicht von ihm zu den Pythagoreern kommen können? Daß Anax. die Welt κόσμος nennt (S. 319, 1), während Pythagoras diesen Sprachgebrauch aufgebracht haben soll (S. 441, 2^5), ist bei der Unsicherheit dieser letzteren Angabe unerheblich. [Bei Anaximenes erscheint das Wort κόσμος erstmals für die Gesamtheit der Welt (vgl. oben S. 319, 1). Döring, Griech. Phil. I, 41. Rohde, Kl. Schr. I, 226, 1 nimmt an, daß der philosophische Gebrauch des Wortes aus dem politischen (z. B. Herod. 1, 65) übertragen sei. Joël, Urspr. d. Naturphil. 148 vermutet, er stamme aus der orphischen Bildersprache (z. B. fr. 51 Abel); doch bezweifelt Rohde (a. a O. 226, 3), „ob die orphische Ausmalung des Makrokosmos voraristotelisch sei". Immerhin würde die Überlieferung, daß Pythagoras das Wort aufgebracht habe, seiner orphischen Herkunft nicht im Wege stehen. Was Dörfler (Zur Urstofflehre des Anaximenes. 42. JB. des Kaiser-Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Freistadt, O.-Ö. 1892) sonst noch an der Lehre des Anaximenes auf orphischen Einfluß zurückführen will, entbehrt der Begründung, zumal eine orphische Kosmogonie, die den Ἀήρ als Weltanfang hingestellt hätte, völlig unerwiesen ist und, wie D. selbst sagt (S. 8), „von jenen Eigenschaften, die Anaximenes der Luft zuschreibt, uns für Ἀήρ in der Orphik nichts überliefert ist".]

noch lange nach Anaximenes' Tod auch nicht an solchen, welche die Richtung der altionischen Physik festhielten, an Anhängern der milesischen Schule. Ob diese Schule in jener Zeit, und ob sie vielleicht schon von Thales und Anaximander her einen festen Verband, einen organisierten wissenschaftlichen Verein bildete [1]), wissen wir nicht; und auch aus ihrer Geschichte sind uns nur Bruchstücke überliefert. Die Philosophen, deren wir in dieser Beziehung zu erwähnen haben, schließen sich meist an Anaximenes an, indem sie entweder die Luft selbst oder einen luftartigen Körper für den Grundstoff halten; daß aber auch die Lehre des Thales noch ihre Freunde fand, sehen wir an Hippo [2]), einem Physiker der perikleischen Zeit [3]), dessen Herkunft | übrigens unsicher [4]) und dessen sonstige Lebensumstände unbekannt sind[1]). Für den Grund aller Dinge erklärte er nämlich mit Thales das Wasser[2]) oder, wie Alexander[3]) sagt, das Feuchte (*τὸ ὑγρὸν*) ohne nähere Bestimmung. Was ihn hierbei leitete, scheint neben anderem namentlich die Rücksicht auf die feuchte Beschaffenheit des tierischen Samens gewesen zu sein[4]); wenigstens war es dieser Grund ohne | Zweifel, weshalb er die Seele für eine dem Samen, aus dem sie seiner Meinung nach entsteht, gleichartige Feuchtigkeit hielt[5]); er schloß also wohl ähnlich wie Anaximenes,

---

[1]) Wie Diels vermutet: Abhandl. E. Zeller gewidmet S. 244 f. [vgl. oben S. 252].

[2]) Schleiermacher über d. Philos. Hippon (gelesen 1820, jetzt Werke 3. Abt. III, 405—410). Bergk, Reliquiae comoed. att. 164—185. Backhuizen van den Brink, *Var. lectiones* (Leyd. 1842) 36—59. [DV³ 26.]

[3]) Dies erhellt aus der von Bergk aufgefundenen Angabe des Scholiasten zu Aristoph. Nub. 96, daß Kratinus in den Panopten [fr. 155 Kock. DV³ 26 A 2] sich über ihn lustig gemacht habe (s. u. 335, 4); auch seine Ansichten weisen ihn einer jüngeren Zeit zu: die ausführlichen Untersuchungen über die Erzeugung und die Entwicklung des Fötus scheinen auf Empedokles Rücksicht zu nehmen (s. B. v. d. Brink 48 f.), und denselben scheint er bei seinem Widerspruch gegen die Annahme, daß die Seele Blut sei, im Auge zu haben (doch ist dieses weniger sicher, da jene Vorstellung als Volksmeinung wohl schon alt war); jedenfalls aber lassen uns jene Untersuchungen die Richtung der jüngeren Physiker auf Beobachtung und Erklärung des Organischen erkennen. Auch die abstraktere Fassung des thaletischen Prinzips, die ihm Alexander zuschreibt, stimmt damit zusammen. Daß ihn nach Cens. Di. nat. c. 5 schon Alkmäon bestritten habe (Schleiermacher 409), ist unrichtig.

[4]) Aristoxenus bei Cens. c. 5, 2 und Jambl. v. Pyth. 267 nennen ihn einen Samier, Sext. Pyrrh. III, 30. Math. IX, 361 und Hippol. Refut. I, 16, dieser, wie es scheint nach Theophrast, einen Rheginer, Censor. selbst a. a. O., vielleicht durch Verwechslung mit Hippasus, einen Metapontiner; die gleiche Verwechslung könnte die Veranlassung gegeben haben, daß er bei Jambl. a. a. O. unter den Pythagoreern steht, wiewohl es dessen für den Verfasser jenes Verzeichnisses kaum bedurfte (vielleicht hatte Aristoxenus bemerkt, daß er die pythagoreische Lehre berücksichtige, und Jamblich oder sein Gewährsmann ihn deshalb zum Pythagoreer gemacht). Bestimmter wird sich die Angabe, daß er ein Melier gewesen sei (Clemens, Cohort. 15 A. Arnob. adv. nat. IV, 29), auf eine Verwechslung mit Diagoras, welcher ihm

---

a. d. a. O. als Atheist [DV³ 26 A 9, B 2] zur Seite gestellt wird, wenn nicht gar auf einen bloßen Schreibfehler im Text des Clemens, zurückführen lassen. [S. jetzt auch Diels im Hermes 28 (1893) S. 420 f.]

[1] Nur das folgt aus den Angriffen des Kratinus, daß er längere Zeit in Athen gelebt haben muß; weiter schließt Bergk S. 180 aus dem Vers bei Athen. XIII, 610 b, er habe in Versen geschrieben, doch sind prosaische Schriften dadurch nicht ausgeschlossen. Die Vermutung (B. v. d. Brink S. 55), daß Hippo der Verfasser der S. 260, 2. 269, 2 angeführten pseudothaletischen Schrift *π. ἀρχῶν* sei, ist mir schon wegen der darin gebrauchten Ausdrücke *ἀρχαὶ* und *στοιχεῖον* unwahrscheinlich.

[2] Arist. Metaph. I, 3. 984 a 3. Simpl. Phys. 23, 20. 149, 7 und Hippol. (s. u. 335, 1) nach Theophrast. Weitere Zeugnisse Anm. 4.

[3] Z. d. St. der Metaphysik S. 21 Bon. 26, 21 Hayd.

[4] Simpl. Phys. 23, 22 sagt von ihm und Thales gemeinsam: *ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες. καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῇ καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται καὶ τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ ἡ τροφὴ πᾶσα χυλώδης· ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα, τούτῳ καὶ τρέφεσθαι πέφυκεν· τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι καὶ συνεκτικὸν πάντων.* Diese Gründe (welche er selbst De cœlo 273 b 36 und Philop. Phys. 23, 7. De an. A 4 ebenso angeben) sind nun ohne Zweifel Theophrast entnommen, und dieser wird sie im wesentlichen bei Hippo gefunden haben (über Thales vgl. S. 261 f.).

[5] Arist. De an. I, 2. 405 b, 1: *τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο [τὴν ψυχὴν] καθάπερ Ἵππων. πεισθῆναι δ᾽ ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά. καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα* (er suchte nämlich nach Cens. a. a. O. durch Untersuchungen an Tieren darzutun, daß der Samen aus dem Mark komme), *ταύτην δ᾽ εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν.* Herm. Irris, c. 1 (vgl. Justin Cohort. c. 7): Hippo halte die Seele für ein *ὕδωρ γονοποιόν.* Hippol. a. a. O.: *τὴν δὲ ψυχήν ποτε μὲν ἐγκέφαλον ἔχειν* [l. *λέγει*] *ποτὲ δὲ ὕδωρ, καὶ γὰρ τὸ σπέρμα εἶναι τὸ φαινόμενον ἡμῖν ἐξ ὑγροῦ, ἐξ οὗ φησι ψυχὴν γίνεσθαι.* Stob. I, 798. Tertull. De an. c. 5. Philop. De an. A 4 u. C. 7 u. [Aët. IV³, 9 *Ἵ. ἐξ ὕδατος τὴν ψυχήν.* Nach Philoponus a. a. O. zog er auch die richtige Etymologie *ψυχή—ψῦχος* zur Stütze seiner Lehre heran. DV³ 26 A 10. Gilbert, Met. Theor. 326, 1.]

was Ursache des Lebens und der Bewegung ist, müsse auch der Urstoff sein. Aus dem Wasser ließ er das Feuer, und aus der Überwindung des Wassers durch das Feuer die Welt entstehen[1]), weshalb auch geradezu gesagt wird, seine Prinzipien seien Wasser und Feuer[2]); wie er sich aber die Weltbildung näher dachte, und ob der irrigen Behauptung, daß er die Erde für das erste gehalten habe[3]), irgend etwas Tatsächliches zugrunde liegt, ob er vielleicht, an Anaximander und Anaximenes anknüpfend, aus dem Flüssigen unter der Einwirkung des Feuers zuerst die Erde, und aus dieser erst die Gestirne sich bilden ließ, können wir aus Mangel an Nachrichten nicht beurteilen[4]). In dem einzigen bis jetzt gefundenen Bruchstück seiner Schrift[5]) spricht er die Meinung

---

1) Hippol. a. a. O.: *Ἵππων δὲ ὁ Ῥηγῖνος ἀρχὰς ἔφη ψυχρὸν τὸ ὕδωρ καὶ θερμὸν τὸ πῦρ. γεννώμενον δὲ τὸ πῦρ ὑπὸ ὕδατος κατανικῆσαι τὴν τοῦ γεννήσαντος δύναμιν, συστῆσαί τε τὸν κόσμον.*

2) S. vor. Anm. und Sextus a. d. a. O. Galen h. phil. c. 18. [Gilbert, Met. Theor. 64: „Insofern bezeichnet er doch einen Fortschritt gegen Thales, als er dem Wasser das Feuer gegenüberstellt, welches er zwar erst aus dem Wasser entstehen läßt, dem er dann aber gleichen Rang mit diesem einräumt. So vertritt das Wasser die irdischen, das Feuer die oberen Stoffe, und aus ihrem Zusammenwirken entstehen alle Dinge und alle Veränderungen in der Welt. Und mit dem Feuer einer-, dem Wasser andererseits fallen wieder die Prinzipien von Kälte und Wärme zusammen, die als die eigentlich bildenden und bewegenden Kräfte erscheinen." — Aus Menons *Ἰατρικά* (Anonym. Lond. 11, 22 DV^3 26 A 11) ersehen wir, daß Hippon, der vielleicht Arzt war, seine Theorie auch auf den menschlichen Körper anwandte: *Ἵ. οἴεται, ἐν ἡμῖν οἰκείαν εἶναι ὑγρότητα, καθ᾽ ἣν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ ῇ ζῶμεν· ὅταν μὲν οὖν οἰκείως ἔχῃ ἡ τοιαύτη ὑγρότης, ὑγιαίνει τὸ ζῷον, ὅταν δὲ ἀναξηρανθῇ, ἀναισθητεῖ δὲ τὸ ζῷον καὶ ἀποθνήσκει.* In einem andern Buche führte Hippon aus: *τὴν κατωνομασμένην ὑγρότητα μεταβάλλειν δι᾽ ὑπερβολὴν θερμότητος καὶ δι᾽ ὑπερβολὴν ψυχρότητος καὶ οὕτως νόσους ἐπιφέρειν.* Hierzu Diels im Hermes 28 (1893) S. 420 f. und Gilbert, Met. Theor. 354, 1.]

3) Johannes, Diac. Alleg. in Hes. Theog. V. 116, S. 456.

4) Ähnlich verhält es sich mit der S. 333, 3 berührten Angabe, daß Kratinus dem Hippo dasselbe vorgeworfen habe, was Aristophanes dem Sokrates, wenn er ihn lehren läßt, der Himmel sei ein *πνιγεὺς* (ein durch Kohlen erwärmter Ofen oder Hohldeckel) und die Menschen die Kohlen darin; er mag sich den Himmel kuppelförmig auf der Erde aufsitzend gedacht haben, wie dies aber mit seinen sonstigen Vorstellungen zusammenhängt, wissen wir nicht.

5) Von Nicole in Genfer Homerscholien (Scolies Genev. de l'Iliade

aus, auch | das Süßwasser stamme aus dem Meere; was er seltsamerweise mit dem Umstande beweist, daß das Meer tiefer ist als die Brunnen[1]). Worauf sich der Vorwurf des Atheismus gründet, der ihm vielfach gemacht wird[2]), ist uns nicht überliefert. Indessen läßt das geringschätzige Urteil des Aristoteles über seine philosophische Befähigung[3]) die Dürftigkeit der Überlieferungen über seine Lehre weniger bedauern. Er war wohl mehr empirischer Naturforscher als Philosoph, auch als solcher scheint er aber nach dem, was von ihm überliefert ist[4]), nicht eben bedeutend gewesen zu sein.

---

par Nic. Gen. 1891. II, 198, 6) entdeckt, die es Krates von Mallos entnommen haben, von Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 578 ff. [und Archiv IV (1891), 653] besprochen. [DV^3 26 B 1.]

1) Nur dann verliert diese Begründung etwas von ihrem Auffallenden, wenn seine Vorstellung die gewesen sein sollte, daß die Erde (wie Thales annahm) auf dem Meer schwimme und in dieses, wie ein beladenes Schiff, ein Stück weit einsinke, und daß infolge davon das Meereswasser in ihren porösen Teilen aufsteige und beim Durchsickern, von seinen bittern und salzigen Bestandteilen gereinigt, als Quellwasser zum Vorschein komme. [Diese Filtrationstheorie genauer bei Gilbert, Met. Theor. 399 ff. Sonst vgl. noch zu Hippon: Burnet, Anf. S. 319 f. Gomperz, GD^3 I, 303. Döring, Griech. Phil. I, 250 und Zeitschr. für Phil. 109 (1896) S. 184. Überweg-Prächter^{10} § 12 S. 31. Fredrich, Hippokratische Untersuchungen S. 132.]

2) Plut. comm. not. c. 31, 4. Alexander u. a. (Schol. in Arist. 534 a) zu Metaph. 984 a 3. Simpl. Phys. 23, 23. De an. 32, 17. Philop. Phys. 23, 3. De an. A 4 u. Clemens Cohort. 15 A. 36 C. Arnob. IV, 29. Athen. XIII, 610 b. Aelian V. H. II, 31. Eustaph. in Il. Φ, 79. Odyss. Γ, 381. Was Alexander und Clemens über seine Grabschrift [DV^3 26 B 2] als Anlaß der Beschuldigung sagen, erklärt nichts. Ps.-Alex. z. Metaph. VII, 2. XII, 1. S. 428, 21. 643, 24 Bon. gibt seinen Materialismus als Grund an, offenbar nur aus Vermutung. Ich möchte glauben, daß der Vorwurf des Atheismus dem Hippo in der Komödie des Kratinus gemacht worden war; eine besondere Veranlassung in seiner Lehre brauchte er gar nicht zu haben, da er (Plato Apol. 23 D) zu den stehenden Anklagen gegen die Philosophen im allgemeinen gehörte. [Wenn Decharme (La critique des traditions religieuses chez les Grecs, 1904, S. 137) meint, der Vorwurf des Atheismus sei gegen Hippon erst auf Grund seiner hinterlassenen Schriften erhoben worden, so widerlegt sich dies durch Schol. Clem. Protr. IV, 103 (DV^3 26 A 2): *τοῦ δὲ Ἵππωνος καὶ αὐτοῦ ὡς ἀσεβοῦς μέμνηται ὁ Κρατῖνος.*]

3) An den zwei S. 334, 2. 334, 5 angeführten Stellen.

4) Außer dem Angeführten gehören hierher seine Annahmen über die Erzeugung und die Bildung des Fötus b. Censor. Di. nat. c. 5—7. 9. Plac. V, 5, 3. 7, 3. 7, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, und eine Bemerkung gegen die Unterscheidung zahmer und wilder Pflanzen bei Theo-

Wie Hippo dem Thales, so scheint Idäus aus Himera dem Anaximenes gefolgt zu sein 1); aus der Lehre des letzteren | sind aber wohl auch die Annahmen hervorgegangen, deren Aristoteles an einigen Stellen erwähnt 2), daß der Urstoff in Beziehung auf Dichtigkeit zwischen dem Wasser und der Luft oder zwischen der Luft und dem Feuer in der Mitte stehe. Daß beide einer jüngeren Generation von ionischen Physikern angehören, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil sie eine vermittelnde Stellung zwischen älteren Philosophen einnehmen, der eine zwischen Thales und Anaximenes, der andere zwischen Anaximenes und Heraklit; von Anaximenes aber müssen wir sie deswegen zunächst herleiten, weil er der erste war, der die Frage über das Dichtigkeitsverhältnis der Stoffe anregte und die besonderen Stoffe durch Verdichtung und Verdünnung entstehen ließ. Auf diesem Wege hatte er zunächst den Gegensatz der verdünnten und der verdichteten oder der warmen und kalten Luft erhalten; wurde nun jene für das Ursprünglichere erklärt, so ergab sich ein Mittleres zwischen Luft und Feuer, wurde es diese, ein Mittleres zwischen Luft und Wasser 3). |

---

phrast, Hist. plant. I, 3, 5. III, 2, 2. Weiter gibt Athen. XIII, 610 b von ihm einen Vers gegen die *πουλυμαθημοσύνη*, welcher dem bekannten Ausspruch Heraklits ähnlich ist; den gleichen Vers teilt er aber auch aus Timon mit, der ihn allerdings von Hippo entlehnt haben kann. [DV^3 26 B 3.]

1) Sext. Math. IX, 360: *Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἴδαιος ὁ Ἱμεραῖος καὶ Διογένης . . . ἀέρα* [*ἀρχὴν ἔλεξαν*]. Sonst ist uns über Idäus nichts bekannt.

2) S. o. S. 283, 2. 3. [Burnet, Anf. d. gr. Phil.^{2} S. 46, 3 lehnt die Vermutung Zellers ab und ist geneigt, den Philosophen des *μεταξύ* mit Simplicius (149, 5) und Alexander von Aphrodisias in Anaximander zu sehen. Indessen auch dies ist bloße Vermutung, die in dem von Aristoteles de cœlo IV, 5, 303 b 10 ff. in diesem Zusammenhang gebrauchten Ausdruck *περιέχειν* nur eine sehr schwache Stütze hat. Die Stellen bei DV^3 50 unter Idaios.] Daß sich diese Stellen nicht auf Diogenes beziehen, soll sogleich gezeigt werden.

3) Mit Beziehung auf Anaximenes ist hier auch des Melesagoras zu erwähnen, den Clemens (Stom. IV, 629 A), wie Brandis I, 148 angibt, als Urheber eines von Anaximenes ausgeschriebenen Buchs nenne, dem er mithin jedenfalls verwandte Ansichten beigelegt haben müßte. Wirklich sagt auch Clemens: *τὰ δὲ Ἡσιόδου μετήλλαξαν εἰς πεζὸν λόγον καὶ ὡς ἴδια ἐξήνεγκαν Εὔμηλός τε καὶ Ἀκουσίλαος οἱ ἱστοριογράφοι. Μελησαγόρου γὰρ ἔκλεψεν Γοργίας ὁ Λεοντῖνος καὶ Εὔδημος ὁ Νάξιος οἱ ἱστορικοί, καὶ*

Vollständiger sind wir über **Diogenes von Apollonia**[1]) unterrichtet, und gerade an ihm haben wir ein merkwürdiges

---

ἐπὶ τούτοις ὁ Προκοννήσιος Βίων . . . Ἀμφίλοχός τε καὶ Ἀριστοκλῆς καὶ Λεάνδριος καὶ Ἀναξιμένης, καὶ Ἑλλάνικος usw. Allein dieser von verschiedenen Historikern benützte Melesagoras ist schwerlich ein anderer als der bekannte Logograph, der auch Amelesag. genannt wird (über ihn Müller, Hist. gr. II, 21), und der Anaximenes, den Clemens mitten unter lauter Geschichtschreibern aufführt, ist gewiß nicht unser Philosoph, sondern gleichfalls ein Geschichtschreiber, wahrscheinlich der von Diog. II, 3 erwähnte Lampsacener, der Neffe des Redners. Es fragt sich übrigens, ob nicht statt *Μελησαγόρου* „*Εὐμήλου*" oder umgekehrt statt *Εὔμηλος* „*Μελησαγόρας*" zu lesen ist, und ob die Worte *Ἀμφίλοχος* usf. noch mit *ἔκλειψεν*, und nicht vielmehr mit *τά Ἡσ. μετ.* zu verbinden sind.

1) Die Nachrichten der Alten über diesen Mann und die Bruchstücke seiner Schrift hat nach Schleiermacher (über Diog. v. A., gelesen 1811, jetzt Werke, 3. Abt. II, 149 ff.) Panzerbieter (Diogenes Apolloniates 1830) sorgfältig gesammelt und erläutert. Vgl. auch Steinhart, Allg. Enzyklop. von Ersch u. Gruber, Sekt. I, Bd. XXV, 296 ff.; Mullach, Fragm. philos. Gr. I, 252 ff. [DV^3 51. Gomperz, Gr. D.^{3} I, 299 ff.; Kinkel a. a. O. 204 ff.; Döring I, 247 ff.; Burnet, Anf. 320 ff.; Göbel, Vorsokr. Phil. 248 ff.; Wellmann bei Pauly-Wissowa, RE. V 1, Sp. 764 f.; Ernst Krause, Diogenes von Apollonia. Gymn.-Progr. Gnesen I, 1908, Nr. 212; II, 1909, Nr. 224.] Über sein Leben wissen wir nur sehr wenig. Er war aus Apollonia gebürtig (Diog. IX, 57 u. a.), unter dem Steph. Byzant. De urb. s. v. S. 106 Mein., das kretensische versteht; da er aber im ionischen Dialekt schrieb, fragt es sich, ob nicht an ein anderes zu denken ist. [Aelian. V. H. II, 31 nennt ihn einen Phryger.] Seine Lebenszeit wird später besprochen werden. [Sein starkes physiologisches Interesse spricht dafür, daß er von Beruf Arzt war. Diels im Hermes 28 (1893), S. 427. Krause I, 7.] Nach Diog. a. a. O. wäre er in Athen beinahe durch Neid in Gefahr gekommen, womit eine ähnliche Anklage, wie die gegen Anaxagoras, gemeint sein müßte; und man könnte für diese Angabe geltend machen, was sich uns S. 355 f. über die Berücksichtigung seiner Lehre in den Wolken des Aristophanes ergeben wird; indessen findet auch die Vermutung (Volkmann, De Diog. Laert. Bresl. 1890 S. 6), daß jene Angabe eine auf Anaxagoras bezügliche Randbemerkung sei, in der Art, wie die Kompilation des Diog. L. zustande kam, eine Stütze. [Gomperz I, 299 und Burnet 321, 6 halten an der Richtigkeit der Angabe des Diog. L. 9, 57 über eine Gefährdung des Philosophen in Athen wegen Freigeisterei fest. Sie hat auch gar nichts Befremdendes.] Die von Augustin, Civ. D. VIII, 2 wiederholte Angabe des Geschichtschreibers Antisthenes, b. Diog. a. a. O., er sei ein Zuhörer des Anaximenes gewesen, beruht gewiß nur auf Vermutung und hat als Zeugnis nicht mehr Wert als die Behauptung des Diogenes (II, 6), daß Anaxagoras den Anaximenes gehört habe, welcher aller Wahrscheinlichkeit nach seine Geburt nicht mehr erlebt hatte. Vgl. Krische, Forsch. 167 f. Diogenes' Schrift *περὶ φύσεως* hat noch Simplicius benützt;

Beispiel dafür, daß die ionische Schule ihre Voraussetzungen auch da noch festhielt, als bereits andere weiter führende Gedanken Eingang gefunden hatten. Einerseits nämlich schließt er sich in seiner Lehre sehr eng an Anaximenes an, andererseits ging er nicht bloß durch die methodischere Form seiner Darstellung und die sorgfältigere Ausführung des einzelnen über seinen Vorgänger hinaus, sondern er unterscheidet sich von ihm auch dadurch, daß er für die Luft als Urgrund und Urstoff zugleich geistige Eigenschaften in Anspruch nimmt und das Seelenleben aus ihr zu erklären bemüht ist. Um eine feste Grundlage für seine Untersuchung | zu gewinnen 1), bestimmte Diogenes die Merkmale, welche dem Urwesen zukommen müssen, zunächst im allgemeinen, indem er die Forderung aufstellte, daß dasselbe einesteils der gemeinsame Stoff aller Dinge, andererseits aber zugleich ein denkendes Wesen sein müsse. Das erste bewies er damit, daß keine Mischung der Stoffe und keine Einwirkung der Dinge aufeinander möglich wäre, wenn die verschiedenen Körper ihrem Wesen nach verschieden und nicht vielmehr ein und dasselbe wären, aus demselben entständen und in

---

doch scheint er (wie Krische S. 166 bemerkt) das zweite Buch derselben, welches Galen in Hippocr. VI epidem. Bd. XVII a, 1006 K. anführt, nicht gekannt zu haben; möglich, daß sich in diesem die Erörterungen fanden, deren Diog. nach Simpl. Phys. 151, 24 erwähnt hatte, und die Simpl. in zwei weiteren, sonst unbekannten Schriften des Apolloniaten suchen zu müssen glaubte. Gegen ihn Schleiermacher 168 f. Panzerbieter 21 ff. [Simplicius nennt noch die Titel *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως*, *Πρὸς σοφιστάς* (= *φυσιολόγους*) und *Μετεωρολογία*. Burnet, Anf. S. 321 hält diese für besondere Einzelschriften. Ebenso Gomperz, GD I, 299. 301. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß die Physiologie des Menschen nur das zweite Buch des Hauptwerks bildete. Und die Auseinandersetzung mit den von Diogenes „*σοφισταί*" genannten Naturforschern, d. h. wohl mit Empedokles, Anaxagoras und den Atomisten, wird wohl auch in dem Hauptwerk enthalten gewesen sein, wie der Wortlaut bei Simplicius anzudeuten scheint (DV^3 51 A 4); dasselbe ist vermutlich von der Meteorologie anzunehmen. Gilbert, Met. Theor. 6, 1. W. Capelle im Philol. 71 (1912), S. 433. Krause I, 7 f. DV^3 51 B 1 Vorbemerkung.]

1) Seine Schrift begann nach Diog. VI, 81. IX. 57 mit den Worten: *Λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκέει μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὸν δὲ ἑρμηνηΐην ἁπλῆν καὶ σεμνήν.* [DV^3 51 B 1. Heidel, On certain fragments S. 731 vergleicht zu dieser Einleitung von Schriften der hippokratischen Sammlung *Περὶ τέχνης* 4, *Περὶ σαρκῶν* 1.]

dasselbe sich wieder auflösten[1]. Für das andere berief er sich teils im allgemeinen auf die zweckmäßige Verteilung des Stoffes und den geordneten Verlauf aller Vorgänge in der Welt[2], teils im besonderen auf die Erfahrung, daß das Leben und das Denken in allen lebendigen Wesen durch die Luft, welche sie einatmen, bewirkt und an diesen Stoff ge|knüpft sei[3]. Er schloß mithin, dasjenige, woraus alles besteht, sei ein ewiger und unveränderlicher Körper, groß und gewaltig und reich an Wissen[4]. Diese Eigenschaften glaubte er aber alle in der Luft zu entdecken, da sie nicht bloß überhaupt alles durchdringe, sondern namentlich auch in Tieren und Menschen Leben und Bewußtsein hervorbringe, da endlich auch der tierische Samen luftartiger Natur sei[1]), und so erklärte er sie denn mit Anaximenes für den Stoff und Grund aller Dinge[2]). Dies bezeugen nicht bloß die Alten fast einstimmig[3]), sondern Diogenes selbst sagt[4]), die Luft sei das Wesen, welchem die Vernunft inwohne, welches alles lenke und beherrsche, denn in ihrer Natur liege es, sich überall hin zu verbreiten, alles zu ordnen und in allem zu sein. Wenn daher Nikolaos von Damaskus und Porphyr[5]), einmal auch | Simplicius[6]), unserem Philosophen jenes von Aristoteles mehrfach erwähnte Mittelding zwischen Luft und Feuer[7]) zum Prinzip geben, so ist dies jedenfalls ein Irrtum, zu dem sie wahrscheinlich dadurch verleitet wurden, daß Diogenes die Seele, deren Analogie er sonst für die Bestimmung des Urwesens beibringt[8]), für warme Luft hielt. Ebensowenig kann ich der verwandten Annahme von Ritter[1]) beistimmen, das Urwesen des Diogenes sei nicht die gewöhnliche atmosphärische, sondern eine dünnere, durch Wärme entzündete Luft; denn teils reden die Berichte und seine eigenen Erklärungen von der Luft überhaupt, „dem, was man gewöhnlich die Luft nenne“, teils konnte Diogenes, wenn er alles durch Verdünnung und Verdichtung aus der Luft entstehen ließ, das Ursprüngliche, was den verschiedenen Arten und Wandlungen der Luft zugrunde liegt, nach seinen eigenen Grundsätzen nur in dem gemeinsamen Element der Luft, nicht in einer bestimmten Art von Luft suchen[2]). Auch Schleiermachers[3]) Vermutung ist unwahrscheinlich, daß Diogenes selbst zwar die Luft für den Urstoff gehalten, daß aber Aristoteles hierüber geschwankt und ihm bald die Luft überhaupt, bald die warme und die kalte Luft beigelegt habe; denn ein solches Schwanken der aristotelischen Aussagen über die Prinzipien seiner Vorgänger ist ohne Beispiel, und nach dem ganzen Geist und Verfahren des Aristoteles ist weit eher zu befürchten, daß er unbestimmte Vorstellungen der Früheren auf zu bestimmte Begriffe zurückgeführt, als daß er über ihre be- | stimmten Annahmen schwankend und unsicher berichtet habe. Wenn er mithin von Diogenes wiederholt und bestimmt sagt, daß die Luft sein Prinzip sei, und er redet daneben, ohne sie zu nennen, auch von solchen, die ein Mittleres zwischen Luft und Wasser oder Luft und Feuer zum Prinzip haben, so können sich diese verschiedenen Aussagen nicht auf dieselben Personen beziehen, und es ist deshalb nicht zu bezweifeln, daß es die Luft im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, die unser Philosoph für das Wesen aller Dinge erklärt hat.

---

[1] Fr. 2, Simpl. Phys. 151, 31: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον. εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ (D. E. fügen bei καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ, was Diels aufgenommen hat, und was durch Simpl. 152, 8 f. bestätigt wird) καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὂν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἡτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη, οὐδ᾽ ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς φῦναι, οὔτε ζῷον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο, ὥστε τωὐτὸ εἶναι. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίγνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ. Vgl. Fr. 5, ebd. 153, 8 und Arist. gen. et corr. I, 6. 322 b 12. Theophr. De sensu 39. Hierbei ist zwar vorausgesetzt, was Diog. IX, 57 unsern Philosophen lehren läßt, daß nichts aus nichts oder zu nichts werde; ob er es aber ausdrücklich ausgesprochen hat, muß dahingestellt bleiben.

[2] Fr. 4, Simpl. 152, 12: οὐ γὰρ ἂν οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι [sc. τὴν ἀρχὴν] ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα. Ob und inwieweit Diog. diese Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung in seiner Physik an den einzelnen Naturerscheinungen nachzuweisen bemüht war, ist nicht überliefert; der Versuch (Dümmler, Akademika 112 ff.), diese Lücke aus Xenophon, Mem. I, 4. IV, 3 auszufüllen, liefert m. E. ein sehr unsicheres Ergebnis; vgl. Archiv f. Gesch. d. Ph. IV, 128 f. [Dümmlers in seinen Prolegomena zu Platons Staat (Basel 1891) S. 13. 19. 33 wiederholte Aufstellungen fanden eine beachtenswerte Unterstützung durch die Untersuchung von Sh. O. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura bominis et animalium petitis (Halle 1908), wozu vgl. W. Nestle in Woch. f. klass. Philol. 1910 Sp. 4 ff.]

[3] Fr. 4, ebd. 152, 18: ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα· ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις . . . καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.

[4] Fr. 8, ebd. 153, 20.

---

[1]) S. 340, 3. Anm. 4. S. 340, 2. [Simpl. 153, 13 DV^3 51 B 6.]

[2]) Oder wie Theophrast, De sens. 8. 42. Cic. N. D. 1, 12, 29 sagt, für die Gottheit; vgl. Arist. Phys. III, 4 (ob. S. 292, 1). Daß Sidon. Apoll. XV, 91 die Luft des Diog. als Stoff der Schöpfertätigkeit von Gott unterscheidet, ist natürlich ganz unerheblich.

[3]) Die betreffenden Stellen finden sich sehr vollständig bei Panzerbieter S. 53 ff.; hier genügt es, auf Arist. Metaph. I, 3. 984 a 5. De an. 405 a 21. Theophrast b. Simpl. Phys. 25, 1 ff. zu verweisen. [DV^3 51 A 5 ff.]

[4]) Fr. 5, b. Simpl. 152, 22: *καί μοι δοκεῖ τὸ νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας* (-*τα*) *καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν. ἀπὸ γάρ μοι τοῦτο ἔθος δοκεῖ εἶναι* (statt *ἀπὸ* vermutet Panz. *αὐτοῦ*, Usener [und nach ihm DV^3 51 B 5] *αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς*, was mir beides, namentlich das erste, besser gefällt als Mullachs *ἀπὸ γάρ μοι τοῦτου νόος*) *καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου . . . καὶ πάντων τῶν ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμέν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος.* Diese Seele sei nun bei den verschiedenen Wesen sehr verschieden, *ὅμως δὲ τὰ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα. καὶ ἐφεξῆς δείκνυσιν*, fügt Simpl. bei, *ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζῴων πνευματῶδές ἐστι καὶ νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν.*

[5]) Nach Simpl. Phys. 25, 8. 151, 20.

[6]) Phys. 203, 3.

[7]) S. o. S. 283, 3.

[8]) M. vgl. die S. 340, 3 o. A. 4 angeführten Stellen und den allgemeinen

---

Kanon bei Arist. De an. I, 2. 405 a 3, auf den Panzerbieter S. 59, in Ausführung der obigen Vermutung, verweist. S. auch S. 318, 2.

[1]) Gesch. der Phil. I, 228 ff.

[2]) Mag er daher auch die Luft im Vergleich mit den andern Körpern im allgemeinen als das *λεπτομερέστατον* oder *λεπτότατον* bezeichnet haben (Arist. De an. a. a. O.), so folgt daraus doch nicht, daß er nur die dünnste oder wärmste Luft für den Urstoff hielt, vielmehr sagt er selbst Fr. 5 (s. u. 344, 4), nachdem er die Luft überhaupt für das Urwesen erklärt hat, es gebe verschiedene Arten derselben, wärmere und kältere usw. Weiteres über diesen Punkt S. 351 f.

[3]) Anaximandros WW. 3. Abt. II, 184, dagegen Panzerbieter 56 ff.

In der näheren Beschreibung der Luft treten bei Diogenes nach dem oben Angeführten zweierlei Bestimmungen hervor, die seinen allgemeinen Anforderungen an das Urwesen entsprechen. Als der Stoff von allem muß sie ewig und unvergänglich sein, sie muß in allem enthalten sein und sich durch alles verbreiten; als die Ursache des Lebens und der zweckmäßigen Welteinrichtung muß sie ein denkendes, vernünftiges Wesen sein. Beides fällt aber hier zusammen; denn gerade deshalb, weil die Luft alles durchdringt, ist sie es, wie Diogenes glaubt, die alles leitet und ordnet; weil sie der Grundstoff von allem ist, ist ihr alles bekannt; weil sie der feinste Stoff ist, ist sie das beweglichste und der Grund aller Bewegung[1]. Daß sie Diogenes außerdem auch als das Unend- |

---

[1] S. o. S. 341, 4 und Arist. De an. I, 2. 405 a 21: *Διογένης δ', ὥσπερ ἕτεροί τινες, ἀέρα* (scil. *ὑπέλαβε τὴν ψυχὴν*), *τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχὴν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γινώσκειν, ᾗ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι.* Die Allwissenheit der Luft fand Diog. nach Philodem. *π. εὐσ.* col. 6 b auch von Homer anerkannt, dessen Zeus er (und vielleicht nach ihm Eurip. Fr. 941. 877. Troad. 884 ff. auf die Luft deutete. Daß er auch noch anderen Göttergestalten physikalische Begriffe unterlegte, ist möglich; diese allegorische Ausdeutung der Mythen war ja in seiner Zeit schon ziemlich verbreitet. (Vgl. S. 936 f.⁵. 1019⁵. III a, 322. Müller, Hist. gr. II, 52.) Indessen ist uns nichts darüber bekannt; Dümmlers Versuch (Akad. 129 ff.), in Diogenes eine Hauptquelle für die allegorisierenden Etymologien des platonischen Kratylus nachzuweisen und diesem Gespräch das theologische System des Apolloniaten zu entnehmen, beruht auf sehr unsicheren, teilweise als unrichtig zu erweisenden Annahmen; so möglich es auch ist, daß einzelnes darin von Diog. herrührt. [Bei der oben erwähnten, auf vermeintliche Etymologie sich stützenden Deutung eines Götternamens bei Philodem, De piet. 6 b (DV³ 51 A 8) wird die Gleichsetzung der Luft mit Zeus von Diogenes so begründet: *ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει.* Wenn er dabei im Homer seine Theorie zu finden glaubte, so mochten ihm Stellen vorschweben wie Od. 20, 75 f. (vgl. 4, 379. 468). Auch seine Lehre, daß der animalische Same schaumartiges Blut sei (fr. 6 Ende), fand er durch den Namen der Liebesgöttin (*ἀφρός—Ἀφροδίτη*) bestätigt (DV³ 51 A 24), und diese an sich richtige Etymologie findet sich unter Berufung auf Hesiod (Theog. 195 ff.) auch in Platons Krat. 406 C wieder (vgl. auch W. Capelle im Hermes 45 [1910] S. 334). Dagegen wird die Etymologie des *δίκαιον* als des *τὰ ἄλλα πάντα διαϊὸν* (412 d), die Dümmler (Ak. 136 ff. und Prolegomena zu Platons Staat. Baseler Un.-Progr., 1891, S. 33) auch auf Rechnung des Diogenes setzen möchte, wohl dem Herakliteer Kratylos selbst angehören. Nestle, Euripides S. 455, 32 und Untersuch.

liche bezeichnete, wird ausdrücklich bezeugt[1]), und diese Angabe ist um so glaubwürdiger, da Anaximenes, an den er sich zunächst hält, die gleiche Bestimmung aufgestellt hatte, und da er selbst die Luft ähnlich beschreibt wie Anaximander sein Unendliches[2]). Allerdings scheint aber diese Bestimmung für ihn geringere Wichtigkeit gehabt zu haben; die Hauptsache ist ihm die Lebendigkeit und Kräftigkeit des Urwesens, die er ja auch als den hauptsächlichsten Beweis seiner luftartigen Natur anführt.

Vermöge ihrer Lebendigkeit und ihrer beständigen Bewegung nimmt nun die Luft die verschiedensten Formen an. Ihre Bewegung ist nämlich nach Diogenes, welcher hierin wieder dem Anaximenes folgt, zugleich qualitative Veränderung, Verdünnung und Verdichtung[3]) oder, was dasselbe ist, Erwärmung und Erkältung, und so entstehen in der Luft, den verschiedenen Stufen ihrer Verdünnung und Verdichtung entsprechend, unendlich viele Artunterschiede in Beziehung auf Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, leichtere und schwerere Beweglichkeit usw.[4]). Übrigens scheint |

über die philos. Quellen des Eurip. Philol. Erg.-Bd. VIII, S. 571. 582.] Ebensowenig ist ihm (ebd. 144 f.) der Beweis dafür gelungen, daß Eurip. Bakchen 28 ff. auf Diog. zurückgeht. [Über weitere Beziehungen des Euripides zu Diogenes vgl. unten S. 356 Anm.]

[1] Simpl. Phys. 25, 4 (Theophrast): *τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὗτός φησιν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀΐδιον.* Vgl. Arist. oben S. 319, 2.

[2] Fr. 5 s. o. S. 341, 4. S. 285, 1 g. E.

[3] Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 12: *κοσμοποιεῖ δὲ οὕτως· ὅτι τοῦ παντὸς κινουμένου καὶ ᾗ μὲν ἀραιοῦ ᾗ δὲ πυκνοῦ γενομένου ὅπου συνεκύρησε τὸ πυκνὸν συστροφὴν ποιῆσαι, καὶ οὕτω τὰ λοιπὰ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τὰ* [*δὲ* add. Diels] *κουφότατα τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι.* Simpl. a. a. O. fährt fort: *ἐξ οὗ πυκνουμένου καὶ μανουμένου καὶ μεταβάλλοντας τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν. καὶ ταῦτα μὲν Θεόφραστος ἱστορεῖ περὶ τοῦ Διογένους.* Diog. IX, 57. Vgl. S. 286, 1 und Arist. gen. et corr. II, 9. 236 a 3 ff.

[4] Fr. 5, ob. S. 341, 4 (nach *ὅ τι μὴ μετέχει τούτου*): *μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν. ἔστι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι.* Die *ἡδονὴ* erklärt Panzerbieter S. 63 f. durch „Geschmack“, wie das Wort auch bei Anaxag. Fr. 4 (unt. 984, 3[5]). Xenoph. Anab. II, 3, 16 steht; noch besser wäre wohl die verwandte Bedeutung „Geruch“, welche

Diogenes diese Unterschiede nicht systematisch, nach Art der pythagoreischen Kategorientafel, aufgezählt zu haben, wenn er auch die verschiedenen Eigenschaften der Dinge teils von Verdünnung, teils von Verdichtung herleiten und insofern teils auf die Seite des Warmen, teils auf die des Kalten stellen mußte[1]. Auch darüber sind wir nicht unterrichtet, ob er bestimmte Mittelglieder zwischen den besonderen Stoffen und dem Urstoff annahm und nicht vielmehr die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Stoffe den unzähligen Stufen der Verdünnung und Verdichtung unmittelbar gleichsetzte, so daß die Luft auf einer Stufe der Verdichtung Wasser, auf einer andern Fleisch, auf einer dritten Stein wäre. Das Wahrscheinlichste ist jedoch, und es scheint sich dies teils aus der oben angeführten Äußerung über die Arten der Luft, teils aus seiner Vorstellung über die Entwicklung des Fötus (s. u.) zu ergeben, daß er keine von beiden Erklärungsarten ausschließlich anwandte und überhaupt in der Ableitung der Erscheinungen kein festes und gleichmäßiges Verfahren befolgte. Gegen die empedokleischen Elemente wird die Einheit des Urstoffs ausdrücklich verteidigt[2].

Durch die Verdichtung und Verdünnung sonderte sich aus dem unendlichen Urstoff zunächst das Schwere ab, das sich nach unten, und das Leichte, das sich nach oben bewegte. Aus jenem sollte die Erde, aus diesem die Sonne und wohl auch die Gestirne entstanden sein[3]. Die Bewegung |

---

der Ausdruck bei HERAKLIT (Fr. 67 s. u. S. 652, 2^5) und bei THEOPHRAST, De sensu 90 hat; SCHLEIERMACHER a. a. O. 154 übersetzt „Gefühl“, ähnlich SCHAUBACH, Anaxag. fragm. S. 86: *affectio*, RITTER, Gesch. d. ion. Phil. 50 „Verhalten“, Gesch. d. Phil. I, 228 „innerer Mut“, BRANDIS I, 281 „innere Beschaffenheit“, PHILIPPSON, Ὕλη ἀνθρωπίνη S. 205: *bona conditio interna*.

[1] Wie dies PANZERBIETER S. 102 ff. im einzelnen ausführt.

[2] In dem S. 340, 1 mitgeteilten Bruchstück, dessen Beziehung auf Empedokles bei Aufnahme der Worte καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ unzweifelhaft ist, aber auch ohne sie angenommen werden müßte, da die qualitative Unveränderlichkeit der ursprünglichen Stoffe, das, was sie erst zu Elementen im strengen Sinn macht, unter den zwei einzigen Philosophen, die hier in Betracht kommen können, Anaxagoras und Empedokles, nur der letztere ausdrücklich und entschieden behauptet, der andere für seine Homöomerien nur stillschweigend vorausgesetzt hatte; vgl. S. 754^5 ff. 977^5 ff. Auch Wasser und Erde erinnern ja aber nur an die empedokleischen, nicht die anaxagorischen Urstoffe.

[3] S. o. S. 344, 3.

nach oben und unten mußte Diogenes unmittelbar aus der Schwere und Leichtigkeit und weiterhin aus der dem Stoff als solchem inwohnenden Lebendigkeit erklären, denn der bewegende Verstand fällt bei ihm mit dem Stoff schlechthin zusammen, die verschiedenen Arten der Luft sind auch verschiedene Arten des Denkens (Fr. 5), und davon, daß das Denken zu den Stoffen hinzugetreten wäre und sie in Bewegung gesetzt hätte [1]), kann bei ihm nicht die Rede sein. Nachdem aber die erste Scheidung der Stoffe eingetreten ist, geht alle Bewegung von dem wärmeren und leichteren aus [2]). Wie daher Diogenes die Seele der Tiere für warme Luft erklärte, so sah er auch im Weltgebäude den Grund der Bewegung, die wirkende Ursache, in dem warmen, den Grund der körperlichen Konsistenz in dem kalten und dichten Stoff [3]). Infolge der Wärme [4]) sollte das Weltganze in eine Kreisbewegung geraten sein, wodurch auch die Erde ihre runde Gestalt erhielt [5]). Unter dieser Kreisbewegung scheint aber Diogenes eine bloße Seitenbewegung und demgemäß unter der Rundung der Erde die walzenförmige, nicht die Kugelgestalt verstanden zu haben; denn er nahm mit Anaxagoras an, daß erst in der Folge, aus irgendeiner unbekannten Ursache (*ἐκ τοῦ αὐτομάτου*), die Neigung der Weltachse gegen die Erdfläche entstanden sei, während sie früher senkrecht durch sie hindurchging1), er wird daher seine Vorstellung |

---

[1]) Wie Panzerbieter 111 f. die Sache darstellt.

[2]) Fr. 5, oben S. 341, 4.

[3]) Aus der Vereinigung beider durch die *νόησις* soll nach Steinhart S. 299 die sinnliche Luft entstanden sein; mir scheint diese durch kein Zeugnis gestützte Annahme schon nach dem S. 341 gegen Ritter Bemerkten unzulässig. Ebenso vermisse ich den Nachweis für die weitere Bemerkung, „die sinnliche Luft sei unter der Vorstellung einer unzähligen Menge einfacher Körper gedacht worden"; denn bei Arist. part. anim. II, 1, auf welchen Anm. 33 verweist, wird Diogenes gar nicht berührt.

[4]) Ob der ursprünglichen oder der Sonnenwärme, wird nicht gesagt, aber nach Alex. Meteorol. 93 b o. scheint die letztere gemeint zu sein.

[5]) Diog. IX, 57: *τὴν δὲ γῆν στρογγύλην, ἐρηρεισμένην ἐν τῷ μέσῳ, τὴν σύστασιν εἰληφυῖαν κατὰ τὴν ἐκ τοῦ θερμοῦ περιφορὰν καὶ πῆξιν ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ*, wozu Panzerbieter 117 f. zu vgl. [Gilbert, Met. Theor. S. 283, 1 rechnet den Diogenes unter die Anhänger der Kugelgestalt der Erde. Doch muß *στρογγύλος* keineswegs „kugelförmig" bedeuten, und bei der weitgehenden Abhängigkeit des Diogenes teils von den Milesiern, teils von Anaxagoras hat die Ansicht Zellers die größere Wahscheinlichkeit für sich.]

---

1) Nach Aëtius, Plac. II, 8, 1 behaupteten Diog. und Anaxagoras: *μετὰ τὸ συστῆναι τὸν κόσμον καὶ τὰ ζῷα ἐκ τῆς γῆς ἐξαγαγεῖν ἐγκλιθῆναί πως τὸν κόσμον ἐκ τοῦ αὐτομάτου εἰς τὸ μεσημβρινὸν αὐτοῦ μέρος* (*ἴσως*, fügt der Berichterstatter bei, *ὑπὸ προνοίας*, damit nämlich der Unterschied der bewohnbaren und unbewohnbaren Zonen eintrete; aber schon das *ἴσως* beweist, daß dies nur seine eigene Vermutung ist, und Dümmler, Akad. 104 f. läßt die Begründung der entgegengesetzten Annahme vermissen, aus der er in betreff des Anaxagoras, Archelaos und Diogenes weitgreifende Folgerungen zieht). Anaxagoras aber sagte nach Diog. II, 9: *τὰ δ' ἄστρα κατ' ἀρχὰς μὲν θολοειδῶς ἐνεχθῆναι ὥστε κατὰ κορυφὴν τῆς γῆς* (senkrecht über der oberen Fläche der Erde, der er mit Anaximenes und andern die Gestalt einer Walze gab; S. 1007 5)) *τὸν ἀεὶ φαινόμενον εἶναι πόλον, ὕστερον δὲ τὴν ἔγκλισιν λαβεῖν;* so daß sich demnach die Gestirne bei ihrem täglichen Umlauf zuerst nur seitlich von Ost nach West um die Erdscheibe gedreht hätten und demnach die über unserem Horizont stehenden nie unter demselben durchgegangen wären. Erst später soll die schräge Stellung der Weltachse gegen die Erdoberfläche eingetreten sein, die es bewirkte, daß die Bahnen der Sonne und der Gestirne die Ebene des Horizonts schneiden und infolge davon der Wechsel von Tag und Nacht eintritt. Wie man sich dies aber näher vorstellen soll, ist (wie Panzerbieter 129 ff. zeigt) schwer zu sagen. Wollte man das Weltganze, d. h. Himmel und Erde, sich nach Süden neigen lassen, so hätte sich in der Stellung der Erde zum Himmel nichts geändert, das zeitweise Verschwinden der meisten Sterne unter dem Horizont, der Wechsel von Tag und Nacht, wäre nicht erklärt. Sollte sich der Himmel (oder, was dasselbe ist, das obere Ende der Weltachse) nach Süden geneigt haben, so müßte die Sonne bei ihrer Drehung um die Weltachse dem Horizont um so näher kommen, je weiter südwärts sie geht: sie müßte im Osten unter-, im Westen aufgehen, wir hätten Mitternacht, wenn sie im Süden, Mittag, wenn sie im Norden steht. Nimmt man umgekehrt an, die Erde habe sich gegen Süden geneigt, während die Himmelsachse unverändert blieb, so hat man zwar eine annehmbare Erklärung der astronomischen Erscheinungen, dagegen scheint es, das Meer und alle Gewässer hätten den südlichen Teil der Erdoberfläche überschwemmen müssen. Panzerbieter vermutet daher, Anax. habe den Himmel sich nicht nach Süden, sondern nach Norden neigen lassen, und in der Stelle der Placita sei statt *μεσημβρινὸν* etwa *προσβόρειον* oder *μεσοβόρειον* zu lesen. Dies ist indessen an sich schon bei der Übereinstimmung der drei Texte der Placita (Diels, Doxogr. 337. 623) kaum glaublich. Wir werden aber überdies finden (S. 897, 6 5)), daß auch Leucipp und Demokrit eine Senkung des südlichen Teils der Erdscheibe annahmen. So gut diese eine uns unbekannte, für sie aber doch wohl befriedigende Wendung fanden, um sich den naheliegenden Einwendungen gegen diese Annahme zu entziehen, können auch Diogenes und Anaxagoras eine solche gefunden haben, während uns anderer-

über die Gestalt der Erde und die ursprüngliche Bewegung | des Himmels um so eher geteilt haben, da auch der Vorgang des Anaximenes darauf hinführte. Die Erde dachte er sich mit Anaximander in ihrem Urzustand, wie dies auch schon ihre Gestaltung durch den Umschwung beweist, als eine weiche und flüssige Masse, die allmählich durch die Sonnenwärme ausgetrocknet sei; der Überrest der ursprünglichen Flüssigkeit sollte das Meer sein, dessen salzigen Geschmack er von der Verdunstung der süßen Teile herleitete; durch die Dünste, welche sich aus der vertrocknenden Feuchtigkeit entwickelten, sei der Himmel vergrößert worden[1]. Der Erdkörper sollte von Gängen durchzogen sein, in welche die Luft eindringe; werden ihr die Auswege aus denselben verstopft, so entstehen Erdbeben[2]. Ähnlich hielt Diogenes die Sonne und die übrigen Gestirne[3] für Körper von löcheriger, bimssteinartiger Beschaffenheit, deren Höhlungen mit Feuer (oder feuriger Luft) gefüllt seien[4]. Die Annahme, daß die Gestirne aus den feuchten Dünsten entstanden seien[5], in Verbindung mit dem,

---

seits ihre Ansicht über die Neigung der Erde darüber Aufschluß gibt, wie wir die Behauptung jener beiden über den gleichen Gegenstand zu verstehen haben.

[1] Arist. Meteor. II, 2. 355 a 21. Alex. Meteorol. 91 a und 93 b o. wahrscheinlich nach Theophrast; vgl. S. 298, 4.

[2] Seneca qu. nat. VI, 15 vgl. IV, 2, 28. [Auch diese Annahme von Hohlräumen im Erdinnern (κοῖλα) teilt Diogenes mit Anaximenes, Anaxagoras und Demokrit. Gilbert, Met. Theor. 287, 2. 411, 2. 412, 2.]

[3] Denen anscheinend nicht er, sondern der gleichnamige Stoiker, nach Plac. III, 2, 8 die Kometen beizählte; vgl. III a, 191, 3.

[4] Plac. II, 13, 4. Stob. I, 508. 528. 552. Theod. IV, 17. 18. 20, 10. Ähnliche Körper sind diesen Stellen zufolge die Meteorsteine, nur sollten sich diese, wie es scheint, erst beim Herabfallen entzünden, s. Panzerbieter 122 f. [Für diese seine Theorie von unsichtbaren Himmelskörpern scheint sich auch Diogenes auf das im Jahr 467 v. Chr. bei Aigospotamoi niedergegangene Meteor (Plut. Lys. 12. Diog. L. 2, 10) berufen zu haben (DV^3 51 A 12); doch schloß er daraus nicht wie Anaxagoras auf den gleichartigen Charakter aller Himmelskörper, sondern nur derjenigen, die, wie die Meteore, für gewöhnlich unsichtbar sind, weil sie, wie er meinte, während ihres Kreisens am Himmel nicht leuchten. Sie können nicht, wie die porösen Himmelskörper, vom Feuer durchdrungen werden. Burnet, Anf. S. 325. Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Gilbert (Met. Theor. S. 689, 1) sagt, daß „Diogenes die Meteoriten genau so auffasse wie Anaximenes und Anaxagoras“. Es gilt dies nur für Anaximenes (DV^3 3 A 14).]

[5] Dies sagt Stob. 522 wenigstens vom Monde, wenn es hier heißt,

was soeben aus Alexander über das Wachstum des Himmels durch die Ausdünstung der Erde angeführt wurde, läßt vermuten, daß Diogenes zuerst nur die Sonne aus der nach oben getriebenen warmen Luft und erst in der Folge die Gestirne aus den durch die Sonnenhitze entwickelten Dünsten sich bilden ließ, von denen sich auch die Sonne fortwährend nähren sollte. Weil diese Nahrung in jedem Teil | der Welt sich zeitweise erschöpft, wechselt die Sonne (wie wenigstens Alexander die Ansicht des Diogenes darstellt) ihre Stelle wie ein Tier seine Weide[1]).

Aus der Erde waren nach einer Meinung, welche Diogenes mit Anaxagoras und andern Physikern teilt, die lebenden Wesen[2]) und auf ähnliche Art die Pflanzen[3]), ohne Zweifel durch den Einfluß der Sonnenwärme, hervorgegangen; ähnlich erklärte er auch die Entstehung durch Zeugung aus der Einwirkung, welche die belebende Wärme des mütterlichen Leibes auf den vom Vater gelieferten Stoff ausübe[4]). Die Seele suchte er seinem ganzen Standpunkt gemäß in einer warmen und trockenen Luft; wie aber die Luft überhaupt

---

Diog. habe ihn für ein *κισσηροειδὲς ἄναμμα* gehalten; eben dahin deutet Panzerbieter 121 f. auch die Angabe Stob. 508. Plac. a. a. O., die Gestirne seien nach D. *διάπνοιαι* (Ausatmungen) *τοῦ κόσμου*, gewiß richtiger als Ritter I, 232, der unter den *διάπν.* Atmungswerkzeuge versteht; Theodoret a. a O. schreibt den Gestirnen selbst *διαπνοὰς* zu, was am einfachsten auf die von ihnen ausströmenden feurigen Dünste bezogen würde.

[1]) Vgl. S. 298, 4. [Gilbert im Archiv f. Gesch. d. Phil. 21 (1908) S. 427 und Met. Theor. 686, 2. 411, 2. 412, 1—2.] Einige weitere Annahmen des Diogenes über Donner und Blitz (Stob. I, 594. Sen. qu. nat. II, 20), über die Winde (Alex. a. a. O. vgl. m. Arist. Meteor. II, 1 Anf.), über die Ursachen der Nilüberschwemmung (Sen. qu. nat. IV, 2, 27. Schol. z. Apollon. Rhod. IV, 269) erörtert Panzerbieter S. 133 ff., vgl. den Nil betreffend, Diels, Seneca u. Lucan (Abhandl. d. Berl. Akad. 1885) S. 13. [Gilbert, Met. Theor. S. 529, 1; anders Krause II, 7, 5. Unter den von Herodot II, 20 ff. aufgeführten Theorien findet sich diejenige des Diogenes nicht. Dagegen beruht Herodots eigene Ansicht (II, 25, wozu Gilbert S. 442, 1) auf der Theorie des Apolloniaten. Vgl. E. Meyer, Geschichte des Alt. IV, 108. Nestle, Herodots Verhältnis zur Phil. und Sophistik (Progr. Schöntal 1908 Nr. 766) S. 11 f.]

[2]) Plac. II, 8, 1.

[3]) Theophrast, Hist. plant. III, 1, 4.

[4]) Das Nähere b. Panzerbieter 124 ff. nach Censorin. Di. nat. c. 5. 9. Plac. V, 15, 4 u. a.

zahlloser Verschiedenheiten fähig ist, so sollen auch die Seelen ebenso verschieden sein als die Arten und Einzelwesen, denen sie angehören[1]). Diesen Seelenstoff ließ er, wie es scheint, teils aus dem Samen[2]), teils von der äußeren Luft herstammen, die nach der Geburt in die Lunge eindringe und | die angeborene Wärme abkühle[3]); diese, nach dem eben Bemerkten, von der Wärme der Mutter. Die Verbreitung des Lebens durch den ganzen Körper erklärte er sich mittels der Annahme, daß ihn die Seele oder die warme Lebensluft zugleich mit dem Blut in den Adern durchströme[4]); zur Bestätigung dieser Annahme gab er eine ausführliche und nach Maßgabe der damaligen Kenntnis vom menschlichen Leibe genaue Beschreibung des Adersystems[5]). Aus der Berührung der Lebensluft mit den äußeren Eindrücken wurden die Sinnesempfindungen[1]), aus der teilweisen oder gänzlichen Verdrängung der Luft durch das Blut wurde Schlaf und Tod[2]) hergeleitet. Den Sitz der Empfindung suchte Diogenes in der das Gehirn durchziehenden Luft[3]); und er berief sich hiefür[4]) auf die Erscheinung, daß wir äußere Eindrücke nicht wahrnehmen, wenn wir eben mit etwas anderm beschäftigt sind[5]). Auch Lust und Unlust, Mut, Gesundheit usw. | erklärte er aus dem Verhältnis, in dem die Luft dem Blute beigemischt sei[6]). Von der dichteren und feuchteren Beschaffenheit der Luft und der Organe, durch welche sie auf-

---

[1] Fr. 5, nach dem S. 344, 4 Angeführten: καὶ πάντων ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ ἐσμὲν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος. ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζῴων ἐστίν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις. ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὐ, ἀλλ᾽ ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιον οὐδὲν οἷόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιουμένων τὸ ἕτερον τῷ ἑτέσῳ, πρὶν τὸ αὐτὸ γένηται. ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων. ὅμως δὲ usw. (s. S. 341, 4). Vgl. Theophrast, De sensu 39. 44.

[2] Denn er bemerkte ausdrücklich, daß der Same luftig (πνευματῶδες) und schaumartig sei, und leitete daher die Bezeichnung ἀφροδίσια ab; s. o. 341, 4 und 343, 1 Clemens, Pädag. I, 105 C.

[3] Plac. V, 15, 4 vgl. Arist. De an. I, 2. 405 b 26. Dümmler, Akademika 139 f.

[4] Simpl. a. a. O. vgl. Theophr., De sensu 39 ff. Aus diesen Stellen ergibt sich, daß D. den Sitz der Seele auf kein einzelnes Organ beschränkte; die Angabe der Placita IV, 5, 7, Diogenes habe das ἡγεμονικὸν in die ἀρτηριακὴ κοιλία τῆς καρδίας verlegt, bezieht sich auf den Stoiker dieses Namens; vgl. Weygoldt, Jahrb. f. Philol. 1881, I, 508. Stein, Psychol. d. Stoa II, 3. [Die Ansicht Zellers übernimmt Krause I, 13. Immerhin könnte Diogenes das Denken nach dem Vorgang des Alkmäon von Kroton (DV³ 14 A 8) in das Gehirn verlegt haben; wenigstens schrieb er der das Gehirn durchziehenden Luft für die Sinnesempfindungen große Bedeutung zu (vgl. S. 351, 3). Hippokrates (de morb. sacr. 16) hat dann hier angeknüpft. DV³ 51 C 3a. Gomperz, GD³ I, 302.]

[5] Mitgeteilt von Arist. H. anim. III, 2. 511 b 30 ff., erläutert von Panzerbieter S. 72 ff. [Über die Adernbeschreibung, welche die zentrale Stellung des Herzens und den Unterschied zwischen Venen und Arterien noch nicht kennt, handelt eingehend Krause II, 9 ff.]

---

1) Die teilweise mißverständlichen, durch Einmischung des stoischen *ἡγεμονικὸν* verwirrten Angaben Plac. IV, 18, 2. 16, 3 erörtert Panzerb. 86. 90; das Genauere gibt Theophrast, De sens. 39 f., vgl. Philippson, *Ὕλη ἀνθρ.* 101 ff.

2) Plac. V, 23, 3.

3) Den Geruch, sagt Theophrast a. a. O., lege er *τῷ περὶ τὸν ἐγκέφαλον ἀέρι* bei; *τοῦτον γὰρ ἄθρουν εἶναι καὶ σύμμετρον τῇ ἀναπνοῇ.* Das Hören entstehe, *ὅταν ὁ ἐν τοῖς ὠσὶν ἀὴρ κινηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἔξω διαδῷ πρὸς τὸν ἐγκέφαλον*, das Sehen dadurch, daß das ins Auge einfallende Bild sich mit der inneren Luft verbinde (*μίγνυσθαι*).

4) A. a. O. 42: *ὅτι δὲ ὁ ἐντὸς ἀὴρ αἰσθάνεται μικρὸν ὢν μόριον τοῦ θεοῦ* (was zwar nicht durchaus unmöglich, aber doch vielleicht aus *ὅλου* verschrieben ist), *σημεῖον εἶναι, ὅτι πολλάκις πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ᾽ ὁρῶμεν οὔτ᾽ ἀκούομεν.*

5) Auch die Unterscheidung der sinnlichen Erscheinung von dem objektiven Wesen der Dinge scheint Diog. von Leukippus übernommen zu haben. Stob. Ekl. 1104 (Aëtius) sagt: *οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος δέ, Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμῳ*, und daß mit diesem Diogenes der Apolloniate gemeint ist, finde ich mit Diels, Rh. Mus. XLII, 11. Arch. f. Gesch. d. Phil. I, 249 wahrscheinlich; denn der gleichnamige Smyrnaer, der Schüler Metrodors (über den S. 963, 5[5]), an den Bäumker, Probl. d. Mat. 18 denkt, wird von Aëtius sonst nie genannt. Daß dieser a. a. O. im weiteren Bestimmungen bringt, die auf Diogenes nicht zutreffen, scheint auch mir, in Erwägung des sonstigen Verfahrens dieser Doxographen, unerheblich. [Daß freilich Diogenes den begrifflichen Gegensatz *νόμῳ — φύσει*, wenn er sich seiner überhaupt bedient hat, wovon sich sonst keine Spur findet (Göbel, Vorsokr. Phil. S. 256), gerade von Leukippos übernommen haben soll, ist ganz unerweislich. Die Annahme, daß er ihn, wie vermutlich auch Demokrit, von der Sophistik übernommen habe, läge jedenfalls viel näher. Über die sonstigen etwaigen Einwirkungen des Leukippos auf Diogenes s. u. S. 358 Anm.]

6) Theophrast a. a. O. 43.

genommen wird (bei den Tieren eine Folge ihrer feuchten Nahrung und ihrer der Erde zugekehrten Stellung), sollte die geringere Verständigkeit der Schlafenden und Betrunkenen, der Kinder und der Tiere herrühren[1]); die Lebensluft selbst aber mußte er natürlich in allem Lebendigen voraussetzen; aus diesem Grunde suchte er z. B. zu zeigen, daß auch die Fische und Austern atmen können[2]). Selbst den Metallen schrieb er etwas dem Atem Entsprechendes zu, wenn er annahm, daß sie feuchte Dünste (ἰκμάς) in sich ziehen und ausschwitzen, und wenn er hieraus die Anziehungskraft des Magnets zu erklären suchte[3]). Die Luft als solche jedoch sollten nur die Tiere aus- und einatmen, denn von den Pflanzen sagte er, sie seien deshalb ganz vernunftlos, weil sie keine Luft in sich aufnehmen[4]).

Wie von Anaximander und Anaximenes, so wird auch von Diogenes erzählt, er habe einen fortwährenden Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung und eine endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten angenommen. Dies sagt nicht nur Simplicius[5]) ausdrücklich, sondern auf dieselbe Annahme müssen wir auch die Angabe beziehen, daß Diogenes unendlich viele Welten gelehrt habe[6]), denn die Gesamtheit der | gleichzeitigen Dinge wußte er sich, wie dies aus seiner ganzen Kosmologie noch bestimmter als aus der Aussage des Simplicius a. a. O.[7]) hervorgeht, nur als ein räumlich begrenztes

---

[1]) S. o. S. 350, 1. Theophrast a. a. O. 44 ff. Plac. V, 20, s. Aristoph. Wolken 227 ff. vgl. Dümmler, Akad. 120.

[2]) Arist. De respir. c. 2. 470 b 30. Panzerb. 95.

[3]) Alex. Aphr. quaest. nat. II, 23, S. 138 Speng.

[4]) Theophrast a. a. O. 44.

[5]) Phys. 257 b u., s. o. 329, 4.

[6]) Diog. IX, 57. Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 12. Stob. I, 496. Theodoret gr. aff. cur. IV, 15; wozu aber S. 312 zu vergleichen ist. [Krause II, 7 und Reinhardt, Parmenides S. 174 folgen Zellers Ansicht, während Gilbert (Met. Theor. 665, 1. 667, 1) und Burnet, Anf.² 325 dem Diogenes wie dem Anaximenes die Annahme unendlich vieler Welten nebeneinander zuschreiben, so daß die sukzessive Auffassung auf späterem, durch stoische „Akkomodatoren“ herbeigeführtem Mißverständnis des Simplicius beruhen würde.]

[7]) Wo nicht von einem κόσμος in der Einzahl gesprochen werden könnte, wenn an viele gleichzeitige Welten, wie die Demokrits, gedacht wäre. Plac. II, 1, 6 wird der Stoiker Diogenes gemeint sein, denn wenn

Ganzes zu denken. Ebendahin weist, was Stobäus[1]) von einem dereinstigen Weltende und Alexander[2]) von einer allmählichen Austrocknung des Meeres berichtet, und auch ohne diese bestimmten Zeugnisse müßten wir vermuten, daß sich Diogenes auch in diesem Punkte von seinen Vorgängern nicht entfernt habe.

Betrachten wir die Lehre des Diogenes als Ganzes, so läßt sich trotz der Vorzüge, die ihr im Vergleich mit den Älteren durch die größere Ausbildung der wissenschaftlichen und schriftstellerischen Form und durch ihren verhältnismäßigen Reichtum an empirischen Kenntnissen zukommen, doch ein Widerspruch in ihren Grundbestimmungen nicht verkennen. Wenn sich die zweckmäßige Einrichtung der Welt nur aus einer weltbildenden Vernunft begreifen läßt, so setzt dies voraus, daß der Stoff als solcher zu ihrer Erklärung nicht ausreiche; ihre Ursache kann daher nicht mit Diogenes in einem elementarischen Körper gesucht werden, und so sieht er sich denn auch genötigt, diesem Körper Eigenschaften beizulegen, die sich nicht bloß nach unserer Ansicht, sondern ganz unmittelbar ausschließen; denn einesteils erklärt er ihn als das Alldurchdringende und Belebende, für das Feinste und Dünnste, und andererseits läßt er die Dinge nicht allein durch Verdichtung, sondern auch durch Verdünnung aus ihm entstehen, was doch nur möglich ist, wenn er selbst nicht das Dünnste ist[3]). Daß es nämlich nicht bloß[4]) die warme Luft | oder die Seele, sondern die Luft überhaupt ist, welche Diogenes das Dünnste genannt hat, sagt wenigstens Aristoteles[5]) sehr deutlich, wenn er bemerkt, Diogenes habe die Seele deswegen für Luft gehalten, weil die Luft das Dünnste und der Urstoff sei; und auch Diogenes selbst (Fr. 5) behauptet, die

---

auch an sich von dem Apolloniaten und seinen Vorgängern ebenfalls gesagt werden könnte, sie halten die Welt für begrenzt, die Gesamtheit des Existierenden für unbegrenzt, so ist doch der für die letztere gebrauchte Ausdruck τὸ πᾶν den Stoikern eigentümlich; vgl. III a, 188, 3.

[1]) I, 416 s. o. 329, 3.

[2]) Meteorol. 91 a u. nach Theophrast; s. o. 296, 1.

[3]) Wie dies schon Bayle bemerkt hat. Dict. Diogène Rem. B.

[4]) Wie Panzerbieter 106 und Wendt zu Tennemann I, 441 wollen.

[5]) In der S. 343, 1 angeführten Stelle.

Luft sei in allem und durchdringe alles, was sie doch nur dann kann, wenn sie das Feinste ist. Ebensowenig läßt sich aber andererseits[1]) die Verdünnung auf eine abgeleitete, erst durch vorgängige Verdichtung entstandene Form der Luft beziehen, denn die Alten legen sie einstimmig, so gut wie die Verdichtung, dem Urstoff selbst bei[2]), und eben dies liegt auch in der Natur der Sache, da Verdünnung und Verdichtung sich gegenseitig voraussetzen und eine Verdichtung eines Teils der Luftmasse nicht ohne gleichzeitige Verdünnung eines andern möglich ist. Es ist daher schon in den ersten Grundlagen dieses Systems ein Widerspruch, der davon herrührt, daß sein Urheber die Idee einer weltbildenden Vernunft aufnahm, ohne doch darum den altionischen Materialismus, und namentlich die Annahmen des Anaximenes über den Urstoff, zu verlassen.

Dieser Umstand läßt nun an sich schon vermuten, daß die Lehre des Diogenes nicht rein aus der Entwicklung der altionischen Physik hervorgegangen, sondern unter dem Einfluß eines andern, von dem ihrigen verschiedenen Standpunkts entstanden sei, und daß eben hierdurch widersprechende Elemente in sie gekommen seien; und diese Vermutung wird | zur Gewißheit, wenn wir vor Diogenes eben jene Bestimmungen, die seiner Voraussetzung widersprechen, von Anaxagoras im Zusammenhang einer folgerichtigeren Lehre aufgestellt sehen. Simplicius bezeugt[3]), Diogenes sei unter den vorsokratischen

---

[1]) Mit Ritter, Ion. Philos. 57. Nicht anders aber auch Natorp, Rhein. Mus. N. F. XLI, 360, wenn er dem oben berührten Widerspruch durch die Annahme entgehen will, die Luft werde nur in ihrem Urzustande das Dünnste genannt, die Verdünnung und Verdichtung dagegen werde ihr beigelegt, nicht sofern sie im Urzustand verharre, sondern sofern sie in andere Zustände übergehe. Die Frage ist eben die, ob die Luft aus ihrem Urzustand nur durch Verdichtung oder durch Verdichtung und Verdünnung in andere übergegangen sein sollte. Wenn sie im Urzustand, wie N. will, das Dünnste war, wäre nur das erste möglich gewesen; Diogenes aber hat, nach der bestimmten Aussage Theophrasts (s. o. 344, 3), mit Anaximenes (S. 322 f.) das zweite behauptet.

[2]) S. o. 344, 3.

[3]) Phys. 25, 1: *καὶ Διογένης δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης, σχεδὸν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων, τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων. τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν* usw. (s. o. 344, 1. 3).

Physikern beinahe der jüngste gewesen und habe seine meisten Annahmen teils von Anaxagoras, teils von Leukippus entlehnt, hinsichtlich des Grundstoffs jedoch an der Lehre des Anaximenes festgehalten[1]; und daß diese Aussage nicht bloß in der Angabe über den Urstoff, sondern ihrem ganzen Inhalt nach Theophrast entnommen ist[2], läßt sich kaum noch bezweifeln, nachdem Diels in seinen Doxographi überzeugend nachgewiesen hat, daß der ganze Abschnitt, dem sie angehört, aus dem bekannten Werke dieses Peripatetikers geschöpft ist[3]. Aber auch aus Simplicius selbst läßt es sich beweisen[4]; und alles, was wir über Diogenes wissen, bestätigt den Inhalt seines Zeugnisses. Wie bekannt Diogenes um 425 v. Chr. in Athen war, wo ihn nach den Verhältnissen jener Zeit nur eine per|sönliche Anwesenheit bekannt gemacht haben kann, erhellt aus dem Umstand[5], daß sowohl Aristophanes (Wolken 228 ff.

---

[1] Dies drückt Simpl. mit den Worten aus: τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὗτός φησιν usw.; denn das vergleichende καὶ kann nur auf Anaximenes gehen, von dem unmittelbar zuvor gesprochen und dem die gleichen Bestimmungen, wie hier Diogenes, beigelegt waren.

[2] Die grundlegende Frage in den neuerdings zwischen Natorp (Rhein. Mus. XLI, 349 ff. XLII, 374 ff.) und Diels (ebd. XLII, 1 ff. Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 248 f.) über Diogenes geführten Verhandlungen.

[3] Von Theophrast wird Diog. auch De sensu 39. H. plant. III, 1, 4 nach Anaxagoras genannt; auf denselben scheint der von dem Epikureer b. Cic. N. D. I, 12, 29, wo er unter den Vorsokratikern an letzter Stelle besprochen wird, benützte Doxograph zurückzugehen.

[4] Denn am Schlusse sagt dieser (s. o. S. 344, 3): καὶ ταῦτα μὲν Θεόφραστος ἱστορεῖ περὶ τοῦ Διογένους. Sollten sich diese Worte nicht auf alles im vorhergehenden über Diog. Berichtete, sondern nur auf die zweite Hälfte des Berichts (τὴν δὲ τοῦ παντὸς usw.) mit Ausschluß der ersten beziehen, so müßte statt ταῦτα „τοῦτο“ oder „τοῦτο μὲν καὶ“ stehen. Und wenn Simpl. sagt, Diogenes habe manches Leukippus entnommen, so kann er diese Notiz nicht allein keiner eigenen Untersuchung verdanken, da er Leukippus nur aus dritter Hand kennt, sondern auch keinem Schriftsteller, der erheblich jünger als Theophrast war, nach dem in der ganzen uns erhaltenen Literatur Leukipps Werk nicht mehr als das seinige benützt wird; vgl. Diels, Rh. M. XLII, 9.

[5] Welchen nach Petersen (Hippocr. scripta usw. Hamb. 1838. S. 20) Diels (Verhandl. der 35. Philologenvers. S. 106 f. Rh. Mus. XLII, 12 f.) nachgewiesen hat. [Von Aristophanes gehören ferner folgende Stellen hierher: Wolk. 264. 380 f. (δῖνος αἰθέριος). 828. 1471. Thesm. 14 ff. Die zahlreichen Stellen in den „Vögeln“ dagegen, an denen ἀήρ vorkommt, zeigen keinerlei

u. ö.) als Euripides (Troad. 884 ff.) seine Lehre unverkennbar berücksichtigen. Damit stimmt aufs beste, daß seine Bruchstücke auf eine Entwicklung der literarischen Tätigkeit hin-

---

philosophische Färbung, wie Gilbert (Met. Theor. 35, 1) richtig bemerkt. Übrigens kommt auch das Wort *δῖνος* in den erhaltenen Bruchstücken des Diogenes nirgends vor, und die *περιφορά* (Diog. L. 9, 57), die man damit in Verbindung bringt, weist eher auf die *περιφορά* des Anaximenes (DV^3 3 A 13) oder die *περιχώρησις* des Anaxagoras (DV^3 46 B 12) zurück. Auch steht nichts im Wege, den *δῖνος* des Aristophanes unmittelbar auf die Atomistik zu beziehen (vgl. DV^3 51 C 1 S. 431, 2). Ebenso kann Aristoph. Ach. 50 nicht, wie H. Weber (Philol. 63 [1904] S. 231) zu erweisen suchte, auf Diogenes bezogen werden. DV^3 51 C 1 S. 430, 13. Dagegen berücksichtigt ihn offenbar der Komiker Philemon (fr. 91 Kock) DV^3 51 C 4. — Was die Beziehungen des Euripides auf die Lehre des Diogenes betrifft, so ist ganz sicher nur die oben erwähnte Stelle Troad. 884 ff. hierher zu rechnen, wo sowohl der Ausdruck *ὄχημα* der Anschauung und dem Sprachgebrauch des Anaximenes und Diogenes (Diels, Dox. 561, 4 *τὴν γῆν πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην*), als insbesondere die Gleichsetzung des *νοῦς* mit Zeus genau der Lehre des Diogenes entspricht, wonach *ὁ ἐντὸς ἀὴρ αἰσθάνεται μικρὸν ὂν μόριον τοῦ ϑωῦ* (Theophr. de sens. 42 DV^3 51 A 19 S. 420, 21). Im übrigen wird an dieser Stelle auf eine Reihe verschiedener Theorien angespielt (Nestle, Euripides S. 147. 450, 4). Dieselbe Anschauung von der Seele weist fr. 1018 und Hel. 1014 ff. auf. Rohde, Psyche^3 II 257, 1. 260 f. Auch Phoin. 809 f., Hik. 531 ff. und 1140 können, so gut wie die Grabschrift der Gefallenen von Potidaea (C. J. A. I, 442), zur Not noch hierher gezogen werden, obwohl dort der Äther streng genommen nicht mehr als „wesensgleiches Urelement, sondern als Wohnplatz der Seele“ gedacht ist (Rohde, Ps.^{3} II, 257 f.) und der Ausdruck sich daher der alten volksmäßigen Auffassung von der Hauchseele nähert. Auch wird hier neben dem Äther, der Heimat der Seele, die Erde als das Element genannt, in das der Leib nach dem Tode zurückkehrt, und dieser Dualismus in der Anthropologie des Euripides kehrt noch deutlicher in der Physik des Dichters wieder, wo immer der Äther mit der Erde gepaart erscheint: so fr. 941 (wozu v. Wilamowitz, Herakles^1 I, 30, 54). 484. 839. 898. 1023. Auch Bacch. 274 ff. liegt eine dualistische Ansicht vor. Wir werden daher berechtigt sein, auch da, wo nur Zeus als identisch mit dem Äther gesetzt wird, wie fr. 877 (und ähnlich 487), das andere Element, die Erde, stillschweigend zu ergänzen und umgekehrt, wie fr. 757. Deshalb kann man nicht mit Dümmler (Proleg. zu Platons Staat S. 91) von einer nahen Verwandtschaft der Weltanschauung des Euripides mit dem monistischen System des Diogenes reden, sondern er huldigt in seiner Physik und Anthropologie einem Dualismus, der freilich nicht sowohl mit dem des Anaxagoras als mit dem seines Schülers Archelaos einige Ähnlichkeit zeigt. Rohde, Ps.^{3} II, 256, 1. Nestle, Unters. über die phil. Quellen des Eurip. (Philol. Erg. — Bd. VIII. 1902) S. 578 ff.; Euripides S. 152 ff.]

weisen, die es bereits als nötig erscheinen ließ, über die Erfordernisse einer wissenschaftlichen Darstellung sich Rechenschaft zu geben und sich mit abweichenden Ansichten auseinanderzusetzen 1). Auch die Sorgfalt, mit der Diogenes auf naturwissenschaftliche Einzelheiten einging, und namentlich die verhältnismäßige Genauigkeit seiner anatomischen Kenntnisse, verweist ihn in die Zeit der fortgeschrittenen Beobachtung, in die Zeit eines Hippo und Demokrit 2). Daß er nach Empedokles auftrat, folgt aus seiner (S. 345, 2 besprochenen) Polemik gegen die Lehre dieses Philosophen von den Elementen. Sind wir endlich auch weder über Diogenes noch über seine Vorgänger und Zeitgenossen vollständig genug unterrichtet, um Theophrasts Behauptung erschöpfend prüfen zu können, daß er in seiner Naturerklärung, mit Ausnahme des Prinzips, das er von Anaximenes entlehnt hatte, meist Anaxagoras oder Leukippus gefolgt sei, so haben wir doch um so weniger Grund, ihr zu mißtrauen, da sich ihre Richtigkeit wirklich durch mehr als ein Beispiel bewähren läßt 3). Aber |

---

1) Man vgl. über jenes S. 339, 1, über dieses Simpl., Phys. 151, 25: *αὐτὸς ἐν τῷ περὶ φύσεως ἐμνήσθη καὶ πρὸς φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων, οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστάς.* Ob der Ausdruck *φυσιολόγοι* auch ihm angehört, ist zweifelhaft; doch sehe ich keinen Grund, es mit Pabst, De Melissi fragm. (Bonn 1889) 19 f. positiv zu leugnen: wer *περὶ φύσεως* schrieb, kann in einer Zeit, der *ἀστρολογία* und *μετεωρολογία* geläufig waren, auch von *φυσιολόγοι* gesprochen haben. [Vgl. oben S. 338, 1. Diogenes hat nach Simplicius 151, 20 (DV^3 51 A 4) die Naturphilosophen *σοφιστάς* genannt. Zur Bedeutungsgeschichte dieses Wortes vgl. Nestle, Platons Protagoras für den Schulgebr. erkl. (Teubner 1910) Einl. S. 1 f.]

2) Mit diesen beiden teilt Diogenes auch die Annahme, von der wir nicht ausmachen können, wer sie zuerst aufgestellt hat, daß die Kinder vor der Geburt aus den Kotyledonen des Uterus Nahrung saugen; man vgl. über dieselbe Censor. di. n. 6, 3, dessen Angabe, Diogenes betreffend, von Aristoph. epitome c. 32 (Supplem. Aristotel. I, 23, 13) bestätigt wird, und unten S. 900, 1^5 g. E. [Diese Meinung bedeutet im Vergleich mit der richtigen Erkenntnis des Anaxagoras (DV^3 46, 110) einen Rückschritt (DV^3 51 A 25). Wie der letztere (DV^3 46 A 107) war Diogenes auch der damals weit verbreiteten Ansicht, daß die Zeugung nur vom Manne ausgehe (DV^3 51 A 27), die sich auch bei Hippon (DV^3 26 A 13. 14), Aischylos (Eum. 657 ff.) und Euripides (Or. 551 ff.) findet.]

3) Mit Anaxagoras und Leukippus nimmt Diogenes an, daß die Erde sich im Laufe der Zeit nach Süden geneigt habe (s. o. 347, 1); mit dem ersteren erklärt er (noch S. 348, 4) die Gestirne für steinerne Massen, die er

auch in dem, was er über sein Prinzip sagt, läßt sich die durchgreifende Berücksichtigung der anaxagoreischen Lehre nicht verkennen. Anaximenes hatte die Luft zwar mit der Seele der lebenden Wesen verglichen, aber davon, daß er ihr die Denkkraft ausdrücklich beigelegt hätte, ist nichts bekannt. Heraklit hatte sein ewiglebendes Feuer zugleich als die Weltvernunft beschrieben; aber einen Beweis für die Notwendigkeit dieser Bestimmung suchen wir bei ihm vergebens. Anaxagoras gibt diesen Beweis für seinen weltbildenden Geist in der Bemerkung, er habe alles erkennen müssen, um es ordnen zu

---

nur, statt des Feuers, von Luft durchzogen sein läßt. Leukipps Erklärung des Donners hat Diogenes mit der Anaximanders verknüpft, wie dies Diels (Verhandl. usf. 97, 7. Rh. Mus. XLII, 10 f. Archiv I, 249) aus Stob., Ekl. I, 590 f. (Doxogr. 367 f. Nr. 1. 7—10) gegen Natorp erwiesen hat. Noch wichtiger aber ist es, daß Diog. Leukippus einräumte, die Sinne zeigen uns die Dinge nicht ihrer wahren Beschaffenheit nach (vgl. S. 351, 5 und unten 918, 1^5. Diels, Rh. Mus. XLII, 11, 3. Archiv I, 249); so wenig sich dieses Zugeständnis auch damit verträgt, daß Wärme und Kälte, nach den Atomisten bloß *νόμῳ* vorhanden, die ursprünglichsten Eigenschaften der verschiedenen Arten der Luft sein sollten. In seiner Erklärung der Sinnesempfindung berührt sich Diogenes trotz seines prinzipiellen Gegensatzes zu Anaxagoras im einzelnen doch mehrfach mit diesem; vgl. bei Theophrast, De sensu S. 39—45 mit 27—30. Philippson, Ὕλη ἀνθρωπίνη 199. Einiges Weitere bei Weygoldt, Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 167. 171. [Die angebliche Benützung des Leukippos durch Diogenes (DV^3 51 A 5) ist schon deswegen problematisch, weil wir von diesem Philosophen so gut wie nichts wissen und seine Lehre von der des Demokrit sich nicht mehr sicher scheiden läßt, auch wenn man an seine schon im Altertum angefochtene Geschichtlichkeit glaubt. Man wird also richtiger von Berührungen des Diogenes mit der Atomistik reden. Ob dazu seine angebliche Lehre von der Subjektivität der Sinneswahrnehmung gehört, wurde schon oben S. 351, 5 bezweifelt und ebenso S. 355, 5 die Berechtigung, den *δῖνος* bei Aristophanes (Wolk. 380 f. 828. 1471) auf Diogenes zu beziehen. So bleiben höchstens einige nebensächliche meteorologische Lehren, die Diogenes dem *Μέγας διάκοσμος* entlehnt haben könnte, ohne daß damit Leukippos als dessen Verfasser erwiesen wäre. Vgl. Rohde, Kl. Schr. I, 245 Anm. und 253. Sonstige Literatur über die Frage: Natorp, Rhein. Mus. 41 (1886) S. 349 ff. und 42 (1887) S. 374 ff. Gomperz, GD^3 I, 299. 302. Döring I, 247. 250. Kinkel I, 240 ff. und Anhang S. 51 f. Burnet, Anf.^{2} S. 325 (wo übrigens die Annahme einer bimsteinartigen Masse bei den Gestirnen ganz grundlos auf Leukippos zurückgeführt wird). Göbel, Vors. Phil. S. 248. Jedenfalls war die Einwirkung des Anaximenes und Anaxagoras auf Diogenes ungleich stärker als die der Atomistik.]

können; und denselben Grund führt Diogenes in noch ausdrücklicherer Beweisform aus, um darzutun, daß seinem Prinzip das höchste Wissen zukommen müsse[1]). Aus dieser Eigenschaft der weltbildenden Kraft hatte nun Anaxagoras geschlossen, daß dieselbe von allem Stofflichen verschieden, „das feinste und reinste von allen Dingen“ sein müsse[2]). Diogenes bemüht sich, jene Eigenschaft an seinem Urstoffe selbst nachzuweisen, den er im Zusammenhang damit gleichfalls als das Feinteiligste beschreibt, weil er, wie schon Anaxagoras vom Nus gesagt hatte, nur dadurch in den Stand gesetzt werde, alles zu bewegen; er verwickelt sich aber dadurch in den Widerspruch, den dünnsten von allen Körpern nicht bloß durch | Verdichtung, sondern auch durch Verdünnung in andere übergehen zu lassen[3]). Dieses innere Verhältnis der beiden Philosophen würde selbst dann, wenn ihr Zeitverhältnis zweifelhaft wäre, zu dem Schlusse berechtigen, daß Anaxagoras der Vorgänger, Diogenes der Nachtreter sein müsse[4]); denn was bei jenem mit seinem prinzipiellen Standpunkt im Einklang steht und demselben zur Stütze dient, das verwickelt diesen in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst. Nachdem es sich vollends gezeigt hat, daß Diogenes um ein Merkliches jünger ist als Anaxagoras, kann über den Sachverhalt kein Zweifel obwalten. Diogenes stand unter dem Einfluß seines Vorgängers. Er konnte sich zwar nicht entschließen, die Lehre des Anaximenes, nach welcher die Luft der alleinige Grund aller Dinge ist, mit der des Anaxagoras zu vertauschen; aber er wußte sich doch dem Gewichte der Erwägungen nicht zu entziehen, welche diesen bestimmt hatten, ein intelligentes und seiner Natur nach von allem Körperlichen verschiedenes Wesen als Grund der Weltordnung zu verlangen; und so schlug er den Mittelweg ein, die Luft selbst mit den Eigenschaften auszustatten, die sein Vorgänger nur dem Geiste, im Unterschied vom Stoffe, beilegen zu dürfen geglaubt hatte: nicht bloß der absoluten Intelligenz, sondern auch einer substantiellen Verschiedenheit von den andern Dingen, die näher darin besteht, daß sie feiner ist als sie alle. Während aber Anaxagoras damit einen Wesensunterschied bezeichnen wollte, ist es bei Diogenes | ein bloßer Gradunterschied, und dieser selbst verträgt sich nicht mit der von ihm beibehaltenen Lehre des Anaximenes über die Verdünnung und Verdichtung. Diogenes bewährt daher den Eklektizismus, den ihm Theophrast vorwirft, auch schon in den grundlegenden Bestimmungen seines Systems: dieselben sind nichts anderes als ein Versuch, die Ansicht des Anaximenes gegen die Neuerung des Anaxagoras teils zu retten, teils durch sie zu ergänzen[1]).

---

[1]) S. o. 340, 2. 341, 4, vgl. mit S. 992, 2. 3⁵.

[2]) S. u. S. 991, 1⁵.

[3]) Vgl. S. 353 f.

[4]) Ich habe dies in den früheren Ausgaben an dieser Stelle (S. 250⁴ f.) unter Bestreitung der Annahmen ausgeführt, daß Diogenes und Anaxagoras unabhängig voneinander seien (Panzerbieter 19 f. Schaubach, Anaxag. fr. S. 32. Steinhart a. a. O. 297), und daß Diogenes das Mittelglied zwischen Anaxagoras und den älteren Ioniern bilde (Schleiermacher, W. W. 3. Abt. II, 156 f. 166 ff., der aber Gesch. d. Phil. 77 Diogenes als prinziplosen Eklektiker mit den Sophisten und Atomisten in den dritten Abschnitt der vorsokratischen Philosophie herabrückt. Braniss, Gesch. der Phil. s. Kant I, 128 ff. s. o. S. 213; minder entschieden Krische, Forsch. 170 f.). Nachdem uns jetzt Diels in den Stand gesetzt hat, das Zeugnis des Simplicius mit größerer Sicherheit zu benützen, und die Richtigkeit seiner Angaben über die Lebenszeit des Diogenes erwiesen ist, sind diese Erörterungen entbehrlich.

So merkwürdig daher dieser Versuch sein mag, so kann man doch seine philosophische Bedeutung nicht sehr hoch anschlagen[2]); das hauptsächlichste Verdienst des Apolloniaten scheint vielmehr in den Untersuchungen zu liegen, durch welche er die empirische Naturkenntnis und Naturerklärung zu fördern bemüht war[1]; seine philosophischen Annahmen | dagegen waren ihm durch seine Vorgänger, Anaxagoras und die alten Physiker, an die Hand gegeben. Die griechische Philosophie im ganzen hatte zur Zeit des Diogenes schon längst Bahnen eingeschlagen, die sie ungleich weiter über den Standpunkt der altionischen Physik hinausführten.

---

[1]) Diese Auffassung des Diogenes wird von der Mehrzahl der Neueren geteilt; so Schleiermacher in der Gesch. d. Phil. (s. o. 359, 4). Reinhold, Gesch. d. Phil. I, 60. Fries, Gesch. d. Phil. I, 236 f. Wendt zu Tennemann I, 427 ff. Brandis I, 272. Philippson a. a. O. 198 ff. Überweg, Grundr. I, 35^{10}. Preller-Schultess 172. Diels a. d. a. O. u. a. Weshalb es aber „mißlich“ sein sollte, in denselben Lehren des Diogenes Abhängigkeit von Anaxagoras und Polemik gegen ihn anzunehmen (Natorp, Rh. Mus. XLI, 362), sehe ich nicht ein. Es ist doch eine der allergewöhnlichsten und erklärlichsten Erscheinungen auf allen Lebensgebieten, daß Anhänger des Alten gegen das Neue, das sie grundsätzlich ablehnen, sich dadurch zu schützen suchen, daß sie diejenigen Elemente desselben, deren Berechtigung sie nicht bestreiten können, ihrem eigenen Standpunkt auf Kosten der Folgerichtigkeit aufpfropfen.

[2]) Denn was Steinhart a. a. O. S. 298 bei ihm findet und ihm als bedeutenden Fortschritt anrechnet, „daß alles Erscheinende anzusehen sei als Selbstentäußerung eines doch bei sich bleibenden und beharrenden Prinzips“, das geht weit über seine eigenen Aussprüche hinaus. Was er wirklich sagt (Fr. 2; s. o. 340, 1), ist nur, daß alles Werden und alle

II. Die Pythagoreer[2].

1. Unsere Quellen für die Kenntnis der pythagoreischen Philosophie.

Unter allen Philosophenschulen, welche wir kennen, ist keine, deren Geschichte von Sagen und Dichtungen so viel-

---

Wechselwirkung unter den Dingen die Einheit ihres Grundstoffs voraussetze, und dies ist immerhin ein beachtenswerter Gedanke (den aber Diog. schwerlich zuerst ausgesprochen hat; vgl. 853, 3^5); aber der Begriff des Urstoffs und sein Verhältnis zu den abgeleiteten Dingen sind bei ihm die gleichen wie bei Anaximenes.

[1] Und daß seine Leistungen auf diesem Gebiete nicht unbeachtet geblieben sind, zeigt außer den Anführungen des Aristoteles, namentlich der S. 350, 5 berührten, die Benützung seiner Annahmen in pseudohippokratischen Schriften, die nach Petersen (S. 30 f. der S. 355, 5 angeführten Abhandlung) u. a. Weygoldt, Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 161 ff. eingehend nachgewiesen hat. [Ferner: Diels, Zu Menons Iatrika im Hermes 28 (1893) S. 427 f. Fredrich, Hippokratische Untersuchungen (Philol. Unters., herausg. v. Kießling und v. Wilamowitz XV. 1899) S. 59 f. 70. 132, 5. Krause a. a. O. II, 9 ff. Danach ist der Einfluß des Diogenes namentlich in folgenden Schriften des Corpus Hippocraticum festzustellen: *Περὶ φυσῶν*, *Περὶ ἱερῆς νούσου*, *Περὶ φύσιος παιδίου* und *Περὶ σαρκῶν*. Das lebhafte, besonders durch fr. 6 bewiesene physiologische Interesse des Diogenes macht es verständlich, daß er gerade auf diejenige Richtung der griechischen Ärzte eine starke Anziehungskraft ausübte, die im Gegensatz zu Hippokrates selbst noch immer die Verbindung der Medizin mit der philosophischen Spekulation zu erhalten bestrebt war.]

[2] Die neuere Literatur über Pythagoras und seine Schule gibt Überweg-Prächter, Grundr.^{10} I, § 16. Von umfassenderen Werken ist zu den Darstellungen der gesamten griechischen Philosophie und zu Ritters Geschichte der pythagor. Phil. (1826) i. J. 1858 der zweite Band von Röths Gesch. d. abendl. Philos. und 1873 das zweibändige Werk von Chaignet: *Pythagore et la philosophie pythagoricienne* hinzugekommen. Von Röth ist aber freilich bei dem kritiklosen und romanhaften Charakter seiner Dar-

fach umsponnen und fast verhüllt, deren Lehre in der Überlieferung mit einer solchen Masse späterer Bestandteile versetzt wäre wie die der Pythagoreer. Die Schriftsteller vor Aristoteles erwähnen des Pythagoras und seiner Schule nur selten[1]), und auch Plato, der mit dieser Schule in so naher | Verbindung stand, ist auffallend karg an geschichtlichen Mitteilungen. Aristoteles hat zwar der pythagoreischen Lehre große Aufmerksamkeit zugewendet, er hat sie nicht bloß im Zusammenhang umfassenderer Untersuchungen vielfach besprochen, sondern auch in eigenen Schriften behandelt[2]); aber

---

stellung für die geschichtliche Auffassung des Pythagoreismus kaum irgend etwas zu lernen. Ungleich nüchterner ist Chaignets fleißige Arbeit. Aber doch schenkt auch er unechten Bruchstücken und unzuverlässigen Angaben noch ein viel zu großes Vertrauen und läßt sich dadurch nicht selten zu Annahmen verleiten, die einer schärferen Prüfung nicht standhalten; wie dies nicht anders sein kann, wenn man von der Voraussetzung ausgeht (I, 250, 4), die Zeugnisse (ohne Unterschied) seien *valables, tant qu'on n'a pas démontré l'impossibilité qu'ils ne le soient pas*, statt in jedem einzelnen Falle die Frage aufzuwerfen, ob ein Zeugnis von einer auf den geschichtlichen Tatbestand zurückgehenden Überlieferung herrührt, und ihm nur in dem Maße Glauben beizumessen, in dem sich dies wahrscheinlich machen läßt. [Vgl. jetzt die Quellen bei DV³ 4—10; 32—45. Wilhelm Bauer, Der ältere Pythagoreismus. Bern 1897. — A. Döring, Wandlungen in der pythagoreischen Lehre. Archiv V (1892) 503 ff. und ders., Gesch. d. griech. Phil. (1903) I, 50 ff. — W. Kinkel, Gesch. d. Phil. I, 103 ff. — K. Göbel, Vorsokr. Phil. 133 ff. — W. Nestle, Die Vorsokr. S. 26 ff. 53 ff. 107. 159 ff. — J. Burnet, Anfänge der griech. Phil. S. 67 ff. 252 ff. Th. Gomperz, Griech. Denker³ I, 80 ff.]

1) Diejenigen von diesen, welche noch dem 5. Jahrhundert angehören, Xenophanes, Heraklit, Empedokles, Ion aus Chios, Herodot, Demokrit, habe ich in den Sitzungsber. d. preuß. Akad. 1889, Nr. 45 besprochen; aus dem 4. Jahrh. werden uns Plato, Isokrates, Anaximander d. j., Andron, Heraklides, Eudoxus, Lyko der Pythagoreer mit einzelnen Angaben über Pythagoras und seine Schule begegnen.

2) Die Angaben über die betreffenden Schriften: *περὶ τῶν Πυθαγορείων, π. τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας, τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων, πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος*, sind Tl. II b 65 f. nachgewiesen; die aus ihnen erhaltenen Bruchstücke gibt Rose, Arist. fragm. (1886) fr. 190—207. Weiter vgl. Plut. b. Gell. N. A. IV, 11. 12. Porph. v. Pyth. 41. Diog. VIII, 19. Brandis, Gr.-röm. Phil. I, 439 f. II b 1, 85. Rose, De Arist. libr. ord. 79 ff. Gruppes (über d. Fragm. d. Arch. 79 f) und Roses Verwerfung des Buchs über Archytas ist durch das später anzuführende Bruchstück desselben und das, was Rose a. a. O. aus Damaskius beibringt, nicht gesichert; noch gewagter ist Roses Athetese aller der obengenannten Schriften.

doch erscheint das, was er uns über sie mitteilt, wenn wir es mit jüngeren Darstellungen vergleichen, sehr einfach und fast dürftig; und während die Späteren ausführlich von Pythagoras und seiner Philosophie zu erzählen wissen, kommt der Name dieses Philosophen bei Aristoteles höchstens ein paarmal vor, seiner philosophischen Lehren geschieht nie Erwähnung, und die Pythagoreer überhaupt werden so bezeichnet, als ob der Berichterstatter nicht wüßte, ob und inwieweit ihre wissenschaftlichen Ansichten auf Pythagoras zurückzuführen sind[1]). Auch die Angaben, die uns aus Schriften der älteren Peripatetiker, eines Theophrast, Eudemus, Aristoxenus, Dikäarchus erhalten sind, lauten weit nüchterner und einfacher als die spätere Überlieferung; doch sieht man aus ihnen bereits, daß sich die Wundersage schon damals des Pythagoras und seiner Lebensgeschichte bemächtigt hatte, und daß die Späteren die pythagoreischen Lehren weiter auszuspinnen begonnen hatten; über die pythagoreische Philosophie erfahren wir aus diesen Quellen, von denen freilich nur Bruchstücke auf uns gekommen sind, kaum irgend etwas, das nicht schon aus Aristoteles bekannt wäre. Weitere Fortschritte der Pythagorassage, welche aber gleichfalls mehr die Geschichte des Pythagoras | und seiner Schule als ihre Lehre betreffen, lassen sich im dritten und zweiten Jahrhundert, in den Angaben eines Epikur, Timäus, Neanthes, Hermippus, Hieronymus, Hippobotus und anderer[2]) wahrnehmen. Aber erst in der Zeit des Neupythagoreismus, als Apollonius von Tyana sein Leben des Pythagoras schrieb, als Moderatus ein ausführliches Werk über die pythagoreische Philosophie verfaßte, als Nikomachus die Zahlenlehre und die Theologie im Sinn seiner Schule bearbeitete, erst in dieser Zeit flossen die Quellen über Pythagoras und seine Lehre so reichlich, daß Darstellungen wie die des Porphyr und Jamblich möglich wurden [1]). So weiß uns also die Überlieferung über den Pythagoreismus und seinen Stifter um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maß einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern. Und mit dem Umfang der Berichte ändert sich auch ihre Beschaffenheit: waren auch früher schon manche Wundererzählungen über Pythagoras im Umlauf, so wird jetzt seine ganze Geschichte zu einer fortlaufenden Reihe der abenteuerlichsten Ereignisse, und trug das pythagoreische System nach den älteren Angaben einen einfachen, altertümlichen, mit der sonstigen Richtung der vorsokratischen Philosophie übereinstimmenden Charakter, so steht es nach der späteren Darstellung der platonischen und aristotelischen Lehre so nahe, daß die Pythagoreer der christlichen Zeit geradezu behaupten | konnten [2]), die Philosophen der Akademie und des Lyzeums hätten ihre angeblichen Entdeckungen samt und sonders dem Pythagoras entwendet [3]). Es liegt am Tage, daß eine solche Erweiterung der Überlieferung nicht auf geschichtlichem Wege möglich war; denn wie läßt sich annehmen, daß den

---

[1]) *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι* Metaph. I, 5 Anf. I, 8. 989 b 29. Meteor. I, 8. 345 a 14; *οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι* De cœlo II, 13. 293 a 20; *τῶν Ἰταλικῶν τινες καὶ καλουμένων Πυθαγορείων* Meteor. I, 6. 342 b 30. [Hierfür setzt bezeichnenderweise Olympiodor z. St. einfach „*Πυθαγόρας*“. Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper. Philol. Unters., herausg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Möllendorff 24. 1917. S. 37, 2.] Vgl. Schwegler, Arist. Metaph. III, 44.

[2]) Zu diesen würde auch der Stoiker Kleanthes gehören, wenn es sicher stände, daß das, was Porph. v. Pyth. 1 f. aus *Κλεάνθης* anführt, ihm entnommen ist. Da aber für die erste von diesen Angaben Clemens, Strom. I, 300 D Neanthes als seinen Gewährsmann nennt, aus dem überhaupt ziemlich viele Angaben über Pythagoras (auch bei Porph. v. P. 55) stammen, ist es mir, trotz Wachsmuths abweichender Ansicht (De Zenone I, 16), mit Müller, Hist. gr. III, 5. 9 wahrscheinlich, daß der Name des Kleanthes hier (bzw. schon in Porphyrs Vorlage) ebenso wie bei Athen. XIII, 572 e, aus Neanthes verschrieben war.

---

[1]) Dem Anfang dieses Zeitraums gehört, wie Bd. III b, 88 ff. gezeigt ist, auch die Schrift an, welcher ALEXANDER POLYHISTOR b. DIOG. VIII, 24 ff. seine Darstellung der pythagoreischen Lehre entnommen hat, und welche derjenigen des SEXTUS, Pyrrh. III, 152 ff. Math. VII, 94 ff. X, 294 ff. gleichfalls zugrunde zu liegen scheint.

[2]) Bei PORPH. V. Pyth. 53, wahrscheinlich nach Moderatus.

[3]) Daß es sich freilich in der Wirklichkeit umgekehrt verhielt, und daß die ältere pythagoreische Lehre von den Zutaten, welche später zum Vorschein kommen, noch nichts enthielt, verrät sich in dem Zusatz: Plato und Aristoteles haben gerade das, was sie sich nicht aneignen konnten, zusammengestellt und mit Übergehung des übrigen für das Ganze der pythagoreischen Lehre ausgegeben, und in der Behauptung des Moderatus (a. a. O. 48), daß die Zahlenlehre bei Pythagoras und seinen Schülern nur Symbol einer höheren Spekulation gewesen sei. Vgl. Tl. III b, 111 f.

Schriftstellern der christlichen Zeit eine ganze Masse urkundlicher Nachrichten zu Gebote gestanden habe, die Aristoteles und seinen Schülern fehlten, und wie könnten wir die echte pythagoreische Lehre in Sätzen erkennen, welche Plato und Aristoteles den Pythagoreern nicht bloß nicht beilegen, sondern großenteils ausdrücklich absprechen, um sie als ihr eigenes ursprüngliches Eigentum in Anspruch zu nehmen? Das angeblich Pythagoreische, welches von den älteren Zeugen nicht anerkannt wird, ist neupythagoreisch, und aus derselben Quelle stammt ohne Zweifel auch ein großer Teil der Wundererzählungen und der unwahrscheinlichen Kombinationen, mit denen die pythagoreische Geschichte in den späteren Darstellungen so reichlich ausgeschmückt ist.

Ist aber demnach der unzuverlässige und ungeschichtliche Charakter dieser Darstellungen in der Hauptsache unbestreitbar, so werden ebendamit ihre Angaben als solche auch da unbrauchbar, wo sie, für sich genommen, der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und den älteren und zuverlässigeren Zeugnissen nicht widerstreiten würden; denn wie können wir uns in den Nebenumständen auf die Aussagen derer verlassen, die uns in den Hauptsachen erweislich aufs gröbste getäuscht haben? Die späteren Berichterstatter, seit dem Auftreten des Neupythagoreismus, haben daher in allen den Fällen, wo sie mit ihrem Zeugnis allein stehen, im allgemeinen die Vermutung gegen sich, daß ihre Angaben nicht aus wirklicher | Kenntnis der Sache oder aus glaubwürdiger Überlieferung, sondern aus dogmatischen Voraussetzungen, Parteiinteressen, unsicheren Sagen, willkürlichen Erfindungen und unterschobenen Schriften entsprungen seien, und auch die Übereinstimmung mehrerer von diesen Zeugen kann hieran kaum etwas ändern, da sie einander ohne alle Prüfung auszuschreiben gewohnt sind[1]; nur in dem Fall verdienen ihre Aussagen Beachtung, wenn sie entweder ausdrücklich auf ältere Quellen zurückgeführt werden, oder wenn uns ihre innere Beschaffenheit zu der Annahme berechtigt, daß ihnen wirklich eine geschichtliche Überlieferung zugrunde liege.

---

[1] So namentlich Jamblich den Porphyr, und beide, so viel sich aus ihren Anführungen abnehmen läßt, Apollonius und Moderatus. [Zu „Porphyr" bemerkt Zeller am Rand seines Handexemplars: „? cf. Nauck, Jambl. v. Pyth. c. IV". — E. Rohde, Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras (Rhein. Mus. 26. 1871. S. 554 ff. und 27. 1872. S. 23 ff. = Kleine Schriften (1901) II, 102 ff. kommt zu dem Ergebnis, daß Jamblichus

Wie mit den mittelbaren, so verhält es sich auch mit den angeblich unmittelbaren Quellen der pythagoreischen Lehre. Spätere Schriftsteller, fast ausnahmslos erst der neupythagoreischen und neuplatonischen Zeit angehörig, wissen von einer ausgebreiteten pythagoreischen Literatur, von deren Umfang und Beschaffenheit auch wir selbst uns nicht bloß aus den wenigen erhaltenen Schriften, sondern noch weit mehr aus den zahlreichen Bruchstücken verlorener Werke ein Bild machen können[1]. Aber nur von dem kleinsten Teil dieser Schriften ist es wahrscheinlich, daß sie wirklich der altpythagoreischen Schule angehörten. Hätte diese Schule eine solche Masse schriftlicher Darstellungen besessen, so wäre es schwer zu begreifen, daß sich bei den älteren Zeugen keine bestimmteren Spuren davon finden, und daß namentlich Aristoteles von der eigenen Lehre des Pythagoras, dessen Namen doch mehrere von jenen Schriften trugen[2], sogar nichts zu sagen |

---

in allem Wesentlichen nur die Schriften des Apollonius und Nikomachus benützt hat. Vgl. auch Rhein. Mus. 35. 1879. S. 260 ff.]

[1] Eine Übersicht derselben gibt Tl. III b, 100 ff.

[2] Diog. VIII, 6 kennt drei Schriften des Pyth., ein *παιδευτικὸν, πολιτικὸν, φυσικὸν* (eine jetzt von Diels, Arch. f. G. d. Ph. III, 451 ff. eingehend besprochene Fälschung), Heraklides Lembus (um 180 v. Chr.) ebd. eine Schrift *π. τοῦ ὅλου* und einen *ἱερὸς λόγος* in Hexametern. Wie sich der letztere zu dem *ἱερὸς λόγος* verhielt, welcher aus 24 Rhapsodien bestehend nach Suid. *Ὀρφ.* dem Orpheus, von andern jedoch dem Thessaler Theognet oder dem Pythagoreer Cercops [DV^3 5] zugeschrieben wurde, und welcher wahrscheinlich von der orphischen Theogonie nicht verschieden ist (Lobeck, Aglaoph. I, 714), läßt sich nicht ausmachen; daß die Bruchstücke eines *Πυθαγόρειος ὕμνος* über die Zahl bei Prokl. in Tim. 155 C. 269 B. (657 Schn.) 331 E. 212 A. 6 A. 96 D. Syrian z. Metaph. Schol. in Arist. 893 a 19 ff. Simpl. Phys. 453, 12. De cœlo 259 a 37. Schol. 511 b 12 (vgl. Themist. zu Phys. III, 4. S. 220, 22 Sp.; zu De an. I, 2. S. 20, 21. Theo Mus. c. 38. S. 155. Sext. Math. IV, 2. VII, 94; 109. Jambl. V. P. 162 und Lobeck a. a. O.) unserem *ἱερὸς λόγος* angehören, ist unerweislich; für orphisch kann Proklus den pythagoreischen Hymnus nicht gehalten haben, eher wäre es möglich, daß er dem Joh. Lydus als orphisch zugekommen war; vgl. fragm. Orph. 144. 147. 148 Abel (aus Lyd. II, 5. 7. 11). Von einem zweiten *ἱερὸς λόγος*, in Prosa, der auch Telauges zugeschrieben wurde, gibt Jambl. V. P. 146 vgl. Prokl. in Tim. 289 B den Anfang; Bruchstücke

weiß[1]). Es wird aber auch ausdrücklich bezeugt, Philolaos sei

---

daraus bei Jambl. in Nicom. Arithm. S. 11. Syrian z. Metaph. Schol. in Ar. 842 a 8. 902 a 24. 911 b. 2. 931 a 5. Hierokl. in carm. aur. 166 (Philos. Fr. ed. Mull. I, 464 b); vgl. auch Prokl. in Euklid. S. 22 Fr.). Dieser ἱερὸς λόγος beschäftigte sich, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, hauptsächlich mit der theologischen und metaphysischen Bedeutung der Zahlen. Einen ἱερὸς λόγος des Pythagoras, bei dem wir wohl eher an den in Versen als an den, wie es scheint jüngeren, in Prosa, zu denken haben, kennt auch Diodor I, 98. Außer den Genannten erwähnt Heraklides a. a. O. Schriften π. ψυχῆς, π. εὐσεβείας, einen „Helothales" und einen „Kroton", wie es scheint, Dialogen, καὶ ἄλλους; Jambl. Theol. Arithm. S. 19 ein σύγγραμμα περὶ θεῶν, von den ἱεροὶ λόγοι vermutlich zu unterscheiden; Plin. H. nat. XXV, 2, 13. XXIV, 17, 156 f. ein Buch über die Wirkungen der Pflanzen; Galen, De remed. parab. Bd. XIV, 567 K. eine Schrift περὶ σκίλλης; Prokl. in Tim. 141 D einen λόγος πρὸς Ἄβαριν; Tzetz. Chil. II, 888 f. (vgl Harless zu Fabr. Bibl. gr. I, 786) προγνωστικὰ βιβλία; Malal. 66 D. Cedren. 138 C eine Geschichte des Krieges zwischen den Samiern und Cyrus; Porph. v. P. 16 eine Inschrift auf dem Grabe Apollos in Delos. Io von Chios hatte behauptet, er habe orphische Gedichte unterschoben (Clemens, Strom. I, 333 A. Diog. VIII, 8; vgl. S. 990 f. meiner S. 362, 1 genannten Abhandlung); ihm selbst sollte von Hippasus ein μυστικὸς λόγος, von dem Krotoniaten Asto eine Reihe von Schriften unterschoben sein (Diog. VIII, 7). Eine κατάβασις εἰς ἅδου scheint zu der Erzählung von der Fahrt des Philosophen in den Hades (s. u. S. 286, 4[4]) Anlaß gegeben zu haben; Nietzsches (Beitr. z. Quellenkunde d. Laërt. Diog. Basel 1870. S. 16 f.). [= Philologica I W. XVII, 192 f.] Vermutung, auch Diog. 8 gehe auf sie, indem für σκοπιάδας „σκοπὰς Ἀΐδαο" zu lesen sei, empfiehlt sich nicht; richtiger verbessert Diels, Archiv f. G. d. Ph. III, 455 jenes Wort in **Κοπίδας**. Auf ein von jüdischer Hand unterschobenes oder interpoliertes Gedicht weisen die Verse bei Justin, De Monarch. c. 2 Schl.; weitere Bruchstücke pythagoreischer Schriften finden sich bei Just., Cohort. c. 19 (Clemens, Protr. 47 C u. a. vgl. Otto z. d. St. Justins). Porph., De abstin. IV, 18. Jambl., Theol. Arithm. 19. Syrian., Schol. in Arist. 812 a 32. b 4 ff. Ob auch eine Arithmetik unter Pythagoras' Namen im Umlauf war und sich hierauf die Angabe (Malal. 67 A. Cedren. 138 D. 156 B. Isidor. Orig. III, 2 bezieht, er habe die erste Arithmetik geschrieben, ist zu bezweifeln. Ebenso scheinen die zahlreichen moralischen Aussprüche, welche Stobäus im Florilegium von Pythagoras anführt, keiner ihm unterschobenen Schrift entnommen zu sein. Auch das sog. goldene Gedicht wurde von manchen Pythagoras beigelegt, wiewohl es selbst diesen Anspruch nicht macht (m. s. Mullach in s. Ausgabe des Hierokles in carm. aur. S. IX f., Fragm. Philos. gr. I, 410, und die Überschriften zu den Auszügen des Stobäus a. a. O.), und im allgemeinen redet Jamblich v. P. 158. 198 von vielen, die ganze Philosophie umfassenden Büchern, die teils von Pyth. selbst, teils auf seinen Namen verfaßt seien.

[1] Denn das Märchen von der Geheimhaltung jener Schriften (s. u. 369, 1),

der erste Pythagoreer gewesen, der ein philosophisches Werk veröffentlicht habe, vor ihm seien dagegen keine pythagoreischen Schriften bekannt gewesen 1), Pythagoras selbst habe nichts geschrieben 2), ebensowenig Hippasus 3), von dem wir doch | gleichfalls noch angebliche Bruchstücke besitzen; und diesen

---

von der ohnedem zur Zeit des Aristoteles selbst nach Jamblich nicht mehr die Rede sein könnte, kann man uns nicht entgegenhalten, vollends nicht, wenn schon Io dieselben gekannt hätte (S. 367 m.). — Röths bodenlose Behauptung, daß Aristoteles und überhaupt alle älteren Zeugen nur von den „Pythagoreern“, den Exoterikern der Schule, nicht von der esoterischen Lehre der „Pythagoriker“ gewußt haben — eine ihm selbst freilich unentbehrliche Grundvoraussetzung seiner ganzen Darstellung — wird S. 316, 1^5 besprochen werden. Mit dieser Behauptung fällt nun von selbst auch der Versuch, den *ἱερὸς λόγος* des Pythagoras aus den Bruchstücken des mit ihm angeblich identischen orphischen Gedichts zu rekonstruieren (Röth II a, 609—764), da der pythagorische Ursprung dieses Gedichts nicht allein vollkommen unerweislich, sondern auch mit allen glaubwürdigen Berichten über die pythagoreische Lehre durchaus unverträglich ist. Röth wirrt aber überdies die Mitteilungen aus orphischen und pythagoreischen Werken, welche sich auf sehr verschiedene, Jahrhunderte weit auseinanderliegende Schriften beziehen, trotz Lobecks klassischer Vorarbeit, so kritiklos durcheinander, daß seine ganze anspruchsvolle und mühsame Erörterung den minder Unterrichteten nur irreführen kann, für den Sachverständigen ohne allen Wert ist.

1) Diog. VIII, 15, namentlich aber § 85: *τοῦτόν φησι Δημήτριος* (Dem. Magnes, der bekannte Zeitgenosse Ciceros) *ἐν Ὁμωνύμοις πρῶτον ἐκδοῦναι τῶν Πυθαγορικῶν περὶ φύσεως.* Jambl. v. P. 199, s. u. 369, 1.

3) Porph. v. Pythag. 57 (Jambl. v. Pythag. 252 f.): nach der kylonischen Verfolgung *ἐξέλιπε καὶ ἡ ἐπιστήμη, ἄῤῥητος ἐν τοῖς στήθεσιν ἔτι φυλαχθεῖσα ἄχρι τότε, μόνων τῶν δυσσυνέτων παρὰ τοῖς ἔξω διαμνημονευομένων. οὔτε γὰρ Πυθαγόρου σύγγραμμα ἦν* usw. Daher haben jetzt die, welche sich aus der Verfolgung retteten, für ihre Angehörigen Abrisse der pythagoreischen Lehre geschrieben. Weil aber Porphyr selbst Schriften der älteren Pythagoreer voraussetzt, so fügt er bei, sie haben auch diese Schriften gesammelt; ebenso Jamblich. Philodem. *π. εὐσεβ.* S. 66 Gomp.: manche behaupten, daß P. keine der ihm beigelegten Schriften verfaßt habe. Diog. VIII, 6: *ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασι.* Bestimmter sagt dies Plut., Alex. fort. I, 4. S. 328. Numa 22. Lucian, De salut. c. 5. Galen, De Hipp. et Plat. I, 25. V, 6. T. XV, 68. 478 K. (wiewohl derselbe anderswo — s. o. S. 367 m. — eine Schrift des Pyth. anführt). Joseph. c. Ap. I, 22, vielleicht nach Aristobul. Augustin, De cons. evang. I, 12.

3) Diog. VIII, 84: *φησὶ δ' αὐτὸν Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις μηδὲν καταλιπεῖν σύγγραμμα* [Hippasos DV^3 8].

Angaben gegenüber kann die unwahrscheinliche Ausrede Jamblichs[1]), es seien wohl Schriften vorhanden gewesen, aber sie seien bis auf Philolaos streng als Geheimnis der Schule bewahrt worden, nicht in Betracht kommen; vielmehr ist auch sie uns eine willkommene Bestätigung der Tatsache, daß es den Späteren selbst an allen urkundlichen Spuren von dem Dasein pythagoreischer Schriften vor Philolaos gefehlt hat. Wenn daher die Gelehrten der alexandrinischen und römischen Zeit voraussetzen, es müsse solche Schriften wenigstens innerhalb der pythagoreischen Schule von jeher gegeben haben, so gründet sich diese Annahme nur auf die eigene Aussage der angeblich alten Werke und auf die Vorstellungsweise eines Geschlechts, das sich eine Philosophenschule ohne philosophische Literatur nicht zu denken wußte, weil es selbst seine Wissenschaft aus Büchern zu schöpfen gewohnt war. Dazu kommt, daß auch die innere Beschaffenheit der meisten von den angeblich pythagoreischen Bruchstücken ihre Echtheit höchst unwahrscheinlich macht. Die Fragmente des Philolaos müssen allerdings, wie dies Böckh in seiner bekannten trefflichen Monographie[2]) gezeigt hat, ihrer Mehrzahl nach nicht bloß auf Grund der äußeren Zeugnisse, sondern noch weit mehr deshalb für echt anerkannt werden, weil sie nach Inhalt und Ausdruck untereinander und mit allem, was uns sonst als pythagoreisch verbürgt ist, übereinstimmen; nur bei wenigen philosophisch wichtigen Stellen werden wir uns ge- | nötigt sehen, in dieser Beziehung von Böckh abzuweichen[3]).

---

[1]) V. Pyth. 199: *θαυμάζεται δὲ καὶ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια· ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐδεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορείων ὑπομνημάτων περιτετευχὼς πρὸ τῆς Φιλολάου ἡλικίας, ἀλλ' οὗτος πρῶτος ἐξήνεγκε τὰ θρυλούμενα ταῦτα τρία βιβλία.*

[2]) Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seiner Werke. 1819. Weiter vgl. m. Preller, Philol., Allg. Enzykl. von Ersch und Gruber, S. III, Bd. 23, 370 f.

[3]) Seit das Obige zuerst geschrieben wurde, ist die Echtheit der philolaischen Fragmente, die schon Rose, Arist. libr. ord. S. 2 leugnete, von Schaarschmidt (Die angebl. Schriftstellerei des Philolaos 1864) lebhaft bestritten und das Werk, dem sie angehörten, dem letzten oder frühestens dem vorletzten Jahrhundert v. Chr. zugewiesen worden. Wenn ich trotzdem an meiner früheren Ansicht von ihnen festhalte, so kann ich meine Gründe dafür hier zwar nicht eingehender entwickeln, doch will ich wenigstens die

Dagegen läßt sich schon nach dem oben Angeführten die Un- |

Hauptpunkte bezeichnen. — Was nun fürs erste die Überlieferung über die philolaische Schrift betrifft, so setzen zunächst Hermippus (b. Diog. VIII, 85) und Satyrus (ebd. III, 9) schon um 200 v. Chr. mit der Angabe, daß Plato die Schrift des Philolaos erkauft und aus ihr seinen Timäus abgeschrieben habe, das Dasein eines Werkes unter dem Namen dieses Philosophen voraus; denn teils reden beide von dieser Schrift als einer bekannten, teils läßt sich nicht absehen, wie andernfalls jene Angabe hätte entstehen können. Hermippus hatte dieselbe aber überdies aus einem älteren Schriftsteller entlehnt. Daß ferner das philolaische Buch auch schon vor ihm dem Neanthes (um 240) bekannt war, zeigt die Behauptung dieses Schriftstellers bei Diog. VIII, 55: bis auf Philolaos und Empedokles haben die Pythagoreer jedermann zu ihrem Unterricht zugelassen; als aber Empedokles ihre Lehre in seinem Gedicht veröffentlichte, haben sie beschlossen, sie keinem Dichter mehr mitzuteilen. Die Absicht des Neanthes bei dieser Erzählung kann doch nur die sein, den Philolaos als einen der ersten pythagoreischen Schriftsteller mit Empedokles zusammenzustellen, nicht aber (wie Sch. 76 will) die Einführung des Schulgeheimnisses bei den Pythagoreern durch seine mündliche Lehrtätigkeit zu motivieren, mit der er ja, gerade nach Neanthes, nur getan hätte, was bis dahin alle andern auch taten. Wenn aber Diog. im weiteren nur noch von Empedokles und der Ausschließung der Dichter redet, so kann man daraus nicht schließen, Neanthes habe „noch keine Schriftstellerei des Philolaos angenommen“; sondern entweder hat Diog., der die Notiz im Leben des Empedokles bringt, aus Neanthes nur das, was diesen betraf, aufgenommen, oder Neanthes selbst hatte nur desjenigen Verbotes erwähnt, zu dem Empedokles, als der erste von den angeblichen pythagoreischen Schriftstellern, Anlaß gegeben haben sollte. Nach diesen Zeugnissen werden wir dann aber auch die bekannten Verse Timons b. Gell. N. A. III, 17 nur auf die Schrift des Philolaos beziehen können; denn daß sie auf gar kein bestimmtes Werk, sondern nur auf irgendein pythagoreisches Buch überhaupt gehen (Sch. 75), ist doch kaum denkbar. Nun wird allerdings Philolaos von Aristoteles nie genannt, wenn auch Eth. Eud. II, 8. 1225 a 33 ein Wort von ihm angeführt wird, und auch Plato hat seine Physik im Timäus nicht ihm, sondern einem sonst unbekannten Pythagoreer in den Mund gelegt. Allein dazu hatte Plato gerade dann besonderen Anlaß, wenn eine Schrift des Philolaos vorlag, deren Vergleichung den großen Unterschied seiner Naturlehre von der pythagoreischen sofort ans Licht gestellt hätte. Was aber Aristoteles anbelangt, so nennt dieser die Quellen, denen er seine Kenntnis der pythagoreischen Lehren verdankt, überhaupt nicht, so wenig er auch seine zahlreichen und ins einzelnste eingehenden Mitteilungen über den Pythagoreismus bloß aus mündlicher Überlieferung geschöpft haben kann; wie er ja auch sonst von den älteren Philosophen vieles anführt, ohne zu sagen, wo er es her hat. Man kann daher aus seinem Stillschweigen über Philolaos nicht schließen, daß ihm keine Schrift dieses Pythagoreers bekannt war. Vergleicht man echtheit der Schriften, welche dem Pythagoras beigelegt |

---

vielmehr Metaph. I, 5. 986 b 2 ff. mit dem philolaischen Bruckstück bei Stob. Ekl. I, 454 f. (unten S. 352, 1^5. 346, 1^5), Metaph. XIII, 6. 1080 b 20. XIV, 3. 1091 a 13 f. mit Stob. I, 468, Metaph. I, 5. 985 b 29 f. mit dem Fragment bei Jambl. Theol. Arithm. S. 56. 22 (unten S. 405, 2^5. 416, 3^5), so wird es sehr wahrscheinlich, daß Aristoteles in diesen Stellen auf die Schrift des Philolaos Bezug nimmt; und daß wir dafür nicht mehr Belege beibringen können, kann bei dem geringen Umfang unserer Bruchstücke nicht auffallen. (Näheres hierüber Hermes X, 178 ff.) Auch Xenokrates hatte sich nach Jambl. Theol. Arithm. S. 61 f. mit den Schriften des Philolaos eifrig beschäftigt; und ist auch der Zeuge nicht unanfechtbar, so steht doch seiner Aussage sachlich um so weniger im Wege, da dieser Philosoph nach Diog. IV, 13 *πυθαγόρεια* verfaßt hatte, und da er auch in der Annahme des Äthers mit unserem Philolaos übereinstimmt (s. T. II a, 951, 2). Die gleiche Annahme begegnet uns in der platonischen Epinomis (m. s. a. a. O. 1043, 4); aber auch Anklänge an eines unserer Philolaos-Fragmente (b. Stob. I, 8, s. u. S. 345, 1^5) scheinen sich in ihr (977 D. ff.) zu finden. Die äußeren Zeugnisse sprechen daher entschieden für die Annahme, daß Philolaos die ihm beigelegte Schrift wirklich verfaßt habe, und daß uns echte Überbleibsel derselben erhalten seien. — In der Beurteilung der uns überlieferten Bruchstücke selbst bin ich mit Schaarschmidt zunächst schon darin nicht einverstanden, daß er sie alle ohne Ausnahme von vornherein demselben Verfasser zuweist und in dieser Voraussetzung unbedenklich aus dem einen derselben Beweise gegen das andere hernimmt, während doch jedenfalls erst zu untersuchen war, wie es sich hiermit verhält; ich meinesteils finde den Abstand zwischen dem unten näher zu besprechenden Stück b. Stob. Ekl. I, 420 und der großen Mehrzahl der übrigen nach Form und Inhalt so bedeutend, daß ich beide selbst dann nicht dem gleichen Verfasser beilegen möchte, wenn ich nicht bloß jenes, sondern auch diese für unecht hielte. Macht doch auch Sch. S. 26 darauf aufmerksam, daß die Äußerungen dieses Fragments über die Weltseele mit der Philolaos sonst beigelegten Lehre vom Zentralfeuer im Widerspruch stehen. — Weiter scheint es mir, daß der Kritiker, wie er zwischen den verschiedenen Fragmenten zu wenig unterscheidet, so auch zwischen den Fragmenten der philolaischen Schrift und den Berichten über diese Schrift nicht genug unterscheide. So wird S. 37 in der Angabe des Stobäus, Ekl. I, 452 das stoische *ἡγεμονικὸν* und der platonische Demiurg, es werden ebenso S. 30 in dem Auszug ebd. 488 Ausdrücke, wie *εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων*, *φιλομετάβολος γένεσις*, dem „Fragmentisten" zugerechnet, während doch der Schriftsteller, dem Stobäus hier folgt, in diesem so gut wie in hundert andern Fällen, ältere Lehren in die Sprache und die Begriffe der späteren Zeit gefaßt haben kann; S. 38 wird das, was Athenagoras (Suppl. 6) aus einem ganz unverfänglichen philolaischen Wort folgert (die Einheit und Immaterialität Gottes), als die eigene Aussage des angeblichen Philolaos behandelt; S. 53 soll „Philolaus" b. Stob. Ekl. I, 530 von einer dreifachen Sonne reden, so deutlich auch der Berichterstatter seine Bewerden, nicht bezweifeln, und was uns von denselben in ab- |

---

merkung, nach Philol. gebe es gewissermaßen eine dreifache Sonne, von dem, was Philol. gesagt haben soll, unterscheidet; derselbe Berichterstatter, welcher unmittelbar nachher auch dem Empedokles zwei Sonnen beilegt. Mögen sich ferner in den Angaben der Späteren über Philolaos allerdings manche Ungenauigkeiten, Lücken und Unklarheiten finden, so wird man doch daraus nicht (wie Sch. z. B. S. 53 f. 55 f. 72) sofort auf die Unechtheit der Schriften schließen dürfen, über deren Inhalt sie berichten wollen, denn dieselben Mängel zeigen ihre Berichte auch da oft genug, wo wir sie durch urkundlichere Zeugnisse kontrollieren können. Nicht ganz selten scheint mir aber auch Schaarschmidt Bedenken zu erheben, die nur in einer unrichtigen Auffassung der betreffenden Stellen und Lehren ihren Grund haben. So soll die Stelle b. Stob. Ekl. I, 360 mit der Angabe des Aristoteles (De cœlo II, 2. 285 a 10), daß die Pythagoreer im Weltgebäude nur ein Rechts und Links, nicht auch ein Oben und Unten, Vorne und Hinten angenommen haben, im Widerspruch stehen (S. 32 ff.); allein diese letztere Angabe erläutert sich durch eine andere aus der Schrift über die Pythagoreer (s. u. S. 439, 1 ^{5}) dahin, daß die Pythagoreer nur kein Oben und Unten im gewöhnlichen und eigentlichen Sinn annahmen, weil sie nämlich das Oben mit der linken, das Unten mit der rechten Seite der Welt, zugleich aber auch jenes mit dem Umkreis, dieses mit der Mitte identifizierten; das letztere aber scheint gerade der Sinn der verdorbenen Stelle bei Stobäus zu sein: sie will den Gegensatz des Oben und Unten auf den des Außen und Innen zurückführen. Wenn es ferner Sch. S. 38 ganz undenkbar findet, daß Philol. das Zentralfeuer τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν genannt haben sollte (s. S. 412, 1 ^{5}), so mag er dies mit Aristoteles ausmachen, welcher gleichfalls mit Beziehung auf das Zentralfeuer von der Bildung des ἓν redet; auch die Zahl Eins ist aber ihm zufolge bekanntlich aus dem Ungeraden und Geraden entstanden. Ebensowenig wird man es unpythagoreisch finden können (Sch. 65), daß bei Stob. Ekl. I, 454 ff. das ἄπειρον und περαῖνον vom ἄρτιον und περισσὸν unterschieden werden; das gleiche geschieht ja auch in der Tafel der Gegensätze Arist. Metaph. I, 5. 986 a 23. Will endlich Sch. S. 47 ff. (um anderes zu übergehen) die fünf Elemente des Philolaos deshalb nicht für altpythagoreisch halten, weil 1. nach Aristoteles die Pythagoreer gar keine körperlichen Elemente angenommen, 2. Empedokles zuerst die Lehre von den vier Elementen aufgestellt und 3. erst Aristoteles diesen den Äther als fünftes beigefügt habe, so muß ich diese Gründe alle drei in Anspruch nehmen. Daß die Pythagoreer bei der Frage nach den letzten Gründen an die Stelle der körperlichen Urstoffe die Zahlen setzten, hat Böckh und haben wir andern gewiß nicht „übersehen"; aber was hat dies mit der Annahme zu schaffen, daß einzelne von ihnen, wie eben Philolaos, die Entstehung des Körperlichen aus den Zahlen näher zu erklären versucht haben, indem sie die qualitativen Grundunterschiede der Körper auf den Gestaltsunterschied ihrer kleinsten Teile zurückführten, wie dies Plato von verwandtem Standpunkt aus auch tut? Jene Lehre besagt ja nicht, daß es gar keine Körper gebe, sondern nur, daß sie etwas Abgeleitetes gerissenen Bruchstücken erhalten ist, kann nach Inhalt und

---

seien. Was ferner Empedokles betrifft, so war dieser Philosoph ohne Zweifel um einige Jahrzehnte älter als Philolaos; warum könnte er daher nicht durch seine Elementenlehre die des letzteren veranlaßt haben, wie ich dies schon S. 298 f. 508 f. der 2. Auflage wahrscheinlich gefunden habe? Auch das aber läßt sich nicht annehmen, daß Aristoteles den fünften Körper, welcher für ihn allerdings seine eigentümliche Bedeutung gewann, zuerst aufgebracht hat; vielmehr erhellt sein pythagoreischer Ursprung deutlich daraus, daß er sich auch in der alten Akademie bei allen denen findet, welche vom Platonismus auf den Pythagoreismus zurückgingen: außer der Epinomis nämlich auch bei Speusippus und Xenokrates und bei Plato selbst in seinen späteren Jahren. Nach allem diesem kann ich nun Schaarschmidts Ergebnissen nur zum kleinsten Teil beitreten. Daß die philolaischen Fragmente nicht unverfälscht auf uns gekommen sind, glaube icch allerdings, und ich habe dies schon früher (S. 269. 305 der 2. Aufl.) in betreff des von Stob. Ekl. I, 420 f. aufbewahrten Stückes aus dem Buche π. ψυχῆς zu zeigen versucht; ebenso wird es sich mit dem verhalten, was Claudian dieser Schrift entnommen zu haben scheint. Auch gegen einiges andere habe ich dort (271, 4. 6. 247, 3 Schl.) Zweifel geäußert. Von den übrigen Fragmenten könnte das S. 448, 1^5 aus Theol. Arithm. 22 Angeführte vielleicht am ehesten Bedenken erregen; indessen wird man in einer Zeit, in welcher der Begriff des νοῦς durch Anaxagoras bereits entdeckt war, eine solche Reflexion doch um so weniger unmöglich finden können, da auch Arist. Metaph. I, 5. 985 b 30 unter den Dingen, welche von den Pythagoreern auf gewisse Zahlen zurückgeführt wurden, den νοῦς und die ψυχή nennt; und andererseits verdient es alle Beachtung, daß die platonisch-aristotelische Lehre von mehreren Teilen der Seele, welche andere angebliche Pythagoreer kennen (s. T. III b, 137, 5), dem philolaischen Bruchstück noch fremd ist: die Unterschiede des Lebens und der Beseelung sind hier noch unmittelbar an die körperlichen Organe geknüpft. Derselbe Grund spricht aber überhaupt für die Echtheit der meisten Fragmente: jener Einfluß der platonischen und aristotelischen Philosophie, der in allen pseudopythagoreischen Stücken so unverkennbar hervortritt, ist hier noch nicht wahrzunehmen; wir finden wohl manches darin, was sich für uns seltsam und fremdartig annimmt (wie die S. 391^5 f. besprochene Zahlensymbolik, welche Schaarschmidt S. 43 ff. ohne Not zum Anstoß gereicht), aber wir finden nichts von dem, was dem späteren Pythagoreismus eigen ist, wie der Gegensatz von Form und Stoff, Geist und Materie, der transzendente Gottesbegriff, die Ewigkeit der Welt, die platonisch-aristotelische Astronomie, die Weltseele und die entwickelte Physik des Timäus; ihr Ton und ihre Darstellung stimmt, abgesehen von Einzelheiten, welche auf Rechnung der späteren Berichterstatter zu setzen sind, mit dem Bild überein, welches wir uns von der Darstellung eines Pythagoreers zur Zeit des Sokrates machen müssen, und in ihrem Inhalt findet sich solches, was sich einem späteren Verfasser kaum zutrauen läßt, wie namentlich die von Böckh, Philol. 70 besprochene Einteilung der Saiten, statt deren z. B. Nikom. Harm. I S. 9 Meib. schon dem Pythagoras die des Oktachords zu-

---

schreibt. — Schaarschmidts Urteil über die philolaischen Fragmente ist Überweg, Grundr. I, § 16, Thilo, Gesch. d. Phil. I, 57 und Rothenbücher, D. Syst. der Pyth. nach den Angaben d. Arist. (Berl. 1867) beigetreten, und der letztere sucht dasselbe durch eine Kritik des Bruchstücks b. Stob. Ekl. I, 454 noch weiter zu begründen; ich kann jedoch hier auf diese Kritik um so weniger näher eingehen, da sich zur Beleuchtung ihrer Haupteinwürfe später noch Gelegenheit finden wird. [Die Bruchstücke des Philolaos liegen jetzt kritisch gesichtet vor bei DV^3 32 B. Ihre Echtheit wird heute von den meisten Gelehrten anerkannt, so auch von Prächter in Überwegs Grundriß^{10} I, § 16. Zweifel haben neuerdings Döring (Archiv V 1892 S. 503 ff.; Griech. Phil. I 151 ff.) und Burnet, Anf. S. 257 ff. geäußert, der diese erstens mit dem dorischen Dialekt der Fragmente begründet, der erst später in der Literatur gebraucht worden sei, und zweitens mit der Beziehung der fünf Elemente (fr. 12) auf die fünf regulären Körper bei Plat. Tim. 53 C ff., die für Philolaos unmöglich gewesen sei, da noch zur Zeit Platons (Staat 528 B) die Stereometrie erst im Entstehen begriffen gewesen sei. Was nun den ersten Einwand betrifft, so ist nicht einzusehen, warum nicht nach Diels Annahme (Archiv III, 1890, S. 460) Philolaos schon ebensogut dorisch zu schreiben beginnen konnte wie Archytas, und nach Burnets eigener Darstellung, der (S. 259) auf pythagoreische Fälschungen im ionischen Dialekt verweist, wäre der letztere zum mindesten kein Beweis für die Echtheit. Das andere dem Inhalt des fr. 12 entnommene Bedenken ist inzwischen durch die schon oben (S. 363, 1) erwähnte Untersuchung von Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper (1917) beseitigt worden. Diese sucht den Nachweis zu erbringen, daß es eine pythagoreische Lehre von fünf Elementen überhaupt nicht gegeben habe, sondern die Aufstellung des Äthers als der *πέμπτη οὐσία* zwar nicht erst durch Aristoteles, aber jedenfalls innerhalb der Akademie erfolgt sei, wie die Übereinstimmung des Philipp von Opus, Xenokrates und Speusippos beweise (S. 15 ff. 60. 64. 67. 69). Sollte man aber auch hierfür den Beweis nicht ganz als erbracht ansehen und nach wie vor in der *ὁλκάς* des fr. 12 den Äther vermuten, so hat die Verfasserin doch unwiderleglich erwiesen (S. 76 ff.), daß die Pythagoreer zur Zeit des Philolaos von den regulären Körpern nur den Tetraeder, Würfel und Dodekaeder kannten und auch von diesen nur eine empirische Kenntnis besaßen, daß dagegen der Oktaeder und Ikosaeder erst von Theätet gefunden wurden, der auch die andern erstmals mathematisch konstruierte. Auf Theätets stereometrische Forschungen spielt auch Platon an der angeführten Stelle im Staat an, und von ihnen ist er im Timäus abhängig. Somit besteht zwischen Philolaos fr. 12 und der Fünfkörperlehre keine Beziehung, sondern die Herstellung einer solchen ist erst das Werk der pythagoreisierenden Timäuskommentatoren. Damit wird der Einwand Burnets gegen seine Echtheit hinfällig. — Keine Einigkeit ist bis jetzt darüber erzielt worden, ob die beiden überlieferten Buchtitel „*Περὶ φύσιος*“ und „*Βάκχαι*“ sich, wie Diels annimmt, auf zwei verschiedene Werke des Philolaos beziehen oder, wie andere glauben, auf ein und dasselbe. — Daß Philolaos auch über Medizin schrieb, wissen wir jetzt aus den im Anonymus Londinensis enthaltenen Auszügen aus

Form[1] nur zur Verstärkung dieses Verdachts beitragen. Ebenso ist man über die Unechtheit der Abhandlung von der Weltseele, die dem Lokrer Timäus beigelegt wird, die sich aber beim ersten Blick als ein Auszug aus dem platonischen Timäus darstellt, seit Tennemanns gründlicher Beweisführung[2] einig, und in betreff des Lukaners Ocellus und seiner Schrift über das Weltganze könnte höchstens darüber gestritten werden, ob diese Schrift sich selbst für altpythagoreisch ausgeben wolle oder nicht, denn daß sie es nicht ist, unterliegt keinem Zweifel; der neueste Herausgeber hält aber mit Recht daran fest, daß das Werkchen dem angeblichen Pythagoreer beigelegt sein wolle, dem es auch die Alten, soweit sie seiner überhaupt erwähnen, einstimmig zuweisen[3]. Von den übrigen Überbleibseln der pythagoreischen Schule sind die wichtigsten die des Archytas; aber nach allem, was in neuerer Zeit | hierüber verhandelt worden ist[4], kann ich nur urteilen, daß unter den vielen längeren und kürzeren Bruchstücken, die ihm beigelegt werden, weit die meisten überwiegende Gründe gegen sich haben; den übrigen aber läßt sich für die Kenntnis der pythagoreischen Philosophie im ganzen nur wenig entnehmen, da dieselben meist mathematischen oder sonstigen

---

Menons *Ιατρικά* (DV^3 32 A 27), wozu vgl. Diels im Hermes 28 (1893) S. 417 ff. Weiteres unten nach S. 342^5.]

[1] Die Bruchstücke sind meist dorisch, Pythagoras aber sprach ohne Zweifel den ionischen Dialekt seiner Vaterstadt, in der er bis in sein Mannesalter gelebt hatte.

[2] System d. plat. Philos. I, 93 ff.; weitere Nachweisungen bei Hermann, Plat. Phil. I, 701 f. Anton, De orig. lib. *π. ψ. κ.* (Naumb. 1891, 659 S.). [DV^3 36.]

[3] Mullach, Aristot. de Melisso usw. et Ocelli Luc. De univ. nat. (1845) S. XX ff. Fr. Philos. I, 383; vgl. T. III b, 100. 115, 2. 125. 132, 1. 138. [DV^3 35 a.]

[4] Ritter, Gesch. d. pyth. Phil. 67 ff. Gesch. d. Phil. I, 377. Hartenstein, De Archytæ Tarentini fragm. (Leipzig 1833), welche beide, namentlich Ritter, die meisten und philosophisch wichtigsten Bruchstücke verwerfen, während Eggers, De Archytæ Tar. Vita Opp. et phil. Par. 1833. Petersen, Zeitschr. für Altertumsw. 1836, 873 ff. Beckmann, De Pythag. reliquiis und Chaignet a. a. O. I, 191 ff. 255 ff. die Mehrzahl derselben in Schutz nehmen, Gruppe über d. Fragm. d. Arch. alle ohne Ausnahme verwirft, und Mullach, Fr. phil. Gr. II, XVI f. es ebenfalls wahrscheinlich findet, daß uns fast nichts von ihm erhalten sei. Die weitere Literatur bei Beckmann S. 1. [E. Wellmann bei Pauly-Wissowa II 600 f.]

speziellen Untersuchungen angehören[1]). Und dieses Urteil läßt sich dadurch nicht umstoßen, daß Archytas, um das offenbar Platonische in seinen angeblichen Büchern zu erklären, mit Petersen[2]) zum Vorgänger oder mit Beckmann[3]) zum Schüler der platonischen Ideenlehre gemacht wird; denn von diesem Platonismus des Archytas weiß kein einziger alter Zeuge, sondern wo des Verhältnisses zwischen Plato und Archytas erwähnt wird, da beschränkt sich dies auf eine persönliche Verbindung oder auf einen wissenschaftlichen Verkehr, aus dem für die Gleichheit der philosophischen Ansichten nichts folgen würde[4]); wo dagegen die philosophische Rich|tung des Archytas angegeben werden soll, da wird er immer als Pythagoreer bezeichnet, und dies geschieht nicht erst von späteren Schriftstellern seit Ciceros Zeit[5]), sondern auch schon von Aristoxenus[6]), dessen Bekanntschaft mit den jüngeren

---

[1]) Dahin gehört, was Aristoteles, Metaph. VIII, 2, g. E. und Eudemus bei Simpl. Phys. 431, 28. 467, 15 mitteilt, und was sich bei Ptolemäus, Harm. I, 13 und Porphyr in Ptol. Harm. S. 236 f. 257 m. 267 u. 269 o. 277 m. 280 m. 310 m. 313. 315 findet. [DV^3 35.] Vgl. T. III b, 103 ff.

[2]) A. a. O. 884. 890.

[3]) A. a. O. 16 ff. Ähnlich Chaignet I, 208.

[4]) Dies gilt strenggenommen auch von den zwei Zeugnissen, auf die Beckmann S. 17 f. großen Wert legt, des Eratosthenes (b. Eutoc. in Archimed. De sphæra et cyl. II, 2. S. 144 Ox., angef. von Gruppe S. 120), daß unter den Mathematikern der Akademie (*τοὺς παρὰ τῷ Πλάτωνι ἐν Ἀκαδημίᾳ γεωμέτρας*) Archytas und Eudoxus das delische Problem gelöst haben, und des falschen Demosthenes, Amator. S. 1415, daß Archytas, früher von seinen Landsleuten gering geachtet, erst infolge seiner Verbindung mit Plato zu Ehren gekommen sei; indessen wird die erste von diesen Angaben von Eratosthenes selbst ausdrücklich als bloße Sage bezeichnet, die Aussage der pseudodemosthenischen Rede aber ist ohne Zweifel gerade ebenso geschichtlich wie die Behauptung derselben Schrift, daß Perikles durch den Unterricht des Anaxagoras zu dem großen Staatsmann, der er war, geworden sei.

[5]) Von denen Beckmann S. 16 die folgenden aufführt: Cic. De orat. III, 34, 139 (der statt Platos den Philolaos zum Lehrer des Archytas macht; statt *Philolaum Archytas* ist nämlich mit Orelli *Philolaus Archytam* zu lesen). Ders., Fin. V, 29, 87. Rep. I, 10. Valer. Max. IV, 1, ext. 7, 3 ext. Apul. Dogm. Plat. I, 3. S. 178 Hild. Diog. VIII, 79. Hieron. epist. 53 T. I, 268 Mart. Olympiodor v. Plat. S. 3 Westerm. Dazu füge man, außer Jamblich, Ptolemäus, Harm. I, c. 13 f.

[6]) Diog. VIII, 82: *γεγόνασι δ' Ἀρχῦται τέτταρες . . . τὸν δε Πυθαγορικὸν Ἀριστόξενός φησι μηδέποτε στρατηγοῦντα ἡττηθῆναι.* Beckmanns

Pythagoreern außer Frage steht[1]); ja, Archytas selbst rechnet sich in einem Bruchstück, dessen Echtheit sich schwerlich anfechten läßt, deutlich zu den Pythagoreern[2]). Daß daneben auch in selbständiger Weise von der Schule des Archytas gesprochen wird[3]), steht dem natürlich nicht im Wege. War aber Archytas Pythagoreer, so kann er nicht zugleich ein Anhänger der Ideenlehre gewesen sein; denn daß die Pythagoreer diese Lehre gekannt haben, ist nicht bloß unerweislich[4]), sondern es wird auch durch die bestimmtesten aristote|lischen Zeugnisse[5]) widerlegt. Wenn uns daher in den philosophischen Bruchstücken des angeblichen Archytas bald platonische, bald peripatetische Lehren und Ausdrücke begegnen, so sind nicht bloß diese, sondern auch jene ein sicheres Zeichen des späteren Ursprungs, und so müssen wir denn freilich den weitaus größten Teil dieser Bruchstücke verurteilen. Als Urkunden der pythagoreischen Lehre wären sie übrigens auch dann nicht zu brauchen, wenn ihre neuere Verteidigung Aussicht auf Erfolg hätte; denn wenn sie nur dadurch zu retten sind, daß ihr Verfasser zum Platoniker gemacht wird, so läßt sich aus ihnen selbst in keinem gegebenen Fall abnehmen, wie weit sie die pythagoreische Ansicht wiedergeben.

Zweifel an der Gültigkeit dieses Zeugnisses ist ungegründet. M. s. auch Diog. 79. Eher möchte man sich bei Jambl. v. P. 251 (*οἱ δὲ λοιποὶ τῶν Πυθαγορείων ἀπέστησαν τῆς Ἰταλίας πλὴν Ἀρχύτου τοῦ Ταραντίνου*) die Konjektur *Ἀρχίππου* gefallen lassen, denn zur Zeit des Archytas brauchten sich die Pythagoreer nicht mehr aus Italien zu flüchten; wahrscheinlich ist aber anders zu helfen: vgl. S. 334[5].

[1]) Vgl. T. II b, 881 ff. und unten S. 339, 1[5]. Stob. Floril. 101, 4 nennt ihn selbst einen Pythagoreer, genauer Suid. *Ἀριστόξ.* einen Schüler des Pythagoreers Xenophilus.

[2]) Nach Porph. in Ptolem. Harm. S. 236 u. hatte nämlich seine Schrift *περὶ μαθηματικῆς* zu Anfang die Worte: *καλῶς μοι δοκοῦντι* [sc. *οἱ Πυθαγόρειοι*] *τὸ περὶ τὰ μαθήματα διαγνῶναι· καὶ οὐθὲν ἄτοπον, ὀρθῶς αὐτοὺς περὶ ἕκαστον θεωρεῖν· περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος ὀρθῶς διαγνόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος οἷα ἐντὶ ὄψεσθαι.*

[3]) S. Beckmann S. 13.

[4]) Daß Plato, Soph. 246 ff. nicht auf Pythagoreer geht, ist II a, 252 f. gezeigt; ebensowenig gilt die Polemik des Aristoteles gegen eine mit der Ideenlehre verbundene Zahlenlehre Pythagoreern, sondern Akademikern.

[5]) Metaph. I, 6. 987 b 7. 27 ff. vgl. c. 9 Anf. XIII, 6. 1080 b 16. c. 8. 1083 b 8. XIV, 3. 1090 a 20. Phys. III, 4. 203 a 3.

In einem Zeitgenossen des Archytas, dem Tarentiner Lysis, hat neuerdings Mullach[1]) den Verfasser des sogenannten Goldenen Gedichts vermutet; aber die verdorbene Stelle bei Diogenes VIII, 6[2]) gibt hierzu kein Recht, und das kleine Werk selbst ist so farblos und unzusammenhängend, daß es eher wie eine spätere Zusammenstellung von Lebensvorschriften aussieht, die vielleicht zum Teil schon länger in gebundener Form im Umlauf waren[3]). |

---

[1]) Fragm. Philus. I, 413.

[2]) *γέγραπται δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγράμματα τρία, παιδευτικὸν, πολιτικὸν, φυσικόν· τὸ δὲ φερόμενον ὡς Πυθαγόρου Λύσιδός ἐστι τοῦ Ταραντίνου.*

[3]) Das obige Urteil, welches ich schon in der 2. Aufl. (1856) ausgesprochen habe, wird durch die gelehrten und sorgfältigen Untersuchungen von Nauck (in s. Ausgabe von Jamblich, De vita Pyth. 1884. S. 199—242, wo auch die hergehörige weitere Literatur angeführt ist, und früher Mélanges Gréco-Romains III, 546—588) in vollem Maße bestätigt. Mag N. auch da und dort mit dem Vorwurf der Ungereimtheit gegen das Gedicht allzu rasch vorgehen, so liefert doch seine Zergliederung desselben (Jambl. 209 ff.) den ausreichenden Beweis dafür, daß das, was ich über seine Farblosigkeit und Zusammenhangslosigkeit sage, nicht bloß zu den „Geschmacksurteilen“ gehört, „die nichts beweisen“ (Ziegler, Gesch. d. Ethik I, 256, 51). Daß sich ferner der Verfasser mit fremden Federn geschmückt hat, erhellt schon aus der Aneignung empedokleischer Worte (V. 355 St. 400 M.) V. 71, und des bekannten (von Jambl. Th. Arithm. S. 20) schon Empedokles beigelegten, pythagoreischen Schwurs V. 47 f.; bei dem letzteren (worüber N. a. a. O. 216) verrät sich die Entlehnung in unserem Gedicht sehr deutlich schon durch den dorischen Dialekt, der gegen das übrige seltsam absticht; ferner dadurch, daß die überlieferte Formel nur unvollständig benützt wird, und daß es hier nicht heißt: *ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν*, sondern *ἁμ. ψυχᾷ*. Bei jener Lesart kann nämlich der *παραδοὺς* nur Pythagoras sein, wie dies die ursprüngliche Meinung der Verse gewesen zu sein scheint und als solche von Sext. Math. IV, 2. VII, 94. Porph. v. P. 20. Jambl. v. P. 150 bezeugt wird, während die andere erlaubte, unter dem *παραδοὺς* die Gottheit zu verstehen und somit dem Verfasser, wenn sich dieser für Pythagoras ausgab, den Widersinn ersparte (den ihm Nauck zutraut), diesen bei sich selbst schwören zu lassen. Der Anfang des Gedichts scheint seinen Inhalt den Pythagoreersprüchen des Aristoxenus entnommen zu haben, aus denen ganz Ähnliches angeführt wird (s. u. 461, 3[5]); daß er eben dort das *πῆ παρέβην* u.s.f. (V. 40 ff.) gefunden hat, wird durch die Vergleichung von Diog. VIII, 22 f. mit Porph. v. P. 38. 40. Stob. Floril. 79, 45 wahrscheinlich. Wenn daher Chrysippus (b. Gell. N. A. VII, 2, 12) unsern V. 54 als ein pythagoreisches Wort anführt, so folgt daraus nicht, daß ihm unser Gedicht bekannt war. Wie unklassisch und wie

Von den übrigen Fragmenten sind die, welche bekannte altpythagoreische Namen, wie den der Theano, des Brontinus, Klinias und Ekphantus tragen, mit ganz wenigen und unerheblichen Ausnahmen sicher unecht[1]; die meisten jedoch werden Männern beigelegt, von denen wir entweder überhaupt nichts wissen oder doch nicht wissen, wann sie gelebt haben. Da aber diese Bruchstücke den übrigen nach Inhalt und Darstellung ganz ähnlich sind, so läßt sich nicht bezweifeln, daß | auch sie altpythagoreisch sein wollen, daß sie daher, falls sie dies nicht sind, nur absichtliche Unterschiebungen, nicht echte Erzeugnisse eines späteren, der platonischen oder peripatetischen Philosophie näherstehenden Pythagoreismus sein können. Und dies um so mehr, da dieser spätere Pythagoreismus, welcher aber doch älter sein soll als der Neupythagoreismus, überhaupt erst aus jenen Fragmenten erschlossen ist, wogegen alle geschichtlichen Nachrichten darin übereinstimmen, daß die letzten Zweige der altpythagoreischen Schule nicht über die Zeit des Aristoteles herabreichen. Von Altpythagoreischem ist aber freilich in diesen vielen Stellen nur äußerst wenig zu finden. Im übrigen wird von denselben, wie von den übrigen

---

wenig altertümlich auch die Sprache des letzteren ist, zeigt Nauck S. 208 f.; an dem *ἀπολείψας* V. 70 nimmt auch Ziegler a. a. O. Anstoß; aber es deshalb in *ἀπομείψας* zu verwandeln, ist nicht zulässig. Doch ist es mir nicht wahrscheinlich, daß die *χρυσᾶ ἔπη* erst in der Zeit entstanden sind, in der sie (von Jamblich) zuerst unter diesem Namen angeführt werden, wie Nauck glaubt: teils weil sich gar keine Spur neuplatonischer Denkweise und Terminologie darin findet, teils weil mir einiges, was schon vor diesem Zeitpunkt als pythagoreisch angeführt wird, doch aus unserem Gedicht herzustammen scheint; so von dem, was Nauck S. 213 ff. verzeichnet, V. 17 f. bei Plut. consol. ad Apoll. 29, S. 116; V. 40 ff. b. Epiktet Diss. III, 10, 2 f. IV, 6, 32 f. (denn an der letzteren Stelle werden diese Verse Pythagoras selbst beigelegt, sie scheinen also einer Schrift, die seinen Namen trug, entnommen zu sein); V. 44 b. Clemens Pädag. 131 B (154), wo gleichfalls Pyth. selbst, und zwar im Präsens (*παραγγέλλει Πυθ.*) angeführt wird. [V. 1. 4 am Anfang der Pseudo-Phocylidea. Zusatz Zellers im Handexemplar.] Ich möchte daher unser Gedicht lieber dem ersten vorchristlichen Jahrhundert zuweisen, in dem so viele pseudopythagoreische Schriften verfertigt wurden, unter denen gerade die moralischen sich in ebenso farblosen Gemeinplätzen zu ergehen pflegen wie jenes; vgl. Bd. III b, 140. — [Lysis: DV³ 34.]

[1] [Theano DV³ 7, 1; 21 B 155; 45 A. Brontinus DV³ 7. Klinias DV³ 41. Ekphantus DV³ 38.]

pythagoreischen Überresten, alles, was in philosophischer Beziehung unsere Beachtung verdient, an seinem Orte berührt werden.

2. Pythagoras und die Pythagoreer.

Was sich über den Stifter der pythagoreischen Schule aus dem Gewirre unsicherer Sagen und späterer Vermutungen mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit ermitteln läßt, dessen ist es, wenn wir die Masse der Überlieferungen in Betracht ziehen, nur wenig. Wir wissen, daß sein Vater Mnesarchus hieß [1]), daß Samos seine Heimat und ohne Zweifel auch sein Geburtsort war [2]); aber die Zeit seiner Geburt, seines Todes | und seiner Auswanderung nach Italien vermögen wir nur annähernd zu bestimmen[1]); die Angaben der Alten über seine |

---

[1]) So schon Heraklit b. Diog. VIII, 6; Herodot IV, 95 und weit die meisten. Wenn ihn nach Diog. VIII, 1 einige Marmakus nannten, beruht dies vielleicht auf einem bloßen Schreibfehler, Justins (XX, 4) Demaratus wohl gleichfalls auf irgendeiner Verwechslung. [Diog. VIII, 6 = Heraklit fr. 129 von Diels jetzt unter die Fälschungen eingereiht DV ^{3} 12 B 129 und Herakleitos von Ephesos (1901) S. 29 entsprechend den Ausführungen im Archiv III (1890) S. 451.]

[2]) Samier nennen ihn Hermippus b. Diog. VIII, 1, Hippobotus b. Clem. Strom. I, 300 D und die Späteren fast einstimmig; Jambl. V. P. 4 erwähnt der Behauptung, daß seine beiden Eltern von Ancäus, dem Gründer von Samos, abstammten; Apollonius jedoch bei Porph. V. P. 2 sagt dies nur von seiner Mutter. Mit dieser samischen Herkunft lassen sich die Angaben, daß er ein Tyrrhener (Aristoxenus, Aristarch, Theopomp b. Clemens und Diog. a. d. a. O. — aus der Stelle des Clemens ist die gleichlautende Theodoret's gr. aff. cur. I, 24. S. 7, nebst Eus. pr. ev. X, 4, 13 geflossen — Diodor, Fragm. S. 554 Wess. u. a.), oder Phliasier (Ungenannter b. Porph. von Pyth. 5) gewesen sei, vereinigen, wenn man ihn mit O. Müller, Gesch. d. hell. St. u. St. II b, 393. Krische, De societ. a Pyth. conditæ scopo politico S. 3 u. a. aus einem von Phlius her nach Samos eingewanderten tyrrhenisch-pelasgischen Geschlecht stammen läßt. Wirklich erzählt auch Pausanias II, 13, 1 f. als phliasische Sage, Hippasus, der Urgroßvater des Pyth., sei von Phlius nach Samos gegangen; und dasselbe bestätigt Diog. L. VIII, 1; auch in der märchenhaften Erzählung des Ant. Diogenes b. Porph. V. P. 10 und in der beglaubigteren Angabe ebd. 2 erscheint Mnesarchus als ein aus seiner Heimat ausgewanderter Tyrrhener. Dagegen ist die Behauptung bei Plut. qu. conv. VIII, 7, 2, er sei in Etrurien geboren, ein handgreifliches Mißverständnis, ebenso die Meinung (b. Porph. 5), daß er aus Metapont stamme, und wenn Neanthes (Kleanthes) b. Porph. V. P. 1 den Mnesarchus zu einem Tyrier macht, der wegen seiner Verdienste um Samos das dortige Bürgerrecht erhalten habe (Clemens und Theod. a. d. a. O. sagen dafür ungenau: er erkläre den Pyth. selbst für einen Tyrier oder

---

Syrer), so hat diese Angabe um so weniger Gewicht, da sie sich teils aus einer Verwechslung von *Τύριος* und *Τυῤῥηνὸς*, teils aus dem Bestreben erklärt, die vermeintlich orientalische Weisheit des Philosophen schon durch seine Abstammung zu motivieren. Wohl mit Beziehung auf diese Angabe läßt ihn Jamblich V. P. 7 seinen Eltern auf einer Reise in Sidon geboren werden. — Auf einen Zusammenhang mit Phlius weist auch die bekannte Erzählung des pontischen Heraklides und des Sosikrates (b. Cic. Tusc. V, 3, 8. Diog. I, 12. VIII, 8 vgl. Nikom. Arithm. Anf.) von der Unterredung des Pyth. mit dem Tyrannen Leon von Phlius, worin er sich für einen *φιλόσοφος* erklärt.

[1] Die Berechnungen von Dodwell und Bentley, von denen jener seine Geburt Ol. 52, 3, dieser Ol. 43, 4 setzt, haben Krische a. a. O. S. 1 und Brandis I, 422 genügend widerlegt. Die gewöhnliche Annahme ist jetzt, daß Pyth. um Ol. 49 geboren, um Ol. 59 oder 60 nach Italien gekommen und um Ol. 69 gestorben sei, und dies ist wohl auch annähernd richtig, aber Genaueres läßt sich nicht feststellen, und auch den Angaben der Alten liegen gewiß nur unsichere Schätzungen, keine bestimmten chronologischen Überlieferungen zugrunde. Nach Cic. Rep. II, 15, vgl. Tusc. I, 16, 38. IV, 1, 2. Gell. XVII, 21. Jambl. V. P. 35 kam Pyth. Ol. 62, im vierten Jahr des Tarquinius Superbus (532 v. Chr., nach Ciceros Berechnung jedoch Ol. 62, 4, also erst 528/9 v. Chr.) nach Italien, während ihn Liv. I, 18 schon unter Servius Tullius dort lehren läßt. Andere nennen, ohne Zweifel nach Apollodor, Ol. 62 als die Zeit seiner Blüte (so Clem. Strom. I, 302 B. 332 A. Tatian. c. Græc. c. 41. Cyrill. in Jul. I, 13 A. Eus. Chron. Arm. T. II, 201. Auch s. Krische S. 11), Diodor a. a. O. sogar Ol. 61, 4, Diog. VIII, 45 Ol. 60. Beide Angaben gründen sich wohl auf die Aussage des Aristoxenus, der nach Porph. 9 den Philosophem in seinem 40. Jahr nach Italien auswandern ließ, um sich der Gewaltherrschaft des Polykrates zu entziehen; je nachdem der Anfang der letzteren angesetzt wurde, erhielt man diese oder jene Bestimmung. Vgl. Rohde, Die Quellen des Jamblichus in s. Biogr. d. Pyth. Rhein. Mus. XXVI, 568 f. Diels üb. Apollodors Chronika, ebd. XXXI, 25 f.) Setzt man nun das 40. Lebensjahr des Philosophen Ol. 62, 1, so erhält man für seine Geburt Ol. 52, 1 572 v. Chr.; ebendahin führt die Angabe Eusebs im Chronikon, daß er Ol. 40, 4 (497 v. Chr.) gestorben sei, wenn man ihn ein Alter von 75 Jahren erreichen läßt (Ungenannte bei Syncell. Chron. 247 c). Indessen lauten die Überlieferungen über seine Lebensdauer ungemein verschieden. Heraklides Lembus (b. Diog. VIII, 44) gibt sie auf 80 Jahre an (die aber allerdings aus dem Ausspruch, den Diog. VIII, 10 berichtet geflossen sein können), die meisten, nach Diog. 44, auf 90, Tzetz. Chil. XI, 93 und Sync. a. a. O. auf 99, ähnlich Jambl. 265 auf fast 100, der Biograph bei Phot. Cod. 249, S. 438 b Bekk. auf 104, eine pseudo-pythagoreische Schrift bei Galen. rem. parab. T. XIV, 567 K. auf 117 oder mehr. Soll ferner Pyth. (nach Jambl. 265) seiner Schule

---

39 Jahre vorgestanden haben, so erhielte man, die Ankunft in Italien 532 gesetzt, 493 v. Chr. als sein Todesjahr (so setzt Unger, Sitzungsber. d. bayer. Akad. phil. Kl. 1883, 2, 141 ff.), und wenn er (Jambl. 19) 56jährig nach Italien kam, 588 als sein Geburtsjahr; wird andererseits (Jambl. 255) der Angriff auf seine Schüler, den er nicht lange überlebt haben soll (s. u. 331, 3[5]), mit der Zerstörung von Sybaris (510 v. Chr.) in unmittelbare Verbindung gebracht, so müßte sein Tod noch ins 6. Jahrhundert fallen. Wenn endlich Antilochus b. Clem. Strom. I, 309 B die ἡλικία (nicht die Geburt, wie Brandis I, 424 sagt) des Pyth. 312 Jahre früher setzt als den Tod Epikurs, der nach Diog. X, 15 Ol. 127, 2 erfolgte, so kämen wir schon hiermit auf Ol. 49, 2, und die Geburt des Philosophen müßte bis an den Anfang des 6. Jahrhunderts hinaufgerückt werden; doch weiter führte freilich Plinius, der Hist. nat. II, 8, 37 nach der beglaubigtsten Lesart eine astronomische Entdeckung des Samiers ins Jahr der Stadt 142, Ol. 42, verlegt; wogegen sein Epitomator Solinus c. 17 den Philosophen erst unter dem Konsulat des Brutus, also 24$^4/_5$ a. u. c., oder 510 v. Chr., nach Italien kommen läßt. Mit der letzteren Behauptung kombiniert Röth S. 287 f. die Angaben Jamblichs (V. P. 11. 19), daß Pyth. 18jährig Samos verlassen, den Unterricht des Pherecydes, Thales und Anaximander genossen, sich 22 Jahre in Ägypten und nach dessen Eroberung durch Kambyses (525 v. Chr.), 12 weitere in Babylon aufgehalten habe, und 56jährig nach Samos zurückgekehrt sei; und er setzt demgemäß die Geburt des Pyth. 569, seine Rückkehr nach Samos 513, seine Ankunft in Italien 510, seinen Tod 470 v. Chr. Allein jenen Angaben fehlt es fürs erste an aller und jeder Beglaubigung; denn mag sie auch Jamblich von Apollonius aus Tyana entlehnt haben, so wissen wir doch nicht im geringsten, wo dieser sie her hat: nicht einmal die angeblichen krotoniatischen Denkwürdigkeiten, auf welche sich Apollonius b. Jambl. 262 für seine Erzählung über die Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton beruft, werden hier genannt; diese Erzählung aber selbst ist mit Röths Berechnung gar nicht zu vereinigen, da sie den Aufenthalt des Pythagoras in Kroton der Zerstörung von Sybaris vorangehen läßt (Jambl. 255). Nun ist freilich richtig, daß der Tod des Pythagoras mindestens bis gegen 470 v. Chr. herabgerückt werden müßte, wenn jener Angriff auf die krotoniatischen Pythagoreer, welchem nur Lysis und Archippus entronnen sein sollen, noch zu Lebzeiten des Pythagoras stattgefunden hätte, wie dies Dicäarchus und andere annahmen (s. u.); ja wir müßten in diesem Falle sogar noch 18—20 Jahre weiter herabgehen, da die Geburt des Lysis, wie wir finden werden, kaum vor 470 gesetzt werden kann. Daraus folgt aber nur, daß jene Angabe zu verwerfen ist, daß Dicäarchus in diesem Falle das Lob der Zuverlässigkeit, welches ihm Porph. V. P. 57 erteilt, nicht verdient, und daß nur die vollkommene Unkritik dieses Urteil eines Porphyr als eine für die Glaubwürdigkeit der dicäarchischen Erzählung entscheidende Tatsache behandeln kann. Daß Pyth. das Jahr 470 v. Chr. nicht erlebt hat, wird schon durch die Art wahrscheinlich gemacht, wie Xenophanes und Heraklit, beide vor diesem Zeitpunkt, von ihm sprechen (s. u. 419, 1[5]); ihre Äußerungen machen wenigstens nicht den Eindruck, als ob sie sich

Lehrer[1]) scheinen eines sicheren geschichtlichen Grundes fast durchaus zu entbehren, und sogar seine Verbindung mit Pherecydes, die allerdings eine alte und achtungswerte Überlieferung für sich hat[2]), ist nicht über allen Zweifel erhaben[3]).

---

auf einen Lebenden bezögen. Das gleiche geht ferner daraus hervor, daß die Ankunft des Pyth. in Italien von keinem unserer Zeugen, außer Solinus, später als Ol. 62 gesetzt wird; denn auch Jamblich (beziehungsweise Apollonius) hat mit der obenangeführten Behauptung (V. Pythag. 19), er sei erst 12 Jahre nach der Eroberung Ägyptens durch Kambyses (also erst 513 v. Chr.) dorthin gekommen, gewiß nicht diese Absicht (gerade Apollonius läßt ihn ja bei Jambl. 255 die Zerstörung von Sybaris nur um weniges überleben), sondern er ist nur in chronologischen Dingen (wie auch die abenteuerliche Berechnung Theol. Arithm. S. 41 zeigt) zu unbekümmert oder zu unwissend, um den Widerspruch zu bemerken, in den er sich dadurch mit seiner eigenen Darstellung verwickelt. Solinus' Zeugnis ist aber auch dann von geringem Gewicht, wenn es (wie Unger a. a. O. 155 wahrscheinlich macht) auf Vorgängern aus dem Anfang unserer Zeitrechnung beruht; haben diese doch unverkennbar ihrer Rechnung ganz fabelhafte Daten zugrunde gelegt. Das liegt freilich am Tage, daß keinem von unseren Berichterstattern zuverlässige und genaue chronologische Bestimmungen über das Leben des Pyth. zu Gebote standen und vielleicht alle ihre Angaben nur aus wenigen Notizen — über seine Auswanderung zur Zeit des Polykrates, vielleicht auch über den Pythagoreismus Milos, des Siegers am Traeis — herausgesponnen wurden; und so werden wir es denn dahingestellt sein lassen müssen, ob und wie lange der Philosoph das Ende des 6. Jahrhunderts überlebt hat. [Weiter kommt auch nicht Jakoby, Apollodors Chronik (1902) S. 215 ff.]

1) Diog. VIII, 2 nennt Pherecydes und Hermodamas, einen Nachkommen des Homeriden Kreophylus in Samos, der nach Jambl. 11 auch selbst Kreophylus genannt worden sein soll; Neanthes b. Porph. 2. 11. 15 fügt diesen Anaximander bei, Jambl. 9. 11. 184. 252 auch noch Thales; statt des letzteren steht bei Apulej. Floril. II, 15. S. 61 Hild. Epimenides, den er auch nach Diog. VIII, 3 gekannt hätte; der Scholiast Platos S. 420 Bk. läßt ihn zuerst Pherecydes hören, dann Hermodamas, hierauf den Hyperboreer Abaris (über diesen tiefer unten), so daß man deutlich sieht, wie immer mehr bekannte Namen hereingezogen werden. Abaris und Epimenides werden aber auch wieder Schüler des Pyth. genannt (Jambl. 135).

2) Außer den eben Angeführten Diog. I, 118 f. VIII, 40 nach Aristoxenus, Andron und Satyrus; die Grabschrift, deren Duris b. Diog. I, 120 erwähnt; Cic. Tusc. I, 16, 38. De Div. I, 50, 112. Diodor Fragm. S. 554. Ps.-Alex. in Metaph. 1091 b 4 (800, 24 Bon. 821, 24 Hayd.) u. a.

3) Denn teils ist es sehr erklärlich, wenn dem Wundermann Pythagoras ein älterer Zeitgenosse von ähnlichem Charakter, der sich gleichfalls durch das Dogma von der Seelenwanderung ausgezeichnet haben soll, zum Lehrer gegeben wurde, teils sind auch die näheren Angaben nichts weniger als übereinstimmend. Nach Diog. VIII, 2 wäre Pyth. zu Pherecydes nach

Von den weiten Bildungsreisen ferner, welche ihn in das Wissen und die Gottesdienste der Phönizier[1]), der Chaldäer[2]),

---

Lesbos gebracht und erst nach seinem Tode dem Hermodamas in Samos übergeben worden, Jambl. 9. 11 läßt ihn erst in Samos, dann in Syros von Pher. unterrichtet werden, Porph. 15. 56 sagt nach Dicäarch u. a., er habe seinen erkrankten Lehrer vor seiner Abreise nach Italien in Delos gepflegt und bestattet, dagegen lassen ihn Diodor a. a. O. Diog. VIII, 40. Jambl. 184. 252, nach Satyrus und Heraklides, kurz vor seinem eigenen Ende zu diesem Behufe von Italien aus nach Delos reisen.

[1]) Nach Kleanthes (Neanthes) b. Porph. V. P. 1 wäre Pyth. noch als Knabe von seinem Vater nach Tyrus gebracht und dort von „den Chaldäern“ unterrichtet worden. Jambl. V. P. 14 läßt ihn auf seiner großen Bildungsreise von Samos aus zuerst nach Sidon gehen, hier mit Propheten, den Nachkommen des alten Mochus (s. o. 43, 2 und unten 843⁵ Anm.) und andern Hierophanten zusammentreffen, Tyrus, Byblus, den Karmel usw. besuchen und in alle Mysterien des Landes eingeweiht werden. Genügsamer ist Porphyr V. P. 6, welcher nur bemerkt, er solle sein arithmetisches Wissen von den Phöniziern erlernt haben.

[2]) Den Unterricht der Chaldäer hätte Pyth. nur nach Neanthes (s. o.) schon als Knabe genossen; die übrigen Zeugen lassen ihn sämtlich erst von Ägypten aus nach Babylon kommen, entweder aus eigenem Antrieb oder als Gefangenen des Kambyses. Am einfachsten tritt diese Angabe bei Strabo XIV, 1, 16. S. 638 auf, welcher nur sagt: *Πυθαγόραν ἱστοροῦσιν . . . ἀπελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ Βαβυλῶνα φιλομαθείας χάριν.* Auch Clemens Strom. 302 C beschränkt sich auf die Bemerkung: *Χαλδαίων τε καὶ Μάγων τοῖς ἀρίστοις συνεγένετο*; ähnlich Eus. pr. ev. X, 4, 9 f.; Antipho b. Diog. VIII, 3, Schol. Plat. S. 420 Bk., Porph. 6 lassen ihn von den Chaldäern die Himmelskunde erlernen, Justin XX, 4 *ad perdiscendos siderum motus originemque mundi spectandam* nach Babylon und Ägypten reisen, Apul. Floril. II, 15 sagt, er sei von den Chaldäern in Sternkunde, Sterndeutung und Heilkunde unterrichtet worden. Nach Diogenes im Wunderbuch (b. Porph. 11) lernte er bei den Chaldäern und Ebräern (oder nur bei den letzteren?) die Traumdeutung; Jambl. V. P. 19. Theol. Arithm. S. 41 erzählt, bei der Eroberung Ägyptens durch Kambyses sei er als Gefangener nach Babylon gebracht worden und habe sich während eines zwölfjährigen Aufenthalts in dieser Stadt im Verkehr mit den Magiern nicht allein in der Mathematik und Musik aufs höchste vervollkommnet, sondern namentlich auch ihre gottesdienstlichen Vorschriften und Übungen sich vollständig angeeignet; daß er jedoch hierbei einer älteren Quelle folgt, zeigt die Angabe des Apul. Floril. II, 15: manche behaupten, daß Pyth. von Kambyses bei dessen ägyptischem Feldzug gefangen genommen und erst nach längerer Zeit von dem Krotoniaten Gillus befreit worden sei, und daß er infolgedessen den Unterricht der persischen Magier, namentlich Zoroasters, genossen habe, und die (von Unger a. a. O. 155 benützte) Erwähnung seiner Gefangennahme durch Kambyses in seiner Inschrift aus Tiberius' Zeit C. I. Gr. Henz. 6855.

der persischen Magier[1]), der Inder[2]), der Araber[3]), der

---

1) Mit den Magiern und insbesondere mit Zoroaster wird Pyth. verhältnismäßig frühe in Verbindung gebracht, wenn richtig ist, was Hippol. Refut. I, 2. S. 12 D., vgl. VI, 23 angibt: *Διόδωρος δὲ ὁ Ἐρετριεὺς* (ein sonst unbekannter Schriftsteller) *καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικός φασι πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν*; dieser habe ihm seine Lehre mitgeteilt, über welche Hippol. des weiteren, aber freilich in sehr unzuverlässiger Weise berichtet. Doch reicht die Aussage des Hippolytus kaum aus, um festzustellen, daß schon Aristoxenus von einer persönlichen Bekanntschaft des Pyth. mit Zoroaster erzählt, und nicht etwa nur die Verwandtschaft der beiderseitigen Lehren bemerkt, und die Vermutung ausgesprochen hatte, Pythagoras habe die zoroastrische Lehre gekannt; denn wir wissen durchaus nicht, ob Hippolytus die Schrift des Aristoxenus aus eigener Anschauung und nicht bloß aus Diodor kannte; was er ohnedies über die zoroastrischen Lehren sagt, welche Pyth. sich angeeignet habe, das kann schon deshalb, so wie er es gibt, nicht aus Aristoxenus stammen, weil es (Z. 71, Diels, Doxogr. 557, 20; daß auch dies noch zu dem Auszug aus Diodor gehört, zeigt die Nennung des Zaratas) die Wahrheit der Sage von dem pythagoreischen Bohnenverbot voraussetzt, von der wir finden werden, daß ihr Aristoxenus ausdrücklich widersprochen hatte. Auch das Zeugnis des Aristoxenus würde übrigens natürlich nicht mehr beweisen, als daß man schon zu seiner Zeit zwischen der pythagoreischen und der damals in Griechenland wohlbekannten (vgl. Diog. Laërt. I, 8 f. Damasc. princ. 125. I, 322 R.) zoroastrischen Lehre Ähnlichkeiten entdeckt und sich diese nach der Art der Griechen aus einem persönlichen Zusammenhang zwischen ihren Urhebern erklärt hatte. Die gleiche Quelle, wie Hippolytus, scheint Plut. De an. procr. 2, 2. S. 1012 für seine kürzere Angabe zu benützen; um so weniger läßt sich bezweifeln, daß auch hier, wie bei Hippolytus, mit „Zaratas“ ursprünglich Zoroaster gemeint ist, gesetzt, auch Plutarch selbst, welcher De Is. 46, S. 369 den Zoroaster 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg leben läßt, habe beide unterschieden. — Der nächste Zeuge für diesen Zusammenhang ist Alexander (Polyhistor), welcher nach Clemens Strom. I, 304 B in seiner Schrift über die pythagoreischen Symbole erzählte: *Ναζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι τὸν Πυθαγόραν.* Mit diesem *Ναζάρατος* wird nämlich jedenfalls Zoroaster gemeint sein, wenn nicht geradehin *Ζαράτᾳ* dafür zu lesen ist. Daß Pyth. die persischen Magier besucht habe, sagt ferner Cic. Fin. V, 29, 87 vgl. Tusc. IV, 19, 44. Diog. VIII, 3 (vielleicht nach Antipho). Eus. pr. ev. X, 4. Cyrill. c. Jul. IV, 133 D. Schol. in Plat. S. 420 Bk. Apul. (s. vor Anm. Schl.) Suid. *Πυθ.* Valer. Max. VIII, 7, 2 ext. läßt ihn in Persien von den Magiern Astronomie und Astrologie lernen; Antonius Diogenes b. Porph. V. P. 12 (*ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις*, dem bekannten, von Phot. Cod. 166 beschriebenen Fabelbuch, welches aber nicht bloß Porphyr, sondern auch Röth II a 343 als einen Bericht von höchster Urkundlichkeit behandelt) erzählt, er sei in Babylon mit *Ζάβρατος* zusammengetroffen und durch

Ju|den 1), selbst der Thrazier 2) und der gallischen Druiden 3), |

---

ihn von den Verschuldungen seines früheren Lebens gereinigt, über die zur Frömmigkeit erforderlichen Enthaltungen, die Natur und die Gründe der Dinge unterrichtet worden.

2) Clem. Strom. I, 304 B: *ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται* (nämlich Alexander in der vor Anm. angeführten Schrift); nach ihm Eus. pr. ev. X, 4, 10. Apul. Floril. II, 15: von den Brachmanen, die er besuchte, habe er erfahren, *quae mentium documenta corporumque exercitamenta, quot partes animi, quot vices vitae, quae Diis manibus pro merito sui cuique tormenta vel praemia.* Philostr. V. Apoll. VIII, 7, 44: die Weisheit des Pyth. stamme von den ägyptischen Gymneten und den indischen Weisen.

3) Diog. b. Porph. 11.

1) Daß Pyth. viele seiner Lehren von den Juden entlehnt habe, behauptet Aristobul b. Eus. pr. ev. XIII, 12, 1. 3 (IX, 6, 3). Die gleiche Behauptung wiederholt Joseph. c. Ap. I, 22, Clemens Strom. V, 560 A (welcher der Meinung ist, die Bekanntschaft des Pyth. und Plato mit den mosaischen Schriften erhelle schon aus ihren Lehren), Cyrill. c. Jul. I, 29 D. Jos. beruft sich dafür auf Hermippus, welcher in seiner Schrift über Pythagoras sage: *ταῦτα δ' ἔπραττε καὶ ἔλεγε τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρᾳκῶν δόξας μιμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτόν.* Ähnlich hatte er sich, wie Orig. c. Cels. I, 13 mit einem *λέγεται* berichtet, auch *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν* geäußert. Sollten nun diese Schriftsteller ihre Angaben von Aristobul entlehnt haben, so stände das schon nicht sicher, daß sich Hermippus wirklich so geäußert hat. Aber wenn er es auch getan hat, so beweist dies doch nur, daß dieser Gelehrte, ein Alexandriner aus dem Anfang des zweiten Jahrh. v. Chr., bei alexandrinischen Juden jene Behauptung gefunden und geglaubt oder auch selbst zwischen Pythagoreischem und Jüdischem einige Ähnlichkeiten bemerkt und daraus auf eine Bekanntschaft des Pyth. mit jüdischer Sitte und Lehre geschlossen hatte.

2) Hermippus b. Jos. s. vor. Anm. Die Veranlassung zu dieser Behauptung lag ohne Zweifel in der Verwandtschaft der pythagoreischen Mysterien mit den orphischen, und namentlich in der beiden gemeinsamen Lehre von der Seelenwanderung. Wegen dieser Verwandtschaft wurde Pyth. zum Schüler der Thrazier gemacht: er sollte in Libethrä von Aglaophamus die Weihen erhalten haben, wie dies der angebliche Pythagoras selbst (nicht Telauges, wie Röth II a, 357. b, 77 angibt) in dem Bruchstück eines *ἱερὸς λόγος* bei Jambl. V. P. 146 vgl. 151, und nach ihm Prokl. in Tim. 289 B. Plat. Theol. I, 5. S. 13 sagt. Ebenso wird aber auch umgekehrt, in der Sage über Zalmoxis (b. Herodot IV, 95 und anderen nach ihm; z. B. Ant. Diog. b. Phot. Cod. 166. S. 110 a. Strabo VII, 3, 5. XVI, 2, 39. S. 297. 762. Hippolyt. s. folg. Anm.), der Unsterblichkeitsglaube der thrazischen Geten von Pythagoras hergeleitet.

3) So auffallend dies lautet, so unleugbar behauptet es Alexander in der angeführten Stelle, und Röth II a, 346 ist auf einer ganz falschen

vor allem aber in die Geheimnisse der Ägypter[1]) eingeführt |

Fährte, wenn er in dieser Aussage das Mißverständnis der Nachricht findet, daß Pyth. in Babylon mit Indern und Kalatiern (einem von Herodot III, 38. 97 berührten indischen Stamm, den er c. 94. 101 auch Äthiopen nennt) zusammengetroffen sei; der Grund jener Behauptung liegt vielmehr augenscheinlich darin, daß man bei den Galliern die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung zu finden glaubte (s. o. S. 76, 3); da jede solche Verwandtschaft nun einmal auf einem Schülerverhältnis beruhen sollte, so machte man entweder mit Alexander Pythagoras zum Schüler der Gallier oder umgekehrt, wie Diodor und Ammian (s. o. S. 76, 3), die Druiden zu Schülern der pythagoreischen Philosophie, in welche sie nach Hippol. Refut. I, 2 g. E., ebd. c. 25 durch Zamolxis gründlich eingeweiht worden waren. Daß Pyth. von den Kelten und selbst den Iberern gelernt haben solle, sagt auch Jambl. 151.

1) Der erste uns bekannte Schriftsteller, welcher von Pythagoras' Anwesenheit in Ägypten spricht, ist Isokrates Bus. 11, 28: ὃς (Πυθ.) ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκείνων γενόμενος τήν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε, καὶ τὰ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἁγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιφανέστερον τῶν ἄλλων ἐσπούδασεν. Der nächste Zeuge, Kallimachus b. Diodor. Exc. Vatic. VII—X, 35, läßt ihn sich in Ägypten geometrische Kenntnisse erwerben; Cic. Fin. V, 29, 87 sagt nur: *Aegyptum lustravit*; ähnlich Strabo (s. o., 384, 2); Justin Hist. XX, 4; Schol. in Plat. S. 420 Bk. Weit mehr hat Diodor I, 96. 98 aus den Mitteilungen der ägyptischen Priester, welche aus ihren heiligen Schriften geschöpft sein sollten, erfahren; s. o. S. 23. Plut. qu. conv. VIII, 8, 2, 1 läßt Pyth. in Ägypten lange verweilen, und sich hier namentlich die Vorschriften über die ἱερατικαὶ ἁγιστεῖαι, wie das Verbot der Bohnen und Fische, aneignen; derselbe leitet De Is. 10, S. 354 die pythagoreische Symbolik aus Ägypten her, Ps.-Justin Cohort. 19 seine Lehre von der Monas als Urgrund; nach Apul. Floril. II, 15 lernte er von den dortigen Priestern *caerimoniarum potentias, numerorum vices, geometriæ formulas;* nach Valer. Max. VIII, 7, 2 fand er in den alten priesterlichen Büchern, nachdem er die ägyptische Schrift erlernt hatte, *innumerabilium sæculorum observationes;* Antiphon erzählt bei Diog. VIII, 3 und Porph. V. P. 7 f., wie ihm die Empfehlung des Polykrates an Amasis, und weiterhin die des Amasis an die ägyptische Priesterschaft, nach vielen Schwierigkeiten, welche er alle durch seine Beharrlichkeit überwand, Zutritt zu den ägyptischen Heiligtümern und Gottesdiensten verschaffte, und er fügt bei, daß er auch die Landessprache erlernt habe. Dem gleichen Schriftsteller haben wohl Clemens Strom. I, 302 C und Theodoret gr. aff. cur. I, 15. S. 6 die Nachricht zu verdanken, daß er sich in Ägypten habe beschneiden lassen. Anton. Diogenes b. Porph. V. P. 11 bemerkt, er habe die Weisheit der ägyptischen Priester, insbesondere ihre Götterlehre, die ägyptische Sprache und die drei Arten der ägyptischen Schrift gelernt. Jambl. V. P. 12 ff. (wozu S. 382 m. z. vgl.) gibt zunächst einen umständlichen Bericht über Pyth. wunderbare Seefahrt vom Berg

haben sollen, läßt sich nicht einmal die nach Ägypten, wiewohl sie verhältnismäßig noch die beste Beglaubigung für sich hat und auch heute noch ihre Verteidiger findet[1]), geschichtlich feststellen. Das älteste Zeugnis für diese Reise, das des Isokrates, ist über anderthalbhundert Jahre jünger als der Vorgang, auf den es sich bezieht, und dieses Zeugnis gehört überdies nicht einer historischen Schrift an, sondern einer Prunkrede, welche es selbst nicht verhehlt, daß sie auf geschichtliche Glaubwürdigkeit gar keinen Anspruch mache[2]). |

Carmel nach Ägypten (wohin er nach Theol. Arithm. 41 sich vor der Tyrannei des Polykrates geflüchtet hätte) und erzählt dann weiter von seinem 22jährigen Verkehr mit den dortigen Priestern und Propheten, in dem der alles Wissenswürdige, was dort zu finden war, gelernt, alle Tempel besucht, zu allen Mysterien Zutritt gefunden, sich der Astronomie, der Geometrie und den gottesdienstlichen Übungen gewidmet habe. Den König, unter welchem Pyth. nach Ägypten kam, nennt Plin. H. n. XXXVI, 9, 71 Psemetnepserphres (wofür die Handschriften auch Semetnepsertes und andere Formen geben); als den Priester, welcher ihn unterrichtete, bezeichnet Plut. De Is. 10 Oinupheus von Heliopolis, Clem. Strom. I, 303 C Sonches; Plut. seinerseits (De Is. 26. Solon. 10) macht diesen zum Lehrer des Solon.

[1]) So außer Röth, Köstlin, Gesch. d. Ethik I, 178; Gomperz zu Heraklits Lehre (Wien 1887) S. 1031 (37) f.; Windelband, Gesch. d. a. Phil. 18; Chaignet, Pythagore I, 43 ff. II, 353, welcher letztere aber sehr ungenau berichtet, wenn er (I, 46) angibt, ich erkläre es für gewiß, daß P. nicht nach Ägypten gekommen sei. Ich erkläre es für unerweislich, daß er dort war, nicht für erweislich, daß er nicht dort war.

[2]) Der Busiris des Isokrates ist eines von jenen Kunststücken, in welchen die griechischen Rhetoren seit der Zeit der Sophisten sich gegenseitig zu überbieten suchten, indem sie Lobreden auf schlechte und wertlose Personen und Dinge, Anklagen gegen allgemein bewunderte Männer verfaßten. Der Rhetor Polykrates hatte eine Apologie des Busiris geschrieben; Isokrates will ihm zeigen, wie er sein Thema eigentlich hätte behandeln müssen. Von welchen Gesichtspunkten er aber hierbei ausging, setzt er selbst c. 30 f. sehr offenherzig auseinander. Sein Nebenbuhler, sagte er, habe dem Busiris ganz unglaubliche Dinge zugeschrieben, einerseits die Ableitung des Nils, andererseits das Auffressen der Fremden. Er könne das, was er von ihm aussage, zwar auch nicht beweisen, aber er schreibe ihm doch weder unmögliche Taten noch Akte tierischer Wildheit zu; *ἔπειτ' εἰ καὶ τυγχάνομεν ἀμφότεροι ψευδῆ λέγοντες, ἀλλ' οὖν ἐγὼ μὲν κέχρημαι τούτοις τοῖς λόγοις, οἷς περ χρὴ τοὺς ἐπαινοῦντας, σὺ δ' οἷς προςήκει τοὺς λοιδοροῦντας.* Aussagen, die sich selbst als rednerische Erfindung geben, können doch unmöglich für geschichtliche Zeugnisse gelten, und so wenig wir durch die isokratische Rede beweisen können, daß Busiris, wie ihm hier nachgesagt wird, der Urheber der ganzen ägyptischen Kultur war,

Ein solches Zeugnis hat offenbar nicht das geringste Gewicht; und wenn auch Isokrates die Meinung, daß Pythagoras in Ägypten gewesen sei, nicht zuerst aufgebracht haben sollte, so würde es sich doch immer noch fragen, ob sie sich bei denen, welchen er sie verdankte, auf eine geschichtliche Überlieferung gründete. Dies läßt sich aber nicht bloß nicht beweisen, sondern es ist geradehin unwahrscheinlich. Herodot bemerkt zwar die Ähnlichkeit eines pythagoreischen Gebrauches mit einem ägyptischen[1]; er läßt ferner den Glauben an die | Seelen-

---

ebensowenig können wir dieser Schrift einen Beweis für die Anwesenheit des Pythagoras in Ägypten und für seine Verbindung mit den dortigen Priestern entnehmen. Denn so wahr es ist, daß nicht alles in einer Schrift falsch zu sein braucht, wenn es einiges ist (Köstlin a. a. O.), so gewiß ist doch, daß alle ihre Angaben falsch sein können, solange wir für die Richtigkeit derselben keinen andern Beweis haben als das Zeugnis eines Rhetors, der selbst bekennt, daß es ihm auf eine Unwahrheit nicht ankomme, wenn sie nur seinem Zweck diene.

[1] II, 81: Die ägyptischen Priester tragen leinene Beinkleider unter den wollenen Oberkleidern, in den letzteren dürfen sie weder den Tempel betreten, noch bestattet werden. *ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀϱφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγοϱείοισι.* Dies wurde früher allgemein erklärt: „sie kommen darin mit den Orphikern überein, die aber in Wahrheit Ägypter und Pythagoreer sind,“ und aus den letzteren Worten wurde geschlossen, daß Her. den Pythagoreismus aus Ägypten hergeleitet habe. (So noch Röth II a, 381, Chaignet I, 45 und jetzt wieder Gomperz a. a. O.) Allein die Orphiker und Bakchiker „Ägypter und Pythagoreer“ zu nennen, wäre ein höchst seltsamer und geradezu unverständlicher Ausdruck des Gedankens, daß ihre Lehren und Einrichtungen durch Pythagoras aus Ägypten nach Griechenland verpflanzt worden seien; und dieser Satz selbst wäre nicht bloß falsch, da die orphischen Mysterien (wie S. 68 ff. gezeigt ist) älter sind als der Pythagoreismus, sondern er wäre auch mit Herodots Annahme, daß schon Melampus die Dionysosverehrung in Griechenland eingeführt habe (s. S. 74, 2. 390, 2) unverträglich. Man muß daher entweder, wenn man die obige Übersetzung unserer Worte beibehält, die Behauptung, daß die Orphiker Ägypter und Pythagoreer seien, dahin verstehen, daß damit ausgedrückt werden solle, ihre Lehren und Gebräuche stammen teils aus Ägypten, teils (in ihren jüngeren Bestandteilen) aus dem Pythagoreismus, oder man muß, was sprachlich vollkommen zulässig ist, Herodots Worte übersetzen: „sie kommen aber darin mit den sogenannten Orphikern und Bakchikern, die eigentlich Ägypter sind, und mit den Pythagoreern überein.“ Weder bei der einen, noch bei der andern Auffassung sagt aber unsere Stelle etwas von einer Anwesenheit des Pythagoras in Ägypten. Vgl. S. 994 f. der S. 362, 1 genannten Abhandlung.

wanderung aus Ägypten in Griechenland einwandern[1]; aber daß gerade Pythagoras ihn von dorther gebracht habe, deutet er mit keinem Wort an, er scheint vielmehr eine viel frühere Übertragung desselben zu den Hellenen anzunehmen[2], und über Pythagoras' Anwesenheit in Ägypten beobachtet er nicht bloß ein so tiefes Stillschweigen, sondern er drückt sich auch positiv so aus, daß wir nur vermuten können, er habe von derselben noch gar nichts gewußt[3]. Nicht einmal Ari|stoxenus scheint sie gekannt zu haben[1]. So fehlt es überhaupt an allen zuverlässigen Nachrichten über die angeblichen Reisen des Pythagoras in den Orient: die Quellen fließen über sie um so reichlicher, je weiter wir uns von der Zeit des Philosophen entfernen, sie werden um so dürftiger, je näher wir ihr kommen, und noch vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts versiegen sie gänzlich. Jeder Spätere weiß mehr zu sagen als sein Vorgänger, und in demselben Maße, wie die Bekanntschaft der Griechen mit den orientalischen Kulturvölkern zunimmt, nimmt auch der Umfang der Reisen zu, welche den samischen Weisen als Schüler zu ihnen geführt haben sollen. Dies ist der Gang unhistorischer Sagenbildung, nicht der einer geschichtlichen Überlieferung. Für unmöglich kann man es freilich nicht erklären, daß Pythagoras nach Ägypten oder Phönizien oder selbst nach Babylon gekommen sei, um so mehr aber für durchaus unerweislich. Die ganze Gestalt der Erzählungen von seinen Reisen spricht entschieden für die Vermutung, daß diese Erzählungen, so wie sie vorliegen, aus keinerlei geschichtlicher Erinnerung geflossen sind, daß nicht die bestimmte Kenntnis von seinem Verkehr mit auswärtigen Völkern zu den Annahmen über den Ursprung seiner Lehre, sondern vielmehr umgekehrt die Vor-

---

[1] II, 123: Die Ägypter haben zuerst die Unsterblichkeit und die Seelenwanderung gelehrt; *τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.* [Die merkwürdige Wendung kann, wie Stein z. St. vermutet und auch Burnet (Anf. 75, 5) annimmt, auf den zur Zeit der Abfassung des Geschichtswerks wohl noch lebenden Empedokles gehen.]

[2] So wahrscheinlich es auch ist, daß Her. in der eben angeführten Stelle mit den Späteren, welche sich die Lehre von der Seelenwanderung aneigneten, namentlich Pythagoras meinte, so wenig folgt doch daraus, daß er sie diesem Philosophen in Ägypten selbst zukommen ließ; beachten wir vielmehr, daß er Melampus für denjenigen hält, welcher den ägyptischen Dionysoskultus in Griechenland eingeführt habe (s. o. S. 74, 2), so werden wir auch bei den „Älteren“, welche die in den orphisch-dionysischen Mysterien einheimische Lehre von der Seelenwanderung vortrugen, zunächst an ihn zu denken haben; dann brauchte aber Pyth. nicht nach Ägypten zu gehen, um mit dieser Lehre bekannt zu werden. Weiteres a. a. O. S. 992 f. [Wenn Gomperz, Gr. D.^{3} I 108 f. im 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuchs eine Parallele oder mehr als eine Parallele zu den orphischen Mysterien zu finden glaubt, so beschränkt sich die Ähnlichkeit zwischen beiden auf den Begriff der Reinheit. Gerade das bezeichnendste Dogma der Orphiker und Pythagoreer, die Seelenwanderungslehre, fehlte — trotz Herodot (S. 45. 73 ff.) — den Ägyptern. Ihre eifrige Sorge für die Erhaltung des toten Körpers beweist, daß ihr Seelenglaube noch auf der niedereren, der totemistischen Stufe eigenen Vorstellung von der Körperseele beruhte. Vgl. A. Wiedemann, Der „lebende Leichnam“ im Glauben der alten Ägypter. SA. aus der Zeitschrift des Vereins für rhein. und westf. Volkskunde 1917 S. 23 ff. W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie (1913) S. 205. E. Rohde, Psyche I 6, 1. II 134, 2.]

[3] Daraus, daß Herodot IV, 95 und II, 123 von Pythagoras' Anwesenheit in Ägypten nichts sagt, würde dies allerdings noch nicht folgen, denn dort hatte er keine Veranlassung, ihrer zu erwähnen, und hier könnte er es absichtlich unterlassen haben. Aber auffallend wäre es doch, wenn einem Geschichtschreiber, der II, 49. 54 ff. 171 dem ägyptischen Ursprung griechischer Kulte nachgeht und auch andere ihm bekannt gewordene Berührungen zwischen Griechen und Ägyptern verzeichnet (c. 113 ff. 143. 180), die Tatsache, daß seinen Landsleuten durch einen so gefeierten Weisen,

---

wie Pythagoras, ägyptische Wissenschaft und Götterverehrung überliefert wurde, nicht wichtig genug erschienen wäre, um ihrer zu erwähnen. Und positiv spricht gerade die soeben erörterte Stelle II, 81 gegen die Annahme, daß ihm von dieser Tatsache etwas bekannt war. Warum bezeichnet er dort, welcher von den beiden überhaupt zulässigen Erklärungen man den Vorzug geben mag, nur die Orphiker, nicht auch die Pythagoreer als Ägypter? Warum sagt er nicht: *ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι καὶ Πυθαγορείοισι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι?* Röths (II b, 74) Auskunft aber, daß Herodot aus Abneigung gegen die Krotoniaten die Nennung des Pythagoras geflissentlich umgehe, ist nicht bloß höchst gesucht, sondern sogar nachweislich falsch: er nennt ja II, 81 seine Schüler, IV, 95 ihn selbst mit ehrendem Beisatz; und auch II, 123 (vorl. Anm.) übergeht er seinen Namen nicht aus Abneigung, sondern aus Schonung. Nicht von Pythagoras, sondern von seiner ägyptischen Reise schweigt er.

[1] Wenigstens beruft sich keiner von unsern Berichterstattern für die ägyptische Reise auf ihn. [Burnet, Anf. S. 75 hält ebenfalls die Reisen, auch den Aufenthalt in Ägypten, für apokryph, während Gomperz, GD^3 I, 81 wenigstens den letzteren als wahrscheinlich annimmt.]

aussetzung von dem auswärtigen Ursprung seiner Lehre zu den Erzählungen über seinen Verkehr mit Barbaren den Anstoß gegeben hat. Diese Voraussetzung selbst aber begreift sich, auch wenn ihr gar keine wirkliche, auf Augenzeugen zurückgehende Überlieferung zugrunde lag, zur Genüge aus | dem Synkretismus der späteren Zeit, aus dem falschen Pragmatismus, welcher sich die Ähnlichkeit pythagoreischer Lehren und Gebräuche mit orientalischen nur durch die Annahme eines persönlichen Zusammenhangs zu erklären wußte, und aus der panegyrischen Tendenz der pythagoreischen Sage, welche die Weisheit des ganzen Menschengeschlechts in ihren Helden vereinigt zu sehen liebte[1]). Um nichts besser steht es mit der Angabe, Pythagoras habe Kreta und Sparta besucht, um teils die Gesetze dieser Länder kennenzulernen, teils in die Mysterien des idäischen Zeus sich einweihen zu lassen[2]). Die Sache wäre an sich wohl denkbar, aber die Zeugen sind zu unsicher, und die Wahrscheinlichkeit einer geschichtlichen Überlieferung über diese Einzelheiten ist zu gering, als daß wir der Nachricht das geringste Vertrauen schenken könnten. Ebenso beruht ohne Zweifel die Behauptung, daß der Philosoph seine Weisheit orphischen Lehrern und Schriften verdanke[3]), selbst wenn sie in der Sache nicht durchaus unrecht hat, doch so, wie sie vorliegt, nicht auf geschichtlicher Erinnerung. Das Wahre ist, daß uns über den Bildungsgang des Pythagoras und über die Hilfsmittel, die ihm hierfür zu Gebote standen, nicht das geringste bekannt ist, was mit einiger Sicherheit für historische Überlieferung gelten könnte. Ob es aber möglich ist, diese Lücke durch Schlüsse aus der inneren Beschaffenheit seiner Lehre auszufüllen, dies kann erst später untersucht werden.

---

[1]) Daraus aber, daß Pyth. jene Polymathie, die ihm Heraklit nachsagt (s. u. 393, 5), sich kaum anders als durch Reisen erwerben konnte (Chaignet I, 40. Schuster, Heraklit 372 u. a.), folgt noch lange nicht, daß er gerade nach Ägypten gereist ist oder überhaupt außergriechische Länder besucht hat.

[2]) Justin XX, 4. Valer. Max. VIII, 7, ext. 2. Diog. VIII, 3. Jambl. 25. Porph. 17 vgl. S. 383, 1 (Epimenides).

[3]) S. o. S. 386, 2. [Über das Verhältnis der Orphik zum Pythagoreismus vgl. Rohde, Psyche^3 II 166 f. Gomperz GD^3 I 99 ff., wo nur die Beziehung zu Ägypten abzulehnen ist (s. vorletzte Anm. und Rohde Ps.^{3} II 134 f.).]

Der erste helle Punkt in der Geschichte unseres Philosophen ist seine Auswanderung nach Großgriechenland, deren Zeit wir freilich nicht genauer bestimmen[1]), über ihre Gründe nur Vermutungen aufstellen können[2]). Er scheint jedoch | seine Tätigkeit nicht erst in Italien begonnen zu haben. Die gewöhnlichen Angaben lassen allerdings für eine längere Wirksamkeit in Samos kaum den nötigen Raum offen; andere jedoch behaupten, er habe zuerst geraume Zeit mit Erfolg dort gelehrt[3]); und würde auch diese Behauptung für sich genommen wegen der Fabeln, mit denen sie verknüpft ist, und wegen der Unzuverlässigkeit der Zeugen kaum Beachtung verdienen, so spricht doch die Art für sie, wie Heraklit und Herodot des Pythagoras erwähnen[4]). Denn wenn jener so kurze Zeit nach dem Tode dieses Philosophen von seiner Vielwisserei und seiner, wie er glaubt, verkehrten Weisheit wie von einer in Ionien allbekannten Sache redet[5]), so ist es nicht wahrscheinlich, daß man dort erst von Italien aus etwas von | ihr gehört hatte, da Schriften von ihm nicht vorlagen und seine italischen Schüler erst längere Zeit nach dem Tode des Meisters in die östlichen Gegenden versprengt wurden[1]; und ebenso setzt die bekannte Erzählung von Zalmoxis[2] voraus, daß Pythagoras schon in seiner Heimat in derselben Rolle auftrat wie später in Großgriechenland; denn so klar es auch ist, daß in dieser Erzählung eine getische Gottheit nur deshalb in einen Menschen verwandelt und mit Pythagoras in Verbindung gebracht worden ist, um die vermeintliche Ähnlichkeit des getischen Unsterblichkeitsglaubens mit der pythagoreischen Lehre (s. o. S. 76, 3) zu erklären, so konnte sich doch die Erzählung gar nicht bilden, wenn der Name des Philosophen den Griechen am Hellespont, von denen sie Herodot erhielt, nicht bekannt war, und wenn seine Wirksamkeit ihrer Meinung nach erst in Italien begonnen hatte. Mag er nun aber bei seinen Landsleuten doch nicht so viel Anklang gefunden haben, als er gehofft hatte, oder mögen ihm besondere Gründe, wie etwa die Gewaltherrschaft des Polykrates oder die Furcht vor der persischen Eroberung, seine Vaterstadt verleidet haben: genug, er verließ sie und nahm seinen Wohnsitz in Kroton, welches sich ihm, auch abgesehen von etwaigen persönlichen Beziehungen zu dieser Stadt, durch die vielgerühmte Gesundheit seiner Lage und die Tüchtigkeit

---

[1]) S. o. S. 381, 1.

[2]) Denn die Angaben der Alten sind wahrscheinlich nichts weiter als willkürliche Mutmaßungen. Die meisten sagen nach Aristoxenus (b. Porph. 9), die Tyrannis des Polykrates habe ihn zur Auswanderung veranlaßt (so Strabo XIV, 1, 16. S. 638. Diog. VIII, 3. Hippol. Refut. I, 2 Anf. Porph. 16. Themist. or. XXIII, 285 b. Plut. Plac. I, 3, 24. Ovid Metam. XV, 60 u. a.), und daß diese Annahme den unsicheren Angaben über die Empfehlungsbriefe des Polykrates an Amasis widerspricht, soll ihr nicht zum Nachteil gereichen, aber doch ist sie in keiner Weise für verbürgt zu erachten, da die Kombination zu nahe lag; andere (b. Jambl. 20. 28) behaupteten, er sei ausgewandert, weil die Samier für Philosophie zu wenig Sinn gehabt haben, wogegen Jambl. 28 höchst unwahrscheinlich behauptet, er habe es getan, um der politischen Tätigkeit zu entgehen, welche ihm die Bewunderung seiner Mitbürger aufnötigte.

[3]) Porph. 9. Jambl. 20 ff. 26 ff. nach Antiphon, bei dem aber nicht mit Unger a. a. O. 145 an den Sophisten, den Zeitgenossen des Sokrates (s. u. S. 1070, 4 ^{5}), zu denken sein wird. [Ganz unmöglich wäre das doch nicht. Daß die Sophistik sich auch mit Geschichte der Philosophie beschäftigte, beweisen die Bemerkungen des Hippias über Orpheus und Thales DV ^{3} 79 B 6. 7. Ein Bruchstück Antiphons (DV ^{3} 80 B 53 a) verrät Bekanntschaft mit der orphisch-pythagoreischen Seelenwanderungslehre. (W. Nestle, Philologus 67. 1908. S. 571 f.) Selbstverständlich ist nicht anzunehmen, daß Jamblichos aus Antiphon selbst schöpfte.]

[4]) Wie Ritter treffend bemerkt Pyth. Phil. 31; was Brandis I, 426 entgegenhält, scheint mir nicht entscheidend.

[5]) Fr. 17 Byw. b. Diog. VIII, 6: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς*

ἐποίησε ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην. (Vgl. ebd. IX, 1.) Dieses Bruchstück, aus welchem Schleiermacher und Gomperz die Worte *ἐκλεξ. τ. τ. συγγρ.* als fremden Zusatz entfernen wollen, habe ich in der S. 362, 1 genannten Abhandlung (S. 886 ff) eingehender untersucht. Auch mir gereichen jene Worte zum Anstoß; zu ihrer Heilung genügt mir aber (unter Zustimmung von Diels, Arch. f. G. d. Phil. III, 451) die Annahme, in Heraklits Text habe statt *ταύτ. τ. συγγραφὰς* bloß „*ταῦτα*" (das durch *ἱστορίη* erfahrene) gestanden. Unter der *ἱστορίη* verstehe ich die Nachfrage bei andern, im Unterschied zu dem Selbstgefundenen; die Worte *ἐποίησε* usf. übersetze ich: „er machte daraus seine (angeblich) eigene Weisheit, seine Vielwisserei, seine schlechten Künste." [DV^{3} 12 B 129; vgl. oben S. 380, 1. Dieses Bruchstück kann also nicht mehr als zuverlässiger Zeuge in Betracht kommen. Dagegen bleibt noch immer Heraklit fr, 40: *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.*

[1] Vgl. S. 366 ff. 335^{5} f.

[2] Herod. IV, 95. [Rohde, Psyche^{3} I 121, 1. II 8 Anm. 13, 2. 28 ff.]

seiner Bewohner empfehlen konnte[1]. Hier fand er nun den | geeigneten Boden für seine Bestrebungen, und die von ihm gegründete Schule war bis zu ihrer Zersprengung so ausschließlich in Unteritalien zu Hause, daß sie nicht selten geradezu mit dem Namen der italischen Philosophen bezeichnet wird[2].

Auch dieser Abschnitt seines Lebens ist aber freilich von einem so dichten Gestrüppe fabelhafter Angaben überschattet, daß es schwer ist, in dieser Masse von Erdichtetem irgend einen geschichtlichen Grund zu finden. Hören wir unsere Berichterstatter, so war schon die Person des Pythagoras von allem Glanze des Wunderbaren umgeben. Ein Liebling, und angeblich sogar ein Sohn Apollos[3], soll er von den Seinigen als ein höheres Wesen verehrt worden sein[4], und er soll diese seine höhere Natur auch wirklich durch Weissagungen und Wunder aller Art bewährt haben[1]). Er allein unter den |

---

[1] Nach einer Angabe (b. Porph. 2) wäre er zwar mit Kroton schon von früher her in Verbindung gestanden, denn er soll als Knabe mit seinem Vater hingereist sein, indessen ist dies wohl kaum geschichtlicher als die S. 384, 2 Schl. erwähnte Nachricht bei Apulejus Floril. II, 15 über den Krotoniaten Gillus (den von Herod. III, 138 genannten Tarentiner). — Außer Kroton besuchte Pyth. nach Jambl. 33. 36. 142 auch viele andere italische und sizilische Städte, namentlich Sybaris; daß er jedoch zuerst nach Sybaris und erst von hier aus nach Kroton gegangen sei (Röth II a, 421), steht nirgends; wenn vollends Röth 468 ff. aus den von ihm ganz unrichtig erklärten Worten des Apollonius b. Jambl. 255 und aus Jul. Firmic. Astron. S. 9 (*Crotonam et Sybarim exul incoluit*) herausliest, nach der Zerstörung von Sybaris sei Pyth. auf die ihm geschenkten sybaritischen Ländereien gezogen, so ist dies, wie alles Weitere, was er über dieses Landleben sagt, reine Phantasie.

[2] Aristot., Metaph. I, 5. 987 a 9. c. 6 Anf. c. 7. 988 a. 25. De cœlo II, 13. 293 a 20. Meteor. I, 6. 342 b 30. Vgl. Sext. Math. X, 284. Hippol. Refut. I, 2. Plut. Plac. I, 3, 24.

[3] Porph. 2 beruft sich dafür auf Apollonius, Jambl. 5 ff. auf Epimenides, Eudoxus und Xenokrates; da aber freilich der erste von diesen drei Männern, den auch Porph. 29. Jambl. 135. 222 zum Schüler, andere, wie S. 383, 1 gezeigt wurde, zum Lehrer des Pyth. machen, nur durch eine grobe Täuschung hierher gekommen sein kann (vgl. S. 121, 1), so werden auch die zwei andern unsicher. Xenokrates könnte (wie ich schon T. II a, 1023, 5 bemerkt habe) dieser Behauptung höchstens als eines Gerüchts erwähnt, aber sie nicht wohl sich selbst angeeignet haben.

[4] Porph. 20. Jambl. 30. 255 nach Apollonius und Nikomachus. Diodor Fragm. S. 554. Aristoteles b. Jambl. 31. 144 führt als pythagoreische Einteilung an: *τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μέν ἐστι θεὸς, τὸ δ' ἄνθρωπος, τὸ δ' οἷον Πυθαγόρας*, und demselben legt Aelian II, 26 die oft wiederholte An-

---

gabe (auch bei Diog. VIII, 11. Porph. 28 usw.) bei, daß Pyth. der hyperboreische Apoll genannt worden sei; vgl. übrigens folg. Anm.

1) Nach Aelian a. a. O. vgl. IV, 17 hätte schon Aristoteles erzählt, daß Pyth. eine goldene Hüfte gehabt habe, daß er einmal von einem Flußgott angeredet und gleichzeitig in Kroton und Metapont gesehen worden sei; diese Angabe lautet aber so verdächtig, daß man versucht sein könnte, in den Worten *κἀκεῖνα δὲ προςεπιλέγει ὁ τοῦ Νικομάχου*, mit denen sie Aelian einführt, einen Irrtum zu vermuten und statt des Aristoteles Nikomachus, den bekannten Neupythagoreer, für Aelians Quelle zu halten, wenn nicht Apollon. Mirabil. c. 6 gleiches ebenfalls aus Aristoteles mitteilte. Der echte Aristoteles kann dies aber nur dann gewesen sein, wenn er jene Dinge bloß als pythagoreische Sagen erwähnt und erst die Späteren ihn selbst zum Gewährsmann dafür gemacht hatten; und dies ist allerdings möglich, jene Angaben sind daher noch kein Beweis für die Unechtheit der aristotelischen Schrift *περὶ τῶν Πυθαγορείων*, an die wir bei denselben zunächst denken werden. Die gleichen Wunder berichten Plut. Numa c. 8. Diog. VIII, 11. Porph. 28 f. Jambl. 90 ff. 134. 140 f. (die letzteren nach Nikomachus vgl. Rohde Rh. Mus. XXVII, 44). Nach Plutarch zeigte er die goldene Hüfte der olympischen Festversammlung, nach Porph. u. Jambl. dem hyperboreischen Apollopriester Abaris. (Näheres über diesen a. d. a. O., bei Herodot IV, 36 u. a. s. Krische, De societ. a Pyth. cond. 37, welcher die Abarissagen der Späteren mit Wahrscheinlichkeit auf den Pontiker Heraklides zurückführt.) Viele andere, zum Teil höchst abenteuerliche, Wundergeschichten von Bändigung wilder Tiere durchs bloße Wort, wunderbarer Voraussicht u. dgl. findet man bei Plut. a. a. O. Apul., De magia 31. Porph. 23 ff. 34 f. Jambl. 36. 60 ff. 142, welche nur leider die „glaubwürdigen alten Schriftsteller“, denen sie ihre Nachrichten verdanken, nicht genannt haben. Vgl. auch Hippol., Refut. I 2. S. 10. Daß allerdings schon im vierten Jahrhundert Beweise eines übernatürlichen Vorherwissens von Pyth. erzählt wurden, erhellt aus der Angabe Porphyrs b. Eus. pr. ev. X, 3, 4: Andron habe in seinem *Τρίπους* von den Weissagungen des Pyth. gesprochen und namentlich eines Erdbebens erwähnt, das er aus dem Wasser eines Brunnens drei Tage vor seinem Eintritt prophezeit habe; Theopomp habe dann diese Erzählungen auf Pherecydes übertragen. Die empedokleischen Verse b. Diog. VIII, 54. Porph. 30. Jambl. 67 (Emped. fr. 427—432 Mull. 415 ff. St.) wurden nach Diog. bald auf Pythagoras, bald auf Parmenides bezogen. (Zu ihrer Erklärung unter der ersteren Voraussetzung vgl. Diels, Hermes XV, 161, 2.) Wahrscheinlich gingen sie aber, (wie ich a. a. O. S. 989 f. zu zeigen suche), auf keinen von beiden, sondern sie gehörten zur Schilderung des goldenen Zeitalters. [Daß diese Verse (DV^3 21 B 129) in der Tat auf Empedokles gehen, hat Rohde gezeigt (Psych.^{3} II 159, 3. 160, 1; 417 ff.), dem auch Diels (z. St.) folgt. Die hier gerühmte übernatürliche Gedächtniskraft des Pythagoras hängt zusammen mit dem Glauben an seine Vor-

Sterblichen vernahm die Harmonie der Sphären[1]), und Hermes, dessen Sohn er in einem früheren Dasein war, hatte ihm verliehen, die Erinnerung an seine ganze Vergangenheit in den wechselnden Lebenszuständen zu bewahren[2]). Auch einer | Fahrt in den Hades geschieht Erwähnung[3]). Seine Lehren soll ihm sein Schutzgott durch den Mund der delphischen Priesterin Themistoklea überliefert haben[4]). Kein Wunder,

---

geburten (s. übernächste Anm.), die Rohde a. a. O. bespricht.] Ein übernatürliches Wissen brauchte man indessen, wie man aus der Deutung auf Parmenides und aus einer ähnlichen Lobpreisung des Thales b. Diog. I, 33 sieht, nicht einmal notwendig aus ihnen herauszulesen. Im übrigen ist es ganz glaublich, daß das Gerücht von Pythagoras, wie später von Empedokles, auch schon bei seinen Lebzeiten und unmittelbar nach seinem Tode viel Wunderbares zu melden wußte.

[1]) Porph. 30. Jambl. 65. Simpl., De cœlo 208 b 43, 211 a 16, Schol. 496 b 1.

[2]) Diog. VIII, 4 f. nach Heraklides Pont. Porph. 26. 45. Jambl. 63. Horat. carm. I, 28, 9. Ovid. Metam. XV, 160. Lucian. Dial. mort. 20, 3 u. ö. Tertull. De an. 28. 31. Nach A. Gell. IV, 11 erzählten auch Klearchus und Dicäarchus, die Schüler des Aristoteles, daß Pyth. behauptet habe, früher Euphorbus, Pyrander usf. gewesen zu sein, wogegen die Verse des Xenophanes b. Diog. VIII, 36 [DV³ 11 B 7] von keiner Erinnerung an die eigene Präexistenz reden. Auch mit der Seele eines Freundes soll Pyth. nach dessen Tod in fortwährendem Verkehr gestanden haben (Hermipp. b. Joseph. c. Ap. I, 22). Weiteres unten.

[3]) Von Hieronymus, wohl dem Peripatetiker, bei Diog. VIII, 21 vgl. 38; eine ungesalzene natürliche Erklärung dieser Sage, über die sich Tertull. De an. c. 28 unnötig ereifert, gibt nach dem Muster der herodotischen Erzählung von Zalmoxis (IV, 95) Hermippus b. Diog. VIII, 41. Aus einer pseudopythagoreischen Schrift berichtet Diog. 14: *ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ γραφῇ φησι, δι' ἑπτὰ* (wofür Rohde, Rh. Mus. XXVI, 558 aus Jambl. Theol. Arithm. S. 41 *ἑκκαίδεκα*, Unger a. a. O. 159 *ἑπτακαίδεκα* setzt) *καὶ διακοσίων ἐτέων ἐξ αἴδεω παραραγεγενῆσθαι ἐς ἀνθρώπους.* Ebd. 4: *τοῦτόν φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς περὶ αὑτοῦ τάδε λέγειν, ὡς εἴη ποτὲ γεγονὼς Αἰθαλίδης* usf., und was Rohde a. a. O. weiter beibringt. Es liegt nahe, die letzte Quelle dieser Fabel in einer Pythagoras unterschobenen *Κατάβασις εἰς Ἅιδου* zu suchen; daß derartige Schriftstellerei den Pythagoreern nicht fremd war, ist bekannt: die orphische Katabasis soll von dem Pythagoreer Kerkops verfaßt sein (Clem. Strom. I, 333 A). Noch wahrscheinlicher ist mir aber die Vermutung (Diels, Archiv f. G. d. Ph. III, 469), daß Diog. 14 auf Heraklides' Buch *περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* gehe und in diesem Pythagoras redend eingeführt war. [Den Zusammenhang der *Κατάβασις εἰς Ἅιδου* mit der Geschichte von den Vorgeburten des Pythagoras bestreitet Rohde, Ps.³ II 419 f.]

[4]) Aristox. b. Diog. VIII, 8. 21 vgl. 31. Porph. 41. Ob diesem Zug

daß er gleich bei seinem ersten Auftreten in Kroton[1]) alles | für sich gewann[2]) und bald in ganz Italien des unbedingtesten Ansehens genoß[3]). Nicht allein aus den griechischen Pflanz-

---

der Pythagorassage, der in dieser Gestalt unmöglich geschichtlich sein kann, irgendeine Erinnerung an eine — an sich ganz wahrscheinliche — Verbindung des Pythagoras mit Delphi zugrunde liegt, oder ob es lediglich eine Erdichtung zur Verherrlichung des Philosophen im Sinn der pythagoreischen Apolloverehrung ist, läßt sich nicht ausmachen.

1) Dicäarchus b. Porph. 18 (vgl. Justin. Hist. XX, 4) hatte von Vorträgen berichtet, welche er gleich anfangs erst der Ratsversammlung (*τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον*), dann im Auftrag der Obrigkeit den Jünglingen und schließlich den Frauen gehalten habe. Einen breiten deklamatorischen Bericht über den Inhalt dieser Vorträge (an deren „gediegenem Metall“ und untadelhafter Urkundlichkeit sich zu erbauen, ich meinerseits Lesern von Röths Geschmack und kritischem Urteil überlassen muß) gibt Jambl. V. P. 37—57, eine modernisierende Paraphrase derselben Röth II a, 425—450. Daß aber diese Ausführung gleichfalls Dicäarch entnommen ist, glaube ich nicht, teils weil sie mir für diesen Peripatetiker doch zu gehaltlos scheint, teils weil Dic. nach Porphyr den Pyth. zuerst vor dem regierenden Rat, dann erst vor den Jünglingen auftreten ließ, während er sich bei Jamblich vielmehr umgekehrt zuerst in das Gymnasium begibt und erst auf die Kunde von seinem dortigen Vortrag die Aufforderung erhält, vor dem Rate zu sprechen. Es scheint vielmehr erst ein späterer Biograph des Pyth. Dicäarchs Angaben weiter ausgeführt zu haben; und daß dieser kein anderer war als Apollonius, wird durch den Umstand wahrscheinlich, daß Jambl. v. P. 259 f. von ihm einen Bericht in ähnlichem Stil mitteilt, und daß (wie Rohde, Rhein. Mus. XXVII, 29 bemerkt) Apollonius ebd. 264 ausdrücklich an den Tempel der Musen erinnert, zu dessen Errichtung nach § 50 jene Reden des Philosophen den Anstoß gegeben haben sollen. Apollonius selbst scheint (wie Rohde a. a. O. 27 f. aus Jambl. 56 vgl. m. Diog. VIII, 11 und Just. XX, 4 Schl. vgl. m. Porph. V. P. 4 zeigt) eine Darstellung des Timäus der seinigen zugrunde gelegt zu haben, benützt aber für dieselbe auch sonstige, von Aristoxenus u. a. überlieferte Aussprüche; vgl. Jambl. 37. 40. 47 mit Diog. VIII, 22. 23. Stob. Floril. 44, 21 (II, 164 unt. Mein.); § 55 mit Stob. 74, 53.

2) M. s. außer dem oben Angeführten die legendenhafte Angabe des Nikomachus bei Porph. 20 und Jambl. 30. Diodor, Fragm. S. 554. Favorin b. Diog. VIII, 15. Valer. Max. VIII, 15, ext. 1.

3) Vgl. hierüber auch Alcidamas b. Arist. Rhet. II, 23. 1398 b 14: *Ἰταλιῶται Πυθαγόραν* (*ἐτίμησαν*). Wenn jedoch Plut. Numa c. 8 unter Berufung auf Epicharm erzählt, Pythagoras sei mit dem römischen Bürgerrecht beschenkt worden, so hat er sich durch eine unterschobene Schrift täuschen lassen; s. Welcker, Klein. Schriften I, 350. Später, zur Zeit der Samniterkriege, wurde ihm nach Plut. a. a. O. Plin. H. n. XXXIV, 6, 26, als dem weisesten Griechen, in Rom eine Bildsäule errichtet.

städten, sondern auch aus den italischen Stämmen 1) sollen ihm Schüler und Schülerinnen 2) zugeströmt sein, die berühmtesten Gesetzgeber jener Gegenden 3) sollen ihn zum Lehrer | gehabt haben, und durch seinen Einfluß soll in Kroton und weiterhin in ganz Großgriechenland Ordnung, Freiheit, Sitte und Gesetz wiederhergestellt worden sein 4).

---

1) Porph. 22: *προςῆλθον δ' αὐτῷ, ὡς φησὶν Ἀριστόξενος, καὶ Λευκανοὶ καὶ Μεσσάπιοι καὶ Πευκέτιοι καὶ Ῥωμαῖοι.* (Dasselbe ohne die Berufung auf Aristox., Diog. VIII, 14.) Nikom. b. Porph. 19 f. Jambl. 29 f. 265 ff. 127 (wo ein etruskischer Pythagoreer erwähnt wird).

2) M. vgl. über die pythagoreischen Frauen Diog. 41 f. Porph. 19 f. Jambl. 30. 54. 132. 267 Schl.; über die berühmteste derselben, Theano, welche von den meisten die Frau, von einigen auch die Tochter des Pythagoras genannt wird: Hermesianax b. Athen. XIII, 599 a. Diog. 42. Porph. 19. Jambl. 132. 146. 265. Clem. Strom. I, 309 C. IV, 522 C. Plut. conj. præc. 31, S. 142. Stob. Ekl. I, 302. Floril. 74, 32. 53. 55. Floril. Monac. 268—270 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 289 f.); über die Kinder des Pyth. Porph. 4 (wo eine, auch von Hieron. adv. Jovin. I, 42 berichtete Angabe des Timäus aus Tauromenium über seine Tochter). Diog. 42 f. Jambl. 146. Schol. in Plat. S. 420 Bk.; über seine Ökonomie Jambl. 170.

3) So namentlich Zaleukus und Charondas, von welchen dies Sen. ep. 90, 6 mit Posidonius behauptet; ebenso Diog. VIII, 16 (ob nach dem vorher genannten Aristoxenus, läßt sich nicht ausmachen). Porph. 21. Jambl. 33. 104. 130. 172 (beide wahrscheinlich nach Nikomachus) vgl. Ael. V. H. III, 17. Von Zaleukus sagt es auch Diodor XII, 20; beide erscheinen als Pythagoreer in den *προοίμια νόμων*, die schon Cic. Leg. II, 6, 14 kennt, und aus denen Stob. Floril. 44, 20. 21. 40 Bruchstücke erhalten hat; mag nun der neupythagoreische Verfasser dieser Prooemien die Verbindung des Zal. und Char. mit Pythagoras erst erfunden oder in der Überlieferung schon vorgefunden haben. Nun war Zaleukus freilich um ein volles Jahrhundert älter als Pythagoras, und das gleiche gilt wahrscheinlich auch von Charondas (vgl. Curtius, Griech. Gesch. I, 547 f.); wollte man andererseits den letzteren mit Diodor XII, 11 Schol. in Plat. S. 419 Bk. zum Gesetzgeber von Thurii (445 ff. v. Chr.) machen, so würde er für einen persönlichen Schüler des Pythagoras viel zu jung. Wenn jene Behauptungen dennoch bei den genannten Schriftstellern vorkommen, so beweist dies aufs neue, wie wenig selbst verbreitete und verhältnismäßig alte Angaben über Pythagoras eine Bürgschaft ihrer Geschichtlichkeit an sich tragen. Einige weitere angeblich pythagoreische Gesetzgeber nennt Jambl. 130. 172. Die Sage von Numas Verbindung mit Pythagoras ist Bd. III b, 83 besprochen.

4) Diog. VIII, 3. Porph. 21 f. 54. Jambl. 33. 50. 132. 214. Cic. Tusc. V, 4, 10. Diodor, Fragm. S. 554. Justin. XX, 4. Dio Chrysost. Or. 49, S. 249 R. Plut. c. princ. philos. 1, 11 S. 776. Vgl. die angebliche Unterredung des Pyth. mit Phalaris b. Jambl. 215 ff.

Selbst die gallischen Druiden heißen bei Späteren seine Schüler 1).

Die pythagoreische Schule wird uns nicht bloß als ein wissenschaftlicher Verein, sondern zugleich und hauptsächlich als eine religiöse und politische Verbindung geschildert. Die Aufnahme in den Bund, heißt es, war an strenge Prüfung und an die Bedingung eines mehrjährigen Stillschweigens geknüpft 2); an geheimen Zeichen erkannten sich die Verbündeten 3); nur ein | Teil der Mitglieder wurde zu der engeren Verbindung und den Geheimlehren der Schule zugelassen 4);

---

1) S. o. S. 76, 3 vgl. m. 386, 3.

2) Taurus b. Gell. I, 9. Diog. VIII, 10. Apul. Floril. II, 15. Clem. Strom. VI, 580 A. Hippol. Refut. I, 2. S. 8. 14. Jambl. 71 ff. 94, vgl. 21 ff. Philop. De an. D 5 u. Lucian, Vit. auct. 3. Die Prüfungen selbst, unter denen auch eine physiognomische vorkommt (Hippol. nennt Pythagoras den Erfinder der Physiognomik), und die Dauer der Echemythie werden verschieden angegeben; den Novizen soll der Anblick des Lehrers, nach Art der Mysterien, durch einen Vorhang entzogen gewesen sein. Vgl. auch Diog. 15.

3) Jambl. 238. Ein solches Erkennungszeichen soll namentlich der Drudenfuß gewesen sein (Schol. zu Aristoph. Wolken 611. I, 249 Dind. Lucian, De salut. c. 5), Krische S. 44 glaubt, auch der Gnomon. [Das Pentagramm als Erkennungszeichen hängt mit der Konstruktion des Fünfecks zusammen. Cantor, Gesch. der Math. I^3 S. 177. Eva Sachs, Die fünf plat. Körper S. 100.]

4) Gell. a. a. O. nennt drei Klassen pythagoreischer Schüler: *ἀκουστικοὶ* oder Novizen, *μαθηματικοί*, *φυσικοί*; Clem. Strom. V, 575 D. Hippol. a. a. O. Porph. 37. Jambl. V. P. 72. 80 ff. 87 f. und in Villoisons Anecd. II, 216 zwei, die Esoteriker und Exoteriker; jene heißen auch Mathematiker, diese Akusmatiker; nach Hippolytus und Jamblich wären nur die Esoteriker Pythagoreer, die Exoteriker Pythagoristen genannt worden; der Ungenannte b. Phot. Cod. 249 Anf. unterscheidet Sebastiker, Politiker, Mathematiker, ferner Pythagoriker, Pythagoreer und Pythagoristen, indem er die persönlichen Schüler des Pyth. Pythagoriker, die Schüler von diesen Pythagoreer, die *ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταὶ* Pythagoristen genannt werden läßt. Auf diese Angaben, an deren spätem Auftreten er natürlich nicht den mindesten Anstoß nimmt, stützt Röth II a, 455 f. 756 f. 823 ff. 966 b, 104 die Behauptung: die Mitglieder der engeren pythagoreischen Schule haben Pythagoriker geheißen, die des weiteren Anhängerkreises dagegen Pythagoreer; zwischen beiden finde sich aber ein höchst wichtiger Lehrunterschied: alle Systeme der Pythagoreer seien nämlich auf den zoroastrischen Dualismus gegründet, welcher (nach S. 421 f. von dem Arzt Demokedes in Kroton importiert) in dem echt ägyptischen Ideenkreise des Pythagoras sich nicht finde;

solche, die nicht zum Bunde gehörten, wurden in gemessener Entfernung gehalten[1]), unwürdige Mitglieder auf entehrende Art ausgeschlossen[2]). Die Pythagoreer des höheren Grades lebten den | späteren Angaben zufolge in vollständiger Gütergemeinschaft[3]), nach einer genau vorgeschriebenen, als göttliche Satzung von ihnen verehrten Lebensordnung[4]), zu der neben durchaus leinener Kleidung[5]) namentlich auch die gänzliche

---

nur diese Pythagoreer seien es aber, zu denen Empedokles, Philolaos, Archytas gehörten, an welche Plato und seine Schüler sich anschlossen, von welchen die Berichte des Aristoteles Nachricht geben, welche überhaupt den Alten vor den Zeiten der Ptolemäer bekannt waren. Nun nennen freilich alle die Schriftsteller, welche dieser Unterscheidung überhaupt erwähnen, die Exoteriker Pythagoristen, die Esoteriker dagegen, die echten Schüler des Pythagoras, Pythagoreer; und daß der Ungenannte des Photius diesen Namen für dieselben erst von der zweiten Generation an gebraucht, ist ganz unerheblich. Allein Röth weiß sich zu helfen. Wir dürfen nur den Ungenannten dahin verbessern, daß unter den Pythagoreern sämtliche Akusmatiker zu verstehen sind, und bei Jamblich „Pythagoriker statt Pythagoreer und Pythagoreer statt Pythagoristen setzen“ (die Stelle des Hippolytus hat R. übersehen), „so ist alles in Richtigkeit“. Auf so windige Einfälle wurde eine Darstellung aufgebaut, welche nicht allein die ganze bisherige Ansicht vom Pythagoreismus, sondern auch die Zeugnisse des Philolaos, Plato, Aristoteles usw. von Grund aus umwerfen sollte, welche sich aber trotzdem bei Laien längere Zeit eines gewissen Ansehens erfreute.

[1] Apollon. b. Jambl. 257.

[2] Jambl. 73 f. 246. Clemens Strom. V, 574 D.

[3] Die ältesten Zeugen dafür sind Epikur (oder Diokles b. Diog. X, 11) und Timäus von Tauromenium ebd. VIII, 10. Schol. in Plat. Phädr. S. 319 Bk.; später, seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus, für den neben allem andern schon das platonische Staatsideal bestimmend sein mußte, ist die Angabe allgemein; m. s. Diog. VIII, 10. Gell. a. a. O. Hippol. Refut. I, 2. S. 12. Porph. 20. Jambl. 30. 72. 168. 257 u. a. Phot. Lex. κοινὰ läßt den Pyth. gar bei den Bewohnern Großgriechenlands die Gütergemeinschaft einführen und nennt auch hierfür den Timäus als Gewährsmann.

[4] Porph. 20. 32 ff. nach Nikomachus und Diogenes (dem Verfasser des Wunderbuchs). Jambl. 68 f. 96 ff. 165. 256. Der letztere gibt eine ausführliche Beschreibung ihrer ganzen Tagesordnung.

[5] Jambl. 100. 149, beides, wie es scheint (Rohde, Rh. Mus. XXVII, 35 f. 47), zunächst aus Nikomachus, § 100 mittelbar aus Aristoxenus, der aber nur von den Pythagoreern seiner Zeit sprach. Apulej., De Magia c. 56. Philostr. Apollon. I, 32, 2, welcher zu der leinenen Kleidung auch noch die unverschnittenen Haare hinzufügt. Andere reden bloß von weißen Gewändern, z. B. Aelian V. H. XII, 32.

Enthaltung von blutigen Opfern und Fleischspeisen1), von Bohnen und einigen andern Nahrungsmitteln2) gehört haben soll; selbst | der Grundsatz der Ehelosigkeit wird ihnen beigelegt3). Ältere Zeugen freilich, die mehr Glauben verdienen, [wissen zwar von einem pythagoreischen Leben4), aber sie schildern dieses einfacher und] wissen nichts von der Gütergemeinschaft5), so sehr sie auch die Treue der Pythagoreer gegen Freunde und Bundesbrüder rühmen6); und ebenso werden

---

1) Dem Pythagoras selbst zuerst von Eudoxus b. Porph. V. P. 7 und Onesikritus (um 320) b. Strabo XV, 1. 65. S. 716 Cas., den Pythagoreern auch von Dichtern der alexandrinischen Periode b. Diog. VIII, 37 f. Athen. III, 108 f. IV, 161 a ff. 163 d beigelegt. Später ist die Behauptung fast allgemein; m. s. Cic. N. D. III, 36, 88. Rep. III, 8. Strabo VII, 1, 5, S. 298. Diog. VIII, 13. 20. 22. Porph. V. P. 7. De abstin. I, 15. 23. Jambl. 54. 68. 107 ff. 150. Plut., De esu carn. Anf. Philostr. a. a. O. Sext. Matth. IX, 127 f. und viele andere.

2) Heraklides (wohl der Pontiker) und Diogenes b. Joh. Lyd. De mens. IV, 29. S. 76. Kallimachus b. Gell. IV, 11. Diog. VIII, 19. 24. 33 nach Alexander Polyhistor u. a. Cic. Divin. I, 30, 62. Plut. qu. conv. VIII, 8, 2. Clemens Strom. III, 435 D. Porph. 43 ff. Jambl. 109. Hippol. Refut. I, 2, S. 12. Lucian V. auct. 6 u. a. Nach Hermippus u. a. bei Diog. 39 f. soll gar Pythagoras auf der Flucht erschlagen worden sein, weil er es verschmähte, sich über ein Bohnenfeld zu flüchten. Das gleiche hatte schon Neantes (b. Jambl. 189 ff.) von Pythagoreern aus der Zeit des älteren Dionys erzählt; derselbe fügt noch eine weitere, später zu berührende Legende über die Standhaftigkeit bei, mit welcher der Grund des Bohnenverbots verschwiegen wurde; die letztere wird dann von David, Schol. in Arist. 14 a, 30, wenig verändert, auf Theano übertragen. Jambl. 107. 69 und Epiph. Haer. S. 1087 B behaupten, Pyth. habe auch den Wein untersagt. Ausführlich handelt vom Bohnenverbot Bayle, Art. Pythagoras Rem. H.

3) Bei Clem. Strom. III, 435 C (Clemens selbst widerspricht) vgl. Diog. 19: *οὔποτ᾽ ἐγνώσθη* (Pyth.) *οὔτε διαχωρῶν οὔτε ἀφροδισιάζων οὔτε μεθυσθείς*.

4) [Zusatz Zellers im Handexemplar unter Hinweis auf Plat., Rep. X 600 B; Cebet. Tab. 2, 1; vgl. S. 404, 1 und 554, 1^5.]

5) S. o. S. 401, 3 und Krische S. 27 f., welcher den Anlaß zu dieser Angabe (neben dem Vorgang des platonischen Staats) mit Recht in einem Mißverständnis des Spruchs *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* sucht, der zwar den Pythagoreern schwerlich ausschließlich eigentümlich war (vgl. Arist. Eth. N. IX, 8. 1168 b 6), den aber auch Timäus b. Diog. 10. Cic. Leg. I, 12, 34. Ant. Diog. b. Porph. 33 Pythagoras zuschreiben.

6) M. vgl. außer der bekannten Erzählung von Damon und Phintias (Cic. Off. III, 10, 45. Diodor, Fragm. S. 554. Porph. 59. Jambl. 233 ff. nach Aristoxenus, dem Dionys selbst die Sache mitgeteilt hatte, u. a.) weitere Anekdoten bei Diodor a. a. O. Jambl. 127 f. 185. 237 ff. und die allgemeineren Angaben Cic. Off. I, 17, 56. Diod. a. a. O. Porph. 33. 59.

die Vorschriften über Speisen und Kleidung von ihnen, neben dem allgemeinen Grundsatz der Mäßigkeit und Einfachheit [1]), auf wenige vereinzelte Bestimmungen beschränkt [2]), wie sie

---

Jambl. 229 f. u. ö., auch Krische S. 40 ff. Eben diese Angaben und Erzählungen setzen aber großenteils ein Privateigentum voraus.

[1]) Aristoxenus und Lyko b. Athen. II, 46 f. X, 418 e. Porph. 33 f. Jambl. 97 f. Diog. VIII, 19.

[2]) Aristoxenus b. Athen. X, 418 f. Diog. VIII, 20. Gell. IV, 11 leugnet ausdrücklich, daß sich Pyth. des Fleisches enthalten habe, nur vom Pflugstier und vom Bock habe er nicht gegessen (von jenem wohl wegen seines Nutzens, von diesem wegen seiner Geilheit). Das gleiche berichtet Plutarch b. Gell. a. a. O. vgl. Diog. VIII, 19 aus Aristoteles. Nur einige Teile der Tiere und gewisse Fische sollen die Pythagoreer nach diesem nicht genossen haben (weshalb b. Diog. VIII, 13 bloß die Bemerkung über den unblutigen Altar, nicht die Erzählung von Pythagoras, aus Aristoteles entnommen sein kann). Auch Plut. qu. conv. VIII, 8, 1. 3 und Athen. VII, 308 c sagen von den Pythagoreern nur, daß sie sich der Fische gänzlich enthalten und wenig Fleisch, hauptsächlich Opferfleisch genießen; ähnlich führt Alexander b. Diog. VIII, 33 unter manchen, schon teilweise unhistorischen, Speiseverboten die gänzliche Enthaltung von Fleisch noch nicht auf. Selbst Ant. Diog. b. Porph. 34. 36 und Jambl. 98 (in einem mittelbar ohne Zweifel von Aristoxenus herstammenden Bericht) stimmen, im Widerspruch mit den sonstigen Behauptungen dieser Schriftsteller, hiermit überein, und Plut. Numa 8 sagt von den pythagoreischen Opfern gleichfalls nur, sie seien meist unblutig gewesen. Dagegen würde allerdings schon Theophrast den Pythagoreern die Enthaltung vom Fleischgenuß zuschreiben, welche für die orphisch-pythagoreischen Mysten seiner Zeit auch sonst bezeugt ist (vgl. T. II a, 31. III b, 79 f.), wenn Porph. De abstin. II, 28 vollständig aus ihm entlehnt wäre; indessen hält Bernays, Theophr. v. d. Frömm. S. 88 die von den Pythagoreern handelnden Sätze δι' ὅπερ . . . . παρανομίας wohl mit Recht für einen Zusatz Porphyrs. Auch nach dieser Darstellung sollen sie aber vom Opferfleisch wenigstens gekostet haben, so daß sie doch Tieropfer gehabt hätten; ein Stieropfer wird Pythagoras auch aus Anlaß des pythagoreischen Lehrsatzes und anderer mathematischer Entdeckungen zugeschrieben (Apollodor b. Athen. X, 418 f. und Diog. VIII, 12. Cic. N. D. III, 36, 88. Plut. qu. conv. VIII, 2, 4, 3. n. p. suav. v. 11, 4. S. 1094. Prokl. in Eucl. 426 Fr. — Porph. v. P. 26 macht daraus die Opferung eines σταίτινος βοῦς), und bei den Athleten soll er die Fleischkost eingeführt haben (s. u.). Von den Bohnen behauptet Aristoxenus b. Gell. a. a. O., daß Pyth., weit entfernt, sie zu verbieten, dieses Gemüse vielmehr vorzugsweise empfohlen habe; um so unwahrscheinlicher ist es, daß Hippol. Refut. I, 2. S. 12 und Porph. 43 ff. ihre alberne (auch von Lucian. Vit. auct. 6 berührte) Begründung des Bohnenverbots ihm, und nicht vielmehr dem Antonius Diogenes verdanken, aus dem sie Joh. Lydus De mens. IV, 29. S. 76 mit den gleichen Worten, wie Porphyr, mit-

auch sonst in Verbindung mit mysti|schen Kulten vorkommen[1]);

---

teilt; und setzt auch der Widerspruch des Aristoxenus voraus, daß das Bohnenverbot schon damals Pythagoras beigelegt wurde, so sieht man doch zugleich daraus, daß er von denjenigen Pythagoreern, deren Überlieferung er folgte, nicht anerkannt war. Gell. a. a. O. erklärt die Sage vom Bohnenverbot aus dem Mißverständnis eines symbolischen Ausspruchs; in Wirklichkeit ist sie wohl eher daraus entstanden, daß eine Sitte, die den Orphikern mit Recht beigelegt wird, auf die alten Pythagoreer übertragen wurde; vgl. Krische S. 35. Der Angabe, daß die Pythagoreer nur leinene Kleider getragen haben, widerspricht noch der Bericht bei Diog. VIII, 19 (über den im übrigen Krische S. 31 zu vgl.), wenn er sie wegen ihrer wollenen Gewänder, ungeschickt genug, entschuldigt: die Leinwand sei damals in Italien noch unbekannt gewesen. Nach Herod. II, 81 beschränkt sich das Ganze darauf, daß in den orphisch-pythagoreischen Mysterien wollene Totenkleider untersagt waren. [(Vgl. S. 389, 1.) — Die *ἀκούσματα καὶ σύμβολα* der Pythagoreer zusammengestellt DV^3 45 C. Vgl. dazu Rohde, Ps.^{3} II 125, 3. 126, 1. 133, 1. 162, 6. 164, 1. 181, 2. Zum Bohnenverbot s. R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta (1902) S. 33 f. Hölk, De acusmatis Pythagoreis, Kiel 1894. Böhm, De symbolis Pythagoreis, Berlin 1905. Burnet, Anf. S. 81—84 erklärt sie sehr einleuchtend als Tabuvorschriften. W. Wundt, Elemente der Völkerpsychol. S. 192 ff. Allenfalls könnte auch das Schweigegebot, die sog. Echemythie (S. 400, 2), seinen letzten Ursprung in der Dämonenfurcht haben, die das Reden in der Nähe von Gräbern verbot (Rohde Ps.^{3} I 244, 1). In Mysterienkulten spielt das Schweigen eine wichtige Rolle. Vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie (1903) S. 42; Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. I^2) S. 123 ff. Eine Zusammenstellung *Ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων καὶ Πυθαγορικοῦ βίου* bei DV^3 45 D, wozu vgl. Mewaldt, De Aristoxeni Pythagoricis Sententiis et Vita Pythagorica, Berlin 1904.]

1) Wie dies Alexander b. Diog. VIII, 33 ausdrücklich bemerkt: *ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριχλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζῴων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.* Vgl. Plut. qu. conv. XIII, 8, 3, 15. Daß die Pythagoreer eigentümliche Gottesdienste und Weihen hatten, und daß diese den äußeren Vereinigungspunkt ihrer Verbindung bildeten, müßten wir schon nach Herod. II, 81 voraussetzen. Von einem *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, durch den sich die Schüler des Pyth. von andern unterscheiden, redet auch Plato Rep. X, 600 B; eine solche äußerlich hervortretende Eigentümlichkeit in der Lebensweise läßt aber an sich schon einen religiösen Charakter vermuten, und noch bestimmter erhellt dieser, neben dem, was sich uns in den Angaben über das pythagoreische Leben als geschichtlich bewährt hat, und was in den zeremoniellen Vorschriften bei Diog. 10. 33 f. Jambl. 163 f. 256 Echtes enthalten sein mag, aus der frühen Verbindung des Pythagoreismus mit den bacchisch-orphischen Mysterien, für

auch bei diesen wissen wir aber | nicht sicher, ob sie schon den italischen Pythagoreern und nicht erst den pythagoraisierenden Orphikern angehörten, ob sie daher ursprünglich aus dem Pythagoreismus oder aus den orphischen Mysterien herstammen. Die pythagoreische Ehelosigkeit ist noch späteren Schriftstellern so fremd, daß sie Pythagoras selbst eine Frau beilegen[1]) und zahlreiche Vorschriften für das eheliche Leben von ihm und seiner Schule berichten (s. u.).

Von den Wissenschaften pflegten die Pythagoreer, neben der Philosophie, d. h. Physik, vorzugsweise die Mathematik, welche ihnen ihre erste erfolgreiche Bearbeitung verdankt[2]).

---

welche die Belege teils in den obigen Nachweisungen, teils in der Unterschiebung orphischer Schriften durch Pythagoreer (Clemens, Strom. I, 333 A. Diog. VIII, 8 vgl. die S. 362, 1 genannte Abhandlung 990 f. Lobeck Aglaoph. 347 ff.) liegen. Vgl. auch Ritter I, 363. [Einen weiteren Hinweis Platons auf die pythagoreische Lebensführung hat Burnet (Anf. S. 70, 4 und 253) in dem Wort *ἀτραπός* (Phaid. 66 B) und in der Äußerung, daß die wahren *φιλόσοφοι* schon in diesem Leben sich im Sterben üben (64 B), erkannt. Seine Vermutung, daß der „Phaidon" der pythagoreischen Gesellschaft in Phlius gewidmet sei, hat viel für sich. Ob dagegen das Wort *φιλόσοφοι* in Theben, d. h. im Kreise des Philolaos, „in besonderem Sinn" gebraucht wurde, ist doch fraglich: dann wäre der Zusatz *ὡς ἀληθῶς* (a. a. O.) überflüssig. Die Überlieferung läßt es ja freilich den Pythagoras aufbringen (Diog. L. prooem. 12), es hat aber vielleicht erst durch Platon seine technische Bedeutung bekommen (Phaidros 278 D).]

[1]) S. o. 399, 2. Musonius b. Stob. Floril. 67, 20, auch Diog. 21.

[2]) Was kaum nötig ist mit Zeugnissen, wie das des Aristoteles Metaph. I, 5 Anf. (*οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων*), besonders zu belegen, da es durch den ganzen Charakter der pythagoreischen Lehre und durch Namen, wie Philolaos und Archytas, hinreichend bewiesen wird. Auch später blieb ja Großgriechenland und Sizilien ein Hauptsitz der mathematischen und astronomischen Studien. Pythagoras selbst werden bedeutende mathematische und astronomische Kenntnisse und Entdeckungen beigelegt; m. s. Aristox. b. Stob. Ekl. I, 16 und Diog. VIII, 12. Hermesianax und Apollodor b. Athen. XIII, 599 a. X, 418 f. und Diog. I, 25. VIII, 12. Cic. N. D. III, 36, 88. Plin. H. n. II, 8, 37. Diog. VIII, 11. 14. Porph. V. P. 36. Plut. qu. conv. VIII, 2, 4, 3. n. p. suav. vivi 11, 4, S. 1094. Plac. II, 12. Prokl. in Eucl. 65. 426. 428 Fr. Stob. Ekl. I, 502. Lucian vit. auct. 2: *τί δὲ μάλιστα οἶδεν; ἀριθμητικὴν, ἀστρονομίαν, τερατείαν, γεωμετρίαν, μουσικὴν, γοητείαν, μάντιν ἄκρον βλέπεις.* So wenig wir aber auch bezweifeln können, daß Pyth. zu der folgenreichen Entwicklung der Mathematik in seiner Schule den Anstoß gegeben hat, so unmöglich ist es doch, aus den

Durch Anwendung der Mathematik auf die | Musik wurden sie die Begründer der wissenschaftlichen Tonlehre, welche in das pythagoreische System so bedeutend eingreift[1]); nicht geringer war aber für sie auch die praktische Wichtigkeit der Musik, die teils als sittliches Bildungsmittel, teils in Verbindung mit der Heilkunde geübt wurde[2]), denn | auch

---

abgerissenen und durchaus unzuverlässigen Angaben über ihn eine Vorstellung von seinem mathematischen Wissen zu gewinnen, welche auch nur annähernde geschichtliche Sicherheit hätte; um vollends einen so umfassenden und in alle möglichen Einzelheiten sich erstreckenden Bericht darüber zu geben, wie wir ihn bei Röth II a, 515—591 finden, war alle die Kritiklosigkeit und Zuversichtlichkeit nötig, durch welche sich Röths Werk auszeichnet. Selbst den Stand der mathematischen Wissenschaften in der pythagoreischen Schule zur Zeit des Philolaos und Archytas würde nur ein genauer Kenner der alten Mathematik, und auch dieser ohne Zweifel nur mit großer Vorsicht und Zurückhaltung, schildern können. In den Kreis der vorliegenden Darstellung gehört das, was hierüber mitgeteilt wird, nur soweit es teils die allgemeinen Grundlagen der Zahlenlehre und Harmonik, teils die Vorstellungen vom Weltgebäude betrifft. — Daß Pyth. in Tarent eine Erdtafel verfertigt habe, liest Röth II a, 962. b, 314 aus Varro L. lat. V, 6 mittelst willkürlicher Änderung des Textes heraus; in Wahrheit handelt es sich dort um ein Bild der Europa auf dem Stier von Pythagoras aus Rhegium, dem bekannten Bildhauer aus der Mitte des 5. Jahrh. Auch Marc. Capella, De nupt. Philol. VI, 5 S. 197 Grot. schreibt Pyth. nicht eine Erdtafel, sondern eine Bestimmung der Erdzonen zu. [Das Bindeglied zwischen der religiösen Richtung und der wissenschaftlichen Betätigung der Pythagoreer sieht Burnet, Anf. S. 86 in dem Glauben, daß die wissenschaftliche Forschung das beste Mittel zur Reinigung der Seele von der Befleckung des Körpers sei.]

1) Nach Nikomachus Harm. I, 10. Diog. VIII, 12. Jambl. 115 ff. u. a. (s. u. 401, 2⁵) hätte Pythagoras selbst die Harmonik erfunden. Sicherer ist, daß sie in seiner Schule zuerst ausgebildet wurde, wie dies schon der Name und die Theorien des Philolaos und Archytas beweisen, über die unten noch zu sprechen sein wird. Weiteres S. 434, 1⁵.

2) M. s. die Angaben bei Porph. 32. Jambl. 33. 64. 110 ff. 163. 195. 224. Strabo I, 2, 3. S. 16. X, 3, 10. S. 468. Plut. Is. et Os. c. 80. S. 384. virt. mor. c. 3, S. 441. Cic. Tusc. IV, 2. Sen. De ira III, 9. Quintil. Inst. I, 10, 32. IX, 4, 12. Censorin Di. nat. 12. Aelian V. H. XIV, 23. Sext. Math. VI, 8. Chamaeleo b. Athen. XIII, 623 f. (über Klinias). Enthalten auch diese Angaben manches Sagenhafte, so läßt sich doch ihr oben bezeichneter historischer Kern um so weniger bezweifeln, da die pythagoreische Harmonik eine lebhafte Beschäftigung mit der Musik voraussetzt, und da die ethische Anwendung dieser Kunst dem Charakter des dorischen Lebens und des apollinischen Kultus entspricht, ihr medizinischer Gebrauch in Verbindung mit dem Kultus auch sonst vorkommt. Hierzu paßt es,

diese[1]) blühte ebenso wie die Gymnastik[2]) bei den Pythagoreern. Daß sich Pythagoras und seine Schüler der Mantik befleißigt haben sollen[3]), war schon nach den Proben von übernatürlichem Wissen zu erwarten, welche die Sage (s. o.) von dem samischen Philosophen berichtet. Als Hilfsmittel der Sittlichkeit war den Mitgliedern des Bundes neben anderm[4]), wie erzählt wird, namentlich tägliche genaue Selbstprüfung vorgeschrieben[5]). Wie aber das Ethische in jener Zeit vom Politischen nicht zu trennen ist, so wird auch von den Pythagoreern überliefert, daß sie sich nicht bloß überhaupt eifrig mit Politik beschäftigten[6]) und auf die Gesetzgebung und Verwaltung der großgriechischen Städte den bedeutendsten Einfluß gewannen[7]), sondern daß sie auch in Kroton und andern italischen Städten eine förmliche politische Verbindung[8]) bildeten, welche durch ihre Einwirkung auf die Ratsversammlungen[9]) tatsächlich die Herrschaft über diese |

---

daß die pythagoreische Musik als ernst und ruhig und die Leier als ihr Hauptinstrument bezeichnet wird; doch nennt Athen. IV, 184e auch eine Reihe pythagoreischer Flötenbläser.

1) Diog. VIII, 12. Porph. 33. Jambl. 110. 163. Apollon. b. Jambl. 264. Celsus De med. I, præf. nennt Pyth. unter den berühmtesten Ärzten. Man vgl. was später über Alkmäons Verbindung mit den Pythagoreern bemerkt werden wird.

2) Über die außer Jambl. 97 namentlich Strabo IV, 1, 12, S. 263. Justin XX, 4, auch Diodor Fragm. S. 554 zu vergleichen ist. Milos, des berühmten Athleten, Pythagoreismus ist bekannt. Auch die Angabe (Diog. 12 f. 47. Porph. V. P. 15. De abst. I, 26. Jambl. 25), daß Pyth. bei den Athleten die Fleischkost eingeführt habe, an sich freilich schwerlich geschichtlich, scheint sich ursprünglich auf unsern Pyth. zu beziehen.

3) Cic. Divin. I, 3, 5. II, 58, 119. Diog. 20. 32. Jambl. 93. 106. 147. 149. 163. Clem. Strom. I, 334 A. Plut. Plac. V, 1, 3. Lucian (s. o. S. 405, unt.). Auch magische Künste werden Pyth. beigelegt, Apul. de magia c. 27. S. 504 u. a.

4) Diodor Fragm. S. 555.

5) Carm. aur. V. 40 ff. Cic. Cato 11, 38. Diodor a. a. O. Diog. VIII, 22. Porph. 40. Jambl. 164 f. 256. Weiteres S. 485⁵ ff.

6) Nach Jambl. 97 wären die Stunden nach Tische der Politik gewidmet gewesen; Varro b. Augustin De ord. II, 20 behauptet, Pyth. habe die Politik nur den gereiftesten unter seinen Schülern mitgeteilt.

7) S. o. S. 399, 3 und 4. Valer. Max. VIII, 15, ext. 1. ebd. 7, ext. 2.

8) In Kroton angeblich aus 300, nach andern aus mehr als 300 Mitgliedern bestehend.

9) In Kroton wird diese von Jambl. V. P. 45. 260 (nach Apollonius)

Staaten in der Hand hatte und diese ihre Macht im Sinn der altdorischen streng aristokratischen Staatsordnung benützte[1]). Nicht minder streng sollen sie an der Lehre ihres Meisters festgehalten und jeden Zweifel daran mit dem bekannten

---

mit dem Namen *οἱ χίλιοι* bezeichnet; Diod. XII, 9 nennt sie *σύγκλητος*, Porph. 18 *τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον*. Daneben redet aber sowohl Diodor als Jamblich von dem *δῆμος* und der *ἐκκλησία*, welche indessen nach Jambl. 260 nur über das zu beschließen gehabt hätte, was von den *χίλιοι* an sie gebracht wurde.

[1]) Jambl. 249 nach Aristoxenus, 254 ff. nach Apollonius. Diog. VIII, 3. Justin. XX, 3. Auch Polyb. II, 39 erwähnt der pythagoreischen *συνέδρια* in den großgriechischen Städten, Plut. c. princ. philos. 1, 11. S. 777 redet von dem Einfluß des Pythagoras auf die Angesehensten unter den Italioten, und Porph. 54 sagt, die Italer haben den Pythagoreern die Verwaltung ihrer Staaten überlassen. Bei dem Streit zwischen Kroton und Sybaris, welcher mit der Zerstörung von Sybaris endete, war es nach Diodor XII, 9 das Ansehen des Pythagoras, welches in Kroton für den Beschluß entschied, die Auslieferung der geflüchteten sybaritischen Aristokraten zu verweigern und den Kampf mit dem übermächtigen Gegner aufzunehmen, und der Pythagoreer Milo führte seine Landsleute in der Vernichtungsschlacht am Traës. Dem steht nicht im Wege, daß Cic. De orat. III, 15, 56 vgl. Tusc. V, 23, 66 den Pythagoras mit Anaxagoras und Demokrit unter die rechnet, welche einer politischen Wirksamkeit entsagt haben, um ganz der Wissenschaft zu leben, denn teils fragt es sich, woher er das hatte, teils bekleidete auch Pythagoras selbst keine Staatsämter; noch weniger folgt aus Plato Rep. X, 600 C, daß sich die Pythagoreer einer politischen Wirksamkeit enthielten, wenngleich ihr Stifter selbst, dieser Stelle zufolge, nicht als Staatsmann, sondern durch persönlichen Umgang wirkte. Der streng aristokratische Charakter der pythagoreischen Politik erhellt auch aus den Anschuldigungen bei Jambl. 260. Athen. V, 213 f. vgl. Diog. VIII, 46. Tertull. Apologet. c. 46, und aus der ganzen kylonischen Verfolgung. Dagegen fehlt es der Annahme Chaignets (I, 54 ff.), daß die Verfassung von Kroton erst durch Pythagoras aus einer gemäßigten Demokratie in eine Aristokratie verwandelt worden sei, an jeder Stütze in der Überlieferung; es steht ihr vielmehr entgegen, daß Strabo VIII, 7, 1. S. 384 (nach Polyb. II, 39, 5) von den Italikern sagt, *μετὰ τὴν στάσιν τὴν πρὸς τοὺς Πυθαγορείους τὰ πλεῖστα τῶν νομίμων μετενέγκασθαι παρὰ τούτων* (den Achäern, die eine demokratische Verfassung hatten), was sie nicht nötig gehabt hätten, wenn sie nur ihre eigenen demokratischen Einrichtungen wiederherzustellen brauchten; während andererseits (vgl. vor. Anm.) auch unter der pythagoreischen Staatsverwaltung über manche Dinge die *ἐκκλησία* entscheidet. [Während Döring I 59 und Gomperz I 82 an dem politischen Charakter des alten Pythagoreismus festhalten, erklärt Burnet, Anf. S. 76 ff. den Bund für eine rein religiöse, nicht politische Gemeinschaft. Indessen der aristokratische Charakter des Ordens läßt sich auch zu seinem Haupt-

αὐτὸς ἔφα niedergeschlagen haben[1]); zugleich wird aber behauptet, diese Lehre sei sorgfältig auf den Kreis der Schule beschränkt und jede Überschreitung dieser Schranke aufs stärkste gerügt worden[2]); um sie den Uneingeweihten für alle Fälle unverständlich zu machen, sollen sich die Pythagoreer, und schon der Stifter der Schule, jener symbolischen Ausdrucksweise bedient haben, in der die meisten von den

---

dogma von der Seelenwanderung in Beziehung bringen, wissen wir doch durch Empedokles (DV^3 21 B 146), daß Seher, Sänger, Ärzte und Fürsten die höchste Stufe in der Folge der Einkörperungen darstellten, auf der sich ohne Zweifel Männer wie Pythagoras und Empedokles (fr. 113. 132. 147) angekommen glaubten. Andererseits erklärt sich aus dem in der Seelenwanderungslehre liegenden Gedanken von der Verwandtschaft alles Organischen auch die Gleichstellung der Frauen mit den Männern: beides vielleicht eher als aus dem sonst hierfür in Anspruch genommenen Doriertum.]

1) Cic. N. D. I, 5, 10. Diog. VIII, 46. Clemens Strom. II, 369 C. Philo qu. in Gen. I, 99 S. 70 Auch. u. a.

2) Schon Aristoxenus b. Diog. VIII, 15 bezeichnet es als einen Grundsatz der Pythagoreer, *μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά*, und nach Jambl. 31 zählte Aristoteles die S. 395, 4 angeführte Äußerung über Pythagoras zu den *πάνυ ἀποῤῥήτοις* der Schule; Spätere (wie Plut. Numa 22; Aristokles b. Eus. pr. ev. XI, 3, 1; der angebliche Lysis b. Jambl. 75 ff. und Diog. VIII, 42; Clemens Strom. V, 574 D; Jambl. V. P. 199. 226 f. 246 f. *π. κοιν. μαθ. ἐπιστ.* in Villoison Anecd. II. S. 216; Porph. 58; ein Ungenannter b. Menage z. Diog. VIII, 50 vgl. Plato ep. II, 314 A) wissen viel von der Strenge und Standhaftigkeit, mit welcher die Pythagoreer auch geometrische und andere rein wissenschaftliche Sätze als Ordensgeheimnisse bewahrt, von dem Abscheu und den Strafen der Götter, die jede Verletzung dieses Geheimnisses getroffen haben. Der erste Beweis für das Vorkommen dieser Vorstellung liegt in der S. 370 m besprochenen Behauptung des Neanthes über Empedokles und Philolaos und in der legendenhaften Erzählung desselben Schriftstellers, sowie des (nach Diog. VIII, 72 beträchtlich jüngeren) Hippobotus b. Jambl. 189 ff., wo Myllias und Timycha das äußerste erdulden, letztere sich sogar (wie Zeno von Elea) die Zunge abbeißt, um dem älteren Dionys den Grund des pythagoreischen Bohnenverbots nicht zu verraten. Dagegen fragt es sich, ob die Angabe des Timäus b. Diog. VIII, 54, welche der des Neanthes unverkennbar zugrunde liegt, Empedokles, und ebenso später Plato, seien wegen *λογοκλοπία* von dem pythagoreischen Unterricht ausgeschlossen worden, sich gleichfalls auf die Veröffentlichung einer Geheimlehre, und nicht vielmehr nur darauf bezieht, daß sie die pythagoreische Lehre ungehörigerweise für ihre eigene ausgaben. Großes Gewicht werden wir übrigens dem Zeugnis eines Schriftstellers, welcher den Empedokles a. a. O. gegen alle chronologische Möglichkeit noch zum persön-

Sinnsprüchen gehalten sind, welche uns als pythagoreisch überliefert werden 1). |

Was nun an diesen Angaben geschichtlich ist, läßt sich im einzelnen nicht mit Sicherheit ausmachen, und nur gewisse allgemeine Ergebnisse können wir annähernd feststellen. Wir sehen, daß schon zur Zeit des Aristoteles manche Wundersagen über Pythagoras im Umlauf waren 2); aber ob er selbst

---

lichen Schüler des Pythagoras macht, keinenfalls beilegen dürfen. [Es ist höchst unwahrscheinlich, daß zu den Geheimlehren wissenschaftliche Sätze gehörten, wie Tannery (Sur le secret dans l'école de Pythagore, Archiv I 1888 S. 28 ff.) meint. Vielmehr waren die Geheimnisse ohne Zweifel ritueller Art. Burnet, Anf. 76, 5.]

1) Jambl. 104 f. 226 f. Sammlungen und Deutungen pythagoreischer Symbole werden von Aristoxenus in den *πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*, Alexander Polyhistor, Anaximander d. J. erwähnt bei Clemens Strom. I, 304 B. Cyrill. c. Jul. IV, 133 D. Jambl. V. P. 101. 145. Theol. Arithm. S. 41. Suidas *Ἀναξίμανδρος* (vgl. Krische S. 74 f. Mahne De Aristoxeno 94 ff. Brandis I, 498); eine weitere, angeblich altpythagoreische, unter dem Namen des Androcydes ist T. III b, 102 u. besprochen; auch das aristotelische Werk über die Pythagoreer scheint manche von jenen Symbolen mitgeteilt zu haben (s. Porph. 41. Hieron. c. Ruf. III, 39. T. II, 565 Vall. Diog. VIII, 34); überhaupt sind wohl viele (wie der von Athen. X, 452 e erwähnte Demetrius von Byzanz) beiläufig darauf eingegangen. Aus diesen älteren Sammlungen mag das meiste von dem geflossen sein, was von Späteren, wie Plutarch (besonders in den *συμποσιακά*), Stobäus, Athenäus, Diogenes, Porphyr und Jamblich, Hippolytus u. a. Pythagoras und den Pythagoreern derartiges zugeschrieben wird. Diese Sprüche lassen sich aber für die Darstellung der pythagoreischen Ethik und Religionslehre nur mit großer Vorsicht benützen, weil teils ihr Sinn vielfach unsicher, teils das echt Pythagoreische von dem späteren schwer zu scheiden ist; für die pythagoreische Philosophie haben sie keine große Bedeutung. Sammlungen derselben finden sich bei Orelli, Opusc. Græc. vet. sent. I, 60 f. Mullach, Fragm. Philos. I, 504 ff.; eine eingehendere Untersuchung hat ihnen Göttling, Ges. Abhandl. I, 278 f. II, 280 f. gewidmet. In der Deutung derselben scheint er mir aber nicht selten allzukünstlich zu verfahren und in Vorschriften, die ihrer urprünglichen Abzweckung nach rein ritueller Art sind, ohne Not einen verborgenen Sinn zu suchen. Vgl. auch Rohde, Rh. Mus. XXVI, 561. [Kl. Schr. II 109. — Jetzt beste Sammlung der *ἀποφάσεις* bei DV^3 45 D, dazu Mewaldt, De Aristoxeni Pythagoricis Sententiis et Vita Pythagorica. Berlin 1904. — Über Androcydes vgl. Freudenthal bei Pauly-Wissowa I 2149. — In wenig überzeugende Künsteleien verliert sich bei der Deutung pythagoreischer Symbole auf dem Weg der Zahlenmystik W. Schultz, *Πυθαγόρας*. Archiv 21 (1908) S. 240 ff.]

2) Die ältesten Zeugnisse dafür, daß ihm in der pythagoreischen Schule

in der Rolle des Wundertäters auftrat, läßt sich nicht entscheiden. Als ein Mann von ungewöhnlichem Wissen wird er auch von solchen anerkannt, die nicht zu seinen Anhängern gehören[1]. Dieses Wissen ist nun zunächst ein religiöses; Pythagoras erscheint als der Stifter eines religiösen Vereins, und die einzige Lehre, die während des ersten Jahrhunderts nach seinem Tode mit seinem Namen in Verbindung gebracht wird[2], ist die von der Seelenwanderung und der Unsterblichkeit. Er mag insofern für einen Seher und Weihepriester gegolten und sich selbst als solchen gegeben haben; — dies wird teils durch den ganzen Charakter der Pythagorassage, teils durch das Dasein pythagoreischer Orgien im fünften Jahrhundert durchaus wahrscheinlich. Dies macht ihn aber zu keiner so | außerordentlichen Erscheinung, wie die spätere Überlieferung voraussetzt, sondern er steht in dieser Beziehung mit einem Epimenides, Onomakritus und andern Männern des sechsten und siebenten Jahrhunderts in einer Reihe. Ferner scheint es sicher, daß sich der pythagoreische Verein vor allen ähnlichen durch seine ethische Richtung auszeichnete; und wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, der außerordentliche Eindruck, den er mit seiner Lehre von der Seelenwanderung hervorbrachte, beruhe gerade darauf, daß er diese von ihm nicht zuerst verkündigte Lehre in einem neuen Sinn verwertete, sie nicht bloß zur Empfehlung mystischer Weihen, sondern als allgemein sittliche Triebfeder benützte, daß er die dionysischen Mysterien im Geist einer reineren Sittenlehre und zu einem Hilfsmittel für dieselbe umbildete. Aber die richtige Vorstellung von seinen ethischen Bestrebungen und Einrichtungen werden wir den späteren, unzuverlässigen Beschreibungen nicht entnehmen können. Pythagoras hatte ohne Zweifel die Absicht, eine Pflanzschule der Frömmigkeit und der Sittenstrenge, der Mäßigkeit, der Tapferkeit, der Ordnung, des Gehorsams gegen Obrigkeit und Gesetz, der Freundestreue, überhaupt aller jener Tugenden zu gründen, die zum griechischen und insbesondere zum

---

eine übermenschliche Natur, Weissagungsgabe und Wunderkraft beigelegt wurde, sind die S. 395, 4. 396, 1 angeführten des Andron und des Aristoteles.

[1] Herodot und Heraklit; s. o. S. 393 f.

[2] Von Xenophanes, Io, Herodot; s. u. S. 449⁵.

dorischen Begriff eines wackeren Mannes gehörten, und die auch in den pythagoreischen Sittensprüchen, wie es sich übrigens im einzelnen mit ihrer Echtheit verhalten mag, überwiegend betont werden. Er verfolgte diese Absicht im Anschluß an die landesübliche Form gottesdienstlicher und politischer Vereine (*ϑίασοι* und *ἑταιρεῖαι*) durch die Gründung einer Gesellschaft, die sich zunächst als eine Kultusgenossenschaft darstellt, an gewissen, nur den Mitgliedern zugänglichen gottesdienstlichen Handlungen ihren Mittelpunkt, an dem Dogma vom Fortleben und Wiederaufleben nach dem Tode ihre Unterscheidungslehre hatte. Von den Einrichtungen dieser Gesellschaft geben uns die späteren Schilderungen kein glaubwürdiges Bild. Eine gewisse äußere Oganisation, einen Vorstand mit bestimmten Funktionen, konnte keine derartige Genossenschaft entbehren. Daß an der Spitze jedes Vereins, wie in den späteren Philosophenschulen, ein für seine Lebenszeit bestelltes Vereinshaupt | stand, hat die Wahrscheinlichkeit für sich. Ob aber die Pythagoreervereine der unteritalischen Städte miteinander in einer organischen Verbindung oder nur in einem moralischen Zusammenhang standen, wissen wir nicht; und wenn der Gründer des pythagoreischen Bundes, so lange er lebte, ohne Zweifel auch außerhalb Krotons tatsächlich in allen wichtigen Angelegenheiten das entscheidende Wort zu sprechen hatte, so fragt es sich doch, ob nach seinem Tode andere oberste, von allen Vereinen anerkannte Bundeshäupter an seine Stelle traten 1).

Um seine Genossen für seine Ziele zu gewinnen und zu ihrer Verwirklichung tüchtig zu machen, mußten Pythagoras

---

1) Jamblich 265 gibt zwar ein Verzeichnis pythagoreischer Diadochen. Pythagoras habe die Leitung der Schule seinem ältesten Schüler Aristäus übertragen, der in der Folge auch Theano geheiratet und für ihre Kinder gesorgt habe. Ihm folgte Pythagoras' Sohn Mnesarchus, diesem Bulagoras, ihm Gortydas, dem letzteren nach längerer Unterbrechung (*χρόνῳ ὕστερον*) Aresas. (Die im folgenden Genannten, Klinias, Philolaos usw., werden, wie aus dem vollständigeren Text des Cod. Laurent. deutlich hervorgeht, nicht als Diadochen aufgeführt. Sollte aber auch diese Liste der krotoniatischen Vereinshäupter auf wirklich glaubwürdiger Überlieferung beruhen, wie dies immerhin wahrscheinlich ist, so führt sie uns doch über das oben Bemerkte nicht hinaus. [Ein Verzeichnis der *γνωριζόμενοι* unter den Pythagoreern (Jambl. V. P. 267) bei DV^3 45 A.]

neben den religiösen Beweggründen, die sich aus dem Gedanken an das Walten der Götter und im besonderen aus der Lehre von der Seelenwanderung ergaben, die vaterländischen Übungs- und Bildungsmittel, Musik und Gymnastik, zunächst liegen, und so läßt sich auch nach den sichersten Überlieferungen nicht bezweifeln, daß beide in den pythagoreischen Kreisen mit Eifer betrieben wurden. An beide mochte sich sodann (s. o.) der Gebrauch gewisser Heil- und Geheimmittel anschließen; und daß hierbei Beschwörung, Gesang und religiöse Musik im wesentlichen jene Rolle spielten, welche die Sage ihnen zuschreibt, ist nach dem ganzen Charakter der ältesten, mit Religion, Zauberei und Musik so eng verschmolzenen Heilkunde ganz wahrscheinlich, während andererseits die Behauptung, die pythagoreische Heilkunst habe vorzugsweise in Diätetik bestanden[1]), nicht bloß durch ihre Verbindung mit der Gymnastik und durch den ganzen Charakter | des pythagoreischen Lebens, sondern auch durch Platos übereinstimmende Ansicht[2]) bestätigt wird[3]). Ebenso ist es glaublich, daß die Pythagoreer die Einrichtung der gemeinsamen Mahle auf ihren Verein übertrugen, mochten dieselben nun täglich oder nur zu gewissen Zeiten stattfinden[4]); was aber Spätere von ihrer Gütergemeinschaft erzählen, ist sicher fabelhaft, und ihre Eigentümlichkeiten in der Kleidung, den Nahrungsmitteln und der sonstigen Lebensweise müssen wir auf wenige Bestimmungen von untergeordneter Bedeutung zurückführen[5]). Weiter ist der politische Charakter des pythagoreischen Bundes unleugbar; die Behauptung jedoch[6]), daß seine ganze Abzweckung rein politischer Art und alles andere diesem Zweck untergeordnet gewesen sei, greift weit über das geschichtlich Erweisliche hinaus und ist weder mit der physikalisch-mathematischen Richtung der pythagoreischen Wissenschaft, noch mit dem Umstand zu vereinigen, daß uns die ältesten Zeugnisse in Pythagoras mehr den Propheten, den kenntnisreichen Mann, den sittlichen Reformator, als den Staatsmann zeigen[1]). Mir scheint die Verbindung des Pythagoreismus mit der dorischen Aristokratie nicht der Grund, sondern die Folge seiner ganzen Richtung und Lebensansicht | zu sein; und mag auch die Überlieferung, welche uns in den pythagoreischen Vereinen Großgriechenlands eine politische Verbindung erkennen läßt, in der Hauptsache Glauben verdienen, so vermisse ich doch jeden Beweis dafür, daß sich die religiöse, ethische und wissenschaftliche Eigentümlichkeit der Pythagoreer aus ihrer politischen Parteistellung, und nicht vielmehr diese aus jener entwickelt habe. Auch die wissenschaftliche Forschung war aber schwerlich die Wurzel des Ganzen, denn aus der Zahlenlehre und der Mathematik, in denen wir auch später noch die unterscheidenden Züge der pythagoreischen Wissenschaft erkennen werden, läßt sich der sittliche, religiöse und politische Charakter der Schule nicht erklären. Das Ursprüngliche im Pythagoreismus scheint vielmehr, wie bemerkt, das sittlich-religiöse Element gewesen zu sein. Pythagoras wollte zunächst mit Hilfe der Religion eine Reform des sittlichen Lebens bewirken; aber wie sich bei Thales an die ethische Reflexion die erste naturphilosophische Spekulation angeschlossen hatte, so stand auch hier mit den praktischen Bestrebungen jene eigentümliche Richtung der wissenschaftlichen Weltansicht in Verbindung, welcher der Pythagoreismus

---

[1]) Jambl. 163. 264.

[2]) Rep. III, 405 C ff. Tim. 88 C ff.

[3]) Vgl. über die Arzneikunde der Pythagoreer und ihrer Zeitgenossen Krische, De societ. a Pyth. cond. 40. Forschungen 72 ff.

[4]) Wie Kriche, De societ. usw. 86, gestützt auf die lückenhafte Stelle aus Satyrus b. Diog. VIII, 40, vgl. mit Jambl. 249, vermutet. Weiteres bei den S. 401, 4 angeführten Schriftstellern, welche aber durchaus die Gütergemeinschaft voraussetzen.

[5]) Vgl. S. 402 f.

[6]) Krische in der mehrerwähnten Schrift, die ihr Ergebnis S. 101 in den Worten zusammenfaßt: *Societatis (Pythagoricae) scopus fuit mere politicius, ut lapsam optimatium potestatem non modo in pristinum resti-*

---

tueret, sed firmaret amplificaretque; cum summo hoc scopo duo conjuncti fuerunt, moralis alter, alter ad literas spectans. Discipulos suos bonos probosque homines reddere voluit Pythagoras et ut civitatem moderantes potestate sua non abuterentur ad plebem opprimendam, et ut plebs, intelligens suis commodis consuli, conditione sua contenta esset. Quoniam vero bonum sapiensque moderamen (non) nisi a prudente literisque exculto viro exspectari licet, philosophiae studium necessarium duxit Samius iis, qui ad civitatis clavum tenendum se accingerent.

[1]) M. s. was S. 393 f. 404, 1. 408, 1. 410 f. angeführt wurde.

seine Stelle in der Geschichte der Philosophie zu verdanken hat. Nur in ihren religiösen Gebräuchen werden wir auch jene vielbesprochenen Bundesgeheimnisse der Pythagoreer zu suchen haben, und nur auf diese kann sich, wenn er überhaupt altpythagoreisch ist, der Gegensatz von Esoterikern und Exoterikern beziehen, welcher sich aus der herkömmlichen Unterscheidung größerer und kleinerer vollendender und vorbereitender Weihen ergab[1]; wenn aber nicht | einmal die religiöse Unterscheidungslehre der Partei, das Dogma von der Seelenwanderung, als Geheimnis behandelt wurde[2], so ist es vollends undenkbar, daß dies bei philosophischen Lehren oder mathematischen Sätzen, abgesehen von ihrer etwaigen symbolisch religiösen Bedeutung, geschehen wäre[3]. Philolaos wenigstens und die übrigen, denen Plato und Ari|stoteles ihre Kenntnis der pythagoreischen Lehre verdankten, können von einer Verpflichtung dazu nichts gewußt haben[1]; und selbst jüngere Berichte lassen sie erst geraume Zeit nach Pythagoras' Tod eingeführt werden[2]. Nur das mußten die Verhältnisse von selbst mit sich bringen, daß keine andern, als Mitglieder des Vereins, zu seinen wissenschaftlichen Besprechungen Zutritt fanden und die Lehrschriften der Schule in der Regel auch nur ihnen bekannt wurden, wie dies auch ohne das Verbot, sie andern mitzuteilen, in einer so festgeschlossenen Verbindung und in Zeiten eines beschränkten wissenschaftlichen Verkehrs natürlich war.

---

[1] Was aber die spätere Vorstellung über die Bedeutung dieses Unterschieds betrifft, so möchte ich mir diese nicht mit Rohde (Rh. Mus. XXVI, 560 f. [Kl. Schr. II 107 ff.] daraus erklären, daß nach der Entstehung einer pythagoreischen Philosophie den Anhängern derselben der ursprüngliche, auf religiöse Vorschriften und Gebräuche beschränkte Pythagoreismus sich als eine bloße Vorstufe des höheren Wissens darstellte; sie scheint mir vielmehr eine Erfindung der Neupythagoreer zu sein, welche dadurch die von ihnen dem Pythagoras unterschobenen Bestimmungen für seine eigentliche Meinung ausgeben und den Umstand, daß die ältere Überlieferung von ihnen nichts wußte, unschädlich machen wollten. Nur in ihren Berichten wird jener zwei Klassen von Pythagoreern gedacht, und sie sind es auch, welche in den S. 364, 2. 3 und III b, 111 f. besprochenen Behauptungen die allgemein bekannten Sätze der Pythagoreer für etwas Exoterisches erklären, dessen wahrer Sinn nur dadurch gefunden werden könne, daß man darin bloße Symbole für tiefere, durch das Schulgeheimnis geschützte und aus der allgemeinen Überlieferung verschwundene Lehren erkenne. Mit dieser Tendenz stimmt es durchaus zusammen, und aus ihr begreift es sich am leichtesten, wenn die echte pythagoreische Philosophie als eine Geheimlehre dargestellt wurde, die unter den pythagoreischen Schülern selbst nur einer Minderheit von Auserwählten mitgeteilt worden sei. Ähnlich machten es ja auch die mit der neupythagoreischen Schule so nahe verwandten jüdischen Alexandriner ihrer Religion gegenüber; vgl. T. III b, 294, 2. Clement. Homil. ep. Petri 3. Contest. 1.

[2] Und daß dies nicht der Fall war, ergibt sich aus den S. 449⁵ angeführten Belegen.

[3] Auch Tannerys Verteidigung der späteren Angaben hierüber (Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 28 ff.) hat mich nicht überzeugt. Wenn nach Jambl. v. P. 89 die pythagoreische Geometrie dadurch bekannt geworden sein soll, daß ein Pythagoreer sein Vermögen verloren hatte (*ἀποβαλεῖν τινα τὴν οὐσίαν τῶν Πυθαγορείων*), und diesem nun erlaubt wurde, *χρηματίσασθαι*

Für den äußeren Bestand des pythagoreischen Vereins und für einen großen Teil seiner Mitglieder wurde seine politische Richtung verhängnisvoll. Die demokratische Bewegung gegen die herkömmlichen aristokratischen Einrichtungen, welche mit der Zeit die meisten griechischen Staaten ergriff, kam in den volkreichen und unabhängigen italischen Pflanzstädten mit ihrer gemischten Bevölkerung,

---

ἀπὸ γεωμετρίας, so gibt T. dieser Angabe den Sinn: als das gemeinsame Vermögen eines Pythagoreervereins von seinem Schatzmeister verloren worden sei, habe man eine geometrische Schrift veröffentlicht, um durch ihren Verkauf den Schaden zu decken. Allein *ἀποβάλλειν τὴν οὐσίαν* heißt: sein eigenes Vermögen verlieren, nicht: fremdes Vermögen verlorengehen lassen; daß es sich ferner nur um jenes handeln kann und somit der Genetiv *τ. Πυθαγορείων* von *τινά*, nicht von *οὐσίαν* abhängig ist, beweisen die gleich folgenden Worte: *δοθῆναι* [add. *τῷ*] *ἀνθρώπῳ χρηματίσασθαι ἀ. γεωμ.*: er erhält Erlaubnis, durch Unterricht in der Geometrie sich etwas zu erwerben; von Veröffentlichung einer Schrift steht bei Jamblich so wenig, als von einem Pythagoreerverein auch nur das geringste. Auch § 88 sagt aber Jamblich nicht, wie T. S. 30 will, daß Hippasus deshalb ertrunken sei, weil er eine mathematische Entdeckung des Pythagoras für die seinige ausgegeben habe, sondern diese Strafe trifft ihn lediglich *διὰ τὸ ἐξενεγκεῖν*; und wenn er infolge ihrer Veröffentlichung für den Urheber jener Entdeckung gehalten wurde, deutet Jamblich doch mit keinem Wort an, daß er selbst auf diesen Ruhm Anspruch gemacht habe. Mit seiner Deutung jener Angaben verlieren aber auch Tannerys weitere Kombinationen ihre Grundlage.

[1] Denn was bei Porph. 58. Jambl. 253. 199 unter Voraussetzung derselben zu ihrer Entschuldigung gesagt wird, trägt den Stempel späterer Erfindung an der Stirn.

[2] Neanthes b. Diog. VIII, 55 s. o. S. 370.

von ehrgeizigen Volksführern genährt, früher und furchtbarer als anderswo zum Ausbruch; und da die pythagoreischen Synedrien der Mittelpunkt der aristokratischen Partei waren, so wurden sie der nächste Gegenstand einer Verfolgung, die mit solcher Wut in ganz Unteritalien tobte, daß die Versammlungshäuser der Pythagoreer aller Orten verbrannt, sie selbst ermordet oder vertrieben, die aristokratischen Verfassungen umgestürzt wurden, bis am Ende unter Vermittlung der Achäer ein Vergleich zustande kam, durch welchen dem Überrest der Vertriebenen die Rückkehr in ihre Heimat möglich gemacht wurde[1]). | Über die Zeit und die näheren Umstände dieser Verfolgung lauten jedoch die Berichte sehr verschieden. Einerseits soll Pythagoras selbst darin umgekommen sein, andererseits wird von Pythagoreern des fünften und vierten Jahrhunderts erzählt, daß sie der Verfolgung entronnen seien; und wenn weit die meisten Kroton als den Ort nennen, wo der erste entscheidende Angriff erfolgte, und Metapont als den, wo Pythagoras starb, so finden sich doch in den Nebenumständen so abweichende Angaben, daß eine durchgängige Vereinigung der Berichte unmöglich ist[2]). Das

---

[1]) So viel ergibt sich nicht bloß aus den gleich zu erwähnenden ausführlicheren Erzählungen, die in dem Obigen übereinstimmen, sondern dasselbe berichtet auch Polyb. II, 39, wenn er hier, leider nur beiläufig und ohne Zeitangabe, sagt: *καθ' οὓς γὰρ καιροὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν τόποις κατὰ τὴν μεγάλην Ἑλλάδα τότε προσαγορευομένην ἐνέπρησαν τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων, μετὰ ταῦτα δὲ γινομένου κινήματος ὁλοσχεροῦς περὶ τὰς πολιτείας, ὅπερ εἰκὸς, ὡς ἂν τῶν πρώτων ἀνδρῶν ἐξ ἑκάστης πόλεως οὕτω παραλόγως διαφθαρέντων, συνέβη τὰς κατ' ἐκείνους τοὺς τόπους Ἑλληνικὰς πόλεις ἀναπλησθῆναι φόνου καὶ στάσεως καὶ παντοδαπῆς ταραχῆς.* Hierauf die Angabe, daß die Achäer einen Vergleich und ein Bündnis zwischen Kroton, Sybaris und Kaulonia vermittelt und dabei die Einführung ihrer Verfassung in diesen Städten bewirkt haben.

[2]) Die verschiedenen Berichte stellen sich so: 1) Plut. Sto. rep. 37, 3. S. 1051. Athenag. Suppl. c. 31. Hippol. Refut. I, 2 g. E. Arnob. adv. gent. I, 40. Schol. in Plat. S. 420 Bk. und eine Angabe b. Tzetz. Chil. XI, 80 ff. behaupten, Pyth. sei von den Krotoniaten lebendig verbrannt worden; Hippolytus bemerkt aber zugleich, Archippus, Lysis und Zamolxis seien aus dem Brand entflohen, und Plutarchs Worte scheinen die Möglichkeit offen zu lassen, daß er an einen bloßen Verbrennungsversuch gedacht hätte. 2) Dieser Angabe steht die des Diog. VIII, 39 am nächsten, Pyth. sei mit den Seinigen in Milos Hause gewesen, als die Gegner Feuer angelegten, er sei zwar entronnen, aber auf der Flucht eingeholt und getötet

Wahrscheinlichste ist, daß | der offene Ausbruch der Unruhen

---

worden, auch seine meisten Freunde, ihrer 40, seien umgekommen, nur wenige, worunter Archippus und Lysis, haben sich gerettet. 3) Andere wollten (nach Porph. 57. Tzetz. a. a. O.) wissen, daß Pyth. selbst bei dem Überfall in Kroton nach Metapont entkommen sei, indem seine Schüler mit ihren Leibern eine Brücke durchs Feuer für ihn bildeten und alle, außer Lysis und Archippus, umkamen, daß er aber dort, wie es bei Porph. heißt, aus Lebensüberdruß sich selbst ausgehungert habe oder, nach Tzetzes, aus Mangel verhungert sei. 4) Nach Dicäarch b. Porph. 56 f. Diog. VIII, 40 war Pyth. bei dem Angriff auf die 40 Versammelten zwar in der Stadt, aber nicht in dem Hause, er flüchtete sich zu den Lokrern, von ihnen nicht aufgenommen nach Tarent, hier gleichfalls verfolgt nach Metapont, wo er nach 40tägiger Aushungerung (*ἀσιτήσαντα*, sagt Diog., *ἐν σπάνει τῶν ἀναγκαίων διαμείναντα* Porph., daher wohl die Darstellung des Tzetzes) starb. Derselben Darstellung folgt Themist. Orat. XXIII, S. 285 b; ebendaher scheint auch der Bericht Justins Hist. XX, 4 zu stammen, der im übrigen einstimmig 60 Pythagoreer umkommen, die übrigen verbannt werden läßt; auch nach Dicäarch waren aber nicht bloß die 40 getötet worden. Als Urheber der Verfolgung scheint Dicäarch, wie die meisten, Kylon ausdrücklich genannt zu haben. (Auf den damaligen Aufenthalt des Pyth. in Tarent bezieht Röth II a, 962 neben der S. 320, 2 Schl. berührten Notiz auch Claudian. De consul. Fl. Mall. Theod. XVII 157: *At non Pythagoræ monitus annique silentes famosum Oebalii luxum pressere Tarenti;* sie gehen aber wahrscheinlich nur auf die bekannte Tatsache, daß Tarent später ein Hauptsitz des Pythagoreismus war. Aus dem *Oebalium Tarentum* macht R. einen „Tarentiner Oebalius".) 5) Nach den sich ergänzenden Angaben des Neanthes b. Porph. 55, des Satyrus und Heraklides (Lembus) b. Diog. VIII, 40, des Nikomachus b. Jambl. 251, wäre Pyth. zur Zeit des kylonischen Überfalles gar nicht in Kroton, sondern in Delos bei Pherecydes gewesen, um ihn zu pflegen und zu bestatten; als er bei seiner Rückkehr die Seinigen, mit Ausnahme des Archippus und Lysis, in Milos Hause verbrannt oder erschlagen fand, begab er sich nach Metapont, wo er sich (wie Heraklit b. Diog. sagt) aushungerte. 6) Aristoxenus b. Jambl. 248 ff. erzählt, Kylon, ein gewalttätiger und herrschsüchtiger Mensch, habe noch in der letzten Zeit des Pyth. aus Erbitterung darüber, daß ihm dieser die Aufnahme in seinen Verein versagt hatte, einen heftigen Kampf mit Pyth. und den Pythagoreern begonnen. Infolge davon sei Pyth. selbst nach Metapont ausgewandert, wo er gestorben sein solle, der Kampf habe aber fortgedauert, und nachdem sich die Pythagoreer noch längere Zeit an der Spitze der Staaten erhalten hatten, seien sie zuletzt in Kroton bei einer politischen Beratung im Hause Milos überfallen worden und sämtlich, bis auf die zwei Tarentiner Archippus und Lysis, im Feuer umgekommen. Jener habe sich in seine Heimat, dieser nach Theben begeben, die übrigen Pythagoreer, mit Ausnahme des Archytas, haben Italien verlassen und in Rhegium zusammengelebt, bis die Schule bei fortwährender Verschlimmerung der polierst in die Zeit nach dem | Tode des Pythagoras fällt, wenn auch eine Opposition gegen ihn und seine Freunde schon bei seinen Lebzeiten sich geregt und seine Übersiedlung nach Metapont veranlaßt haben mag; daß ferner die Parteikämpfe mit den Pythagoreern in den großgriechischen Städten zu

---

tischen Zustände allmählich ausgestorben sei. (Die hier am Schlusse stattfindende Verwirrung heilt Rohde, Rh. Mus. XXVI, 565 durch eine Umstellung, die sich mir gleichfalls empfiehlt, so daß der Sinn ist: die Pythagoreer lebten erst in Rhegium zusammen, als es aber immer schlimmer wurde, verließen sie, mit Ausnahme des Archytas, Italien) Den gleichen Bericht hat Diodor Fr. S. 556 vor sich, wie aus der Vergleichung mit Jambl. 248. 250 erhellt; ähnlich läßt Apollonius Mirab. c. 6 Pythagoras vor dem Aufstand, den er weissagte, nach Metapont flüchten; auch die Angaben bei Cic. Fin. V, 2, daß in Metapont der Sitz des Pythagoras und die Stätte seines Todes gezeigt wurde, bei Valer. Max. VIII, 7, ext. 2, daß ganz Metapont der Bestattung des Philosophen mit der tiefsten Verehrung angewohnt habe, bei Aristid. Quint. de Mus. III, 116 Meib., daß Pyth. vor seinem Tode den Seinigen die Übung des Monochords empfohlen habe, passen zu dieser Darstellung am besten, da sie sämtlich voraussetzen, der Philosoph sei bis zu seinem Ende persönlich nicht gefährdet worden; und wenn Plut. gen. Socr. 13, S. 583 der Austreibung der Pythagoreer aus verschiedenen Städten und der Verbrennung des Versammlungshauses in Metapont erwähnt, bei der sich nur Philolaos und Lysis gerettet haben, so ist zwar hier Metapont für Kroton und Philolaos für Archippus gesetzt; daß aber Pyth. selbst nicht genannt und die ganze Verfolgung in die Zeit nach seinem Tode verlegt ist, stimmt mit den Angaben des Aristoxenus überein. Auch Timäus hat aber den Tod des Pythagoras nach Metapont verlegt, wenn Justins Angabe XX, 4, daß die Metapontiner sein Haus zu einem Tempel geweiht haben (wie Rohde, Rh. Mus. XXVI, 28 annimmt), aus ihm stammt; ist andererseits richtig, was Porph. 4 angibt, daß er dies von den Krotoniaten erzählt hatte, so würde doch auch dieses voraussetzen, daß sich seine Anhänger über seinen Tod hinaus in Kroton im Besitz der Gewalt behauptet hatten. Auch Olympiodor in Phæd. S. 8 f. (Schol. Bk. 379) nennt nur die Pythagoreer, nicht Pythagoras, als verbrannt; gerettet hätten sich nach ihm nur Philolaos und Hipparchus (Archippus). Aristoxenus' Darstellung steht 7) auch die des Apollonius b. Jambl. 254 ff. nahe, der ausführlich berichtet: die pythagoreische Aristokratie habe sehr bald Unzufriedenheit erregt; nach der Zerstörung von Sybaris und dem Tode des Pythagoras (ἐπεὶ ἐτελεύτησεν, wonach auch das vorangehende ἐπεδήμει und ἀπῆλθε zu erklären ist) sei diese Unzufriedenheit, durch Kylon und andere Mitglieder der edeln Geschlechter, welche nicht zum Bunde gehörten, aufgestachelt, über der Verteilung der eroberten Ländereien in offene Parteiung ausgebrochen, die Pythagoreer seien bei einer Versammlung auseinandergejagt, dann im Gefecht besiegt worden, und nach verderblichen Unruhen sei von den bestochenen Schiedsrichtern aus drei Nachbarstädten die ganze pythaverschiedenen Zeiten sich wiederholt haben[1]), und daß sich die große Abweichung der Angaben teilweise aus der Erinnerung an solche ursprünglich verschiedene Vorfälle erklärt; daß die Verbrennung versammelter Pythagoreer in Kroton und der allgemeine Angriff auf die pythagoreische Partei nicht vor der Mitte des fünften Jahrhunderts erfolgte; daß endlich Pythagoras die letzte Zeit seines Lebens unangefochten in Metapont zugebracht hat[2]). |

---

goreische Partei vertrieben, eine Länderteilung und ein Schuldenerlaß vorgenommen worden; erst nach Jahren haben dis Achäer eine Rückkehr der Verbannten vermittelt, von denen etwa 60 zurückgekommen seien, auch diese seien aber in einem unglücklichen Treffen gegen die Thurier gefallen. 8) Von allen sonstigen Angaben abweichend, sagt endlich Hermippus b. Diog. VIII, 40 vgl. Schol. in Plat. a. a. O., Pythagoras sei mit seinen Freunden, an der Spitze der Agrigentiner gegen die Syrakusaner kämpfend, auf der Flucht erschlagen, die übrigen, ihrer 35, in Tarent verbrannt worden.

1) Wie nach Böckh, Philol. 10 jetzt allgemein angenommen wird.

2) Die obigen Annahmen stützen sich im wesentlichen auf folgende Gründe. Erstens behaupten weit die meisten und besten Zeugen, daß Pythagoras in Metapont gestorben sei (vgl. auch Jambl. 248); aber auch diejenigen, welche die Verbrennung des Versammlungshauses in Kroton noch zu seinen Lebzeiten erfolgen lassen, erzählen größtenteils ausdrücklich, wie es kam, daß er selbst dieser Gefahr entrann. Sieht man nun auch bei den letzteren schon aus dem Widerspruch ihrer Angaben, daß ihnen hierüber keine allgemein angenommene Überlieferung vorlag, so muß ihnen doch die Voraussetzung selbst, daß sich Pyth. nach Metapont geflüchtet habe, nur um so fester gestanden haben, wenn sie auch die unwahrscheinlichsten Auswege nicht scheuten, um sie mit ihren sonstigen Annahmen in Einklang zu bringen. Zweitens: die Veranlassung zu Pythagoras' Übersiedlung nach Metapont kann nicht in dem mordbrennerischen Angriff auf die krotoniatische Versammlung gelegen haben, vielmehr muß dieser viele Jahre nach seinem Tod erfolgt sein. Denn einmal sagen dies Aristoxenus und Apollonius ausdrücklich. Aristoxenus aber ist derjenige von unsern Berichterstattern, von dem wir am ehesten erwarten können, daß er die Überlieferung der pythagoreischen Schule seiner Zeit wiedergebe; von Apollonius freilich wissen wir nicht, mit welchem Recht er sich § 262 auf *τὰ τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήματα* beruft, und auch wenn er wirklich eine so zu bezeichnende Schrift vor sich gehabt haben sollte, gehört immer noch Röthsche Kritik dazu, um in diesem Ausdruck, der auf jede beliebige Darstellung eines Krotoniaten gehen kann, „offenbar Aufzeichnungen von Zeitgenossen selber“ (Röth II a, 944) angezeigt zu sehen und außer dem Einen, ziemlich unerheblichen Punkt, für den sie angerufen werden, die ganze Erzählung des Apollonius aus ihnen abzuleiten. Sodann behaupteten die ver-

Erst nach der Zersprengung der italischen Vereine und |

---

schiedenen Berichte mit seltener Einstimmigkeit, nur Archippus und Lysis seien dem Blutblad entronnen, und diese Angabe wird selbst von solchen festgehalten, welche den Angriff in die Zeit des Pythagoras hinaufrücken, sie muß also jedenfalls auf einer alten und allgemeinen Überlieferung beruhen. Lysis war aber in seinem höheren Alter Lehrer des Epaminondas (Aristox. b. Jambl. 250. Diodor a. a. O. Neanthes b. Porph. 55. Diog. VIII, 7. Plut. gen. Socr. 13. Dio Chrysost. or. 49, S. 248 R. Corn. Nepos Epam. c. 1), und die Geburt des Epaminondas werden wir keinenfalls vor 418—420 v. Chr. setzen dürfen: nicht allein, weil er 362 bei Mantinea noch rüstig mitkämpft, sondern auch weil Plut. De lat. viv. 4, 5. S. 1129 sein vierzigstes Jahr als den Zeitpunkt nennt, mit dem seine Bedeutung beginne, dieser Zeitpunkt aber (auch nach v. Pelop. c. 5 Schl. c. 12. De gen. Socr. 3, S. 576) nicht früher als 378 v. Chr. (die Befreiung Thebens) gedacht sein kann; daß er nämlich nach Pausan. IX, 13 seine Vaterstadt schon beim Abschluß des antalcidischen Friedens als Gesandter vertreten habe (Unger, Sitzungsber. der bayr. Akad. philos. Kl. 1883, S. 167), ist falsch: es handelt sich dort, wie nicht bloß aus Plut. Ages. 27 f., sondern auch aus Pausanias selbst unwidersprechlich hervorgeht, nicht um den Abschluß des Antalcidasfriedens, sondern um seine Erneuerung i. J. 371 (Curtius III, 285 ff.). Wäre daher Lysis auch 50 Jahre älter gewesen als sein Schüler, so kämen wir für seine Geburt doch erst in die Jahre 468 – 470 v. Chr., und der Vorfall in Kroton könnte sich selbst in diesem Fall kaum vor 450 zugetragen haben; wahrscheinlicher ist aber, daß der Altersunterschied zwischen Lysis und Epaminondas nicht so groß war (nach Plut. gen. Socr. 8. 13 wäre Lysis nicht lange vor der Befreiung Thebens gestorben), daß mithin der krotoniatische Aufruhr bis gegen 440 v. Chr. oder noch weiter herabzurücken ist. Auf diese spätere Zeit führt auch die Angabe des Aristoxenus über Archytas und die des Apollonius, daß noch ein Teil der aus Kroton vertriebenen Pythagoreer nach dem durch die Achäer gestifteten Vergleich zurückgekehrt sei; denn da nach Polyb. II, 39, 7 die Angriffe des älteren Dionys (der seit 406 regierte) die drei italischen Städte (Kroton, Sybaris und Kaulonia) zwangen, ihre neuen, einige Zeit (*μετά τινας χρόνους*) nach der Beilegung des Pythagoreerstreites von den Achäern entlehnten Einrichtungen wieder aufzugeben, so wird man annehmen dürfen, daß sie sich in diese nicht genügend hatten einleben können, daß daher die achäische Vermittlung wohl keinenfalls um mehr als 10—15 Jahre früher falle als das Ende des Peloponnesischen Kriegs; die Unruhen selbst aber, zu denen die Verbrennung der pythagoreischen Versammlungshäuser das Zeichen gab, scheint sich auch Polyb. von dem Einschreiten der Achäer nicht allzuweit entfernt zu denken. Dem steht nicht im Wege, daß die Versammlung der Pythagoreer, die in Kroton verbrannt wurden, allgemein in das Haus Milos verlegt wird, und daß die Urheber dieser Tat auch von Aristoxenus Kyloneer genannt werden; denn das Haus Milos kann auch nach dem Tode dieses Mannes der Versammlungsort der Pythagoreer geinfolge derselben wurde die pythagoreische Philosophie im |

---

blieben sein wie der Garten Platos der Akademiker, und „Kyloneer“ scheint ebenso, wie „Pythagoreer“, ein Parteiname gewesen zu sein, der das Parteihaupt, von dem er entlehnt war, überlebte; m. s. Aristox. a. a. O. 249. Drittens: nichtsdestoweniger ist es wahrscheinlich, daß noch vor dem Tode des Pythagoras in Kroton durch Kylon eine Gegenpartei gegen die Pythagoreer gebildet wurde, welche hauptsächlich durch den siegreichen Kampf gegen die sybaritische Übermacht und durch die Forderung einer Aufteilung der eroberten Ländereien verstärkt worden sein mag, und daß diese Gärung Pythagoras zur Übersiedlung nach Metapont bestimmte; denn dies geben auch Aristoxenus und Apollonius zu, wiewohl jener die Verbrennung des milonischen Hauses erst unbestimmte Zeit nach dem Tode des Philosophen erfolgen läßt und dieser aus der Zeit Kylons statt der Verbrennung einen andern Vorfall erzählt, und auch Aristoteles (b. Diog. II, 46 vgl. VIII, 49) hatte der sprichwörtlich gewordenen Feindschaft des Kylon gegen Pythagoras beiläufig erwähnt. In dieser Zeit mag (vgl. Unger a. a. O. 164 f.) die von Dionys. Hal. Antt. IX, 4 erwähnte, anscheinend kurzlebige Tyrannis des Klinias eine vorübergehende Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton herbeigeführt haben. Diese früheren Kämpfe können aber den Sturz des Pythagoreismus in Unteritalien noch nicht bewirkt haben, dieser kann vielmehr, auch nach Polyb., erst in der Zeit durchgesetzt worden sein, als die Verbrennung des Versammlungshauses in Kroton zu ähnlichen Vorfällen in andern Orten das Zeichen gab und ein allgemeiner Sturm gegen die Pythagoreer losbrach. Wenn daher Aristoxenus sagt, die Pythagoreer haben die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten in den großgriechischen Städten noch geraume Zeit nach dem ersten Angriff in ihren Händen behalten, so hat diese Angabe alles für sich. — War aber die erste Volksbewegung gegen die Pythagoreer auf Kroton beschränkt, und haben sie sich auch hier schließlich behauptet, so ist es — viertens — nicht wahrscheinlich, daß Pyth., im Widerspruch mit den Grundsätzen der Schule, sich selbst ausgehungert hat, oder daß er gar aus Mangel verhungert ist; es scheint vielmehr, die Überlieferung habe über die näheren Umstände seines Todes schon zur Zeit des Aristoteles nichts Bestimmtes gewußt, und diese Lücke sei in der Folge durch willkürliche Annahmen ausgefüllt worden, so daß auch hier Aristoxenus am meisten Glauben verdient, wenn er sich auf die Angabe beschränkt: *κἀκεῖ λέγεται καταστρέψαι τὸν βίον.* — Wenn Chaignet I, 94 gegen das Vorstehende einwendet: falls die Pythagoreer gegen 70 Jahre aus Italien verbannt gewesen wären, hätten sie nicht den Namen der italischen Philosophen (s. o. 395, 2) erhalten können, so weiß ich nicht, mit welchen Augen er eine Auseinandersetzung gelesen hat, welche ausdrücklich und ausführlich zu zeigen sucht, daß die Pythagoreer nicht vor 440 vertrieben wurden und mehrere Jahre vor 406 zurückkehrten. [Einer neuen Analyse hat die vorliegenden Berichte unterzogen O. Corssen, Die Sprengung des pythagoreischen Bundes, Philol. 71 (1912) S. 332 ff. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß bei Jambl. V. P. 74. 250. 252, Porphyr.

eigentlichen Griechenland weiteren Kreisen bekannt, wenn auch die pythagoreischen Orgien allerdings schon früher Eingang gefunden[1]) und einzelne wohl auch den philosophischen Lehren der Schule ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatten[2]); wenigstens hören wir jetzt erst von pythagoreischen Schriften[3]) und von Pythagoreern, die außerhalb Italiens wohnten. Der erste derselben, den wir kennen, ist **Philolaos**[4]). Von diesem

---

V. P. p. 49, 1—5 und Schol. des Olympiodor zu Phaid. 61 D Spuren eines anonymen Berichtes über den Untergang des pyth. Bundes vorliegen, der die andern an Zuverlässigkeit übertrifft und mit Polyb. II 39 und Plut. de gen. Socr. p. 583 A ff. im Einklang steht. Darnach war die kylonische Bewegung die Folge eines inneren Zerwürfnisses in dem Bunde, das seine Ursache im Ausschluß Kylons hatte. Die Bewegung beschränkte sich nicht auf Kroton, sondern erfaßte ganz Großgriechenland, was eine lange Zeit der Entwicklung des Bundes zur Voraussetzung hat. Pythagoras hatte persönlich nichts mit der Sache zu tun und war schon längst tot. So läßt sich auch der wahrscheinlich schon von Aristoxenus begangene böse Anachronismus beseitigen, durch den Lysis, der Lehrer, des Epaminondas zum persönlichen Schüler des Pythagoras wird. Epaminondas muß nach Plutarch de lat. viv. 1129 C ungefähr 411 geboren sein, so daß also Lysis frühestens 395 sein Lehrer werden konnte. Damit stimmt es auch, daß Polybios II 39 die kylonische Bewegung sich offenbar nicht allzulange vor dem nach Diodor XVI 91 im Jahr 393 erfolgten Abschluß des Bündnisses von Kroton, Sybaris und Kaulonia gegen Dionysios von Syrakus denkt. War Lysis damals etwa 60 Jahre alt, so wäre der frühest mögliche Termin der kylonischen Verfolgung etwa das Jahr 433. Wenn aber Lysis (geb. um 453) auch bei seinem Entrinnen aus der Verfolgung noch als νεώτερος bezeichnet wird, so kann dies nach pythagoreischer Auffassung die Lebenszeit bis zum 40. Jahr umfassen. Läßt sich somit die Zeit der Verfolgung auch nicht genau bestimmen, so ist es doch wahrscheinlich, daß sie nicht lange vor dem letzten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts zum Ausbruch kam.]

1) S. o. S. 404, 1.

2) M. s. die S. 393, 5 angeführte Äußerung Heraklits und die S. 764^5 Anm. besprochenen Angaben über Demokrits Verhältnis zum Pythagoreismus. Demokrit war aber freilich ohne Zweifel jünger als Philolaos, und von Heraklit ist es unsicher, ob und wie weit er Pythagoras als Philosophen gekannt hat.

3) S. o. S. 367 f.

4) Denn Archippus, den Hieron. c. Ruf. III, 469 Mart. (T. II, 565 Vall.) mit Lysis in Theben lehren läßt, wäre als Altersgenosse des Lysis wohl etwas jünger; indessen scheint diese Angabe nur daraus entstanden zu sein, daß Archippus sonst mit Lysis zusammen genannt wird; alle übrigen Zeugen stimmen darin überein, daß er nach dem Gemetzel in Kroton nach Tarent zurückkehrte und Lysis allein nach Theben ging. Vgl. S. 417, 2. [Archippos und Lysis DV^3 34.]

wissen wir, daß er ein Zeitgenosse des Sokrates und Demokrit war, wahrscheinlich älter als beide, daß er in den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts sich in Theben auf-|hielt[1]), und daß er die erste Darstellung der pythagoreischen Lehre verfaßte[2]). Ungefähr gleichzeitig mit Philolaos muß

---

[1]) Als Vaterstadt des Philol. nennt Diog. VIII, 84 (im Widerspruch mit seiner aus Aristoxenus geflossenen Angabe VIII, 46) Kroton [ebenso Menons Ἰατρικά DV³ 32 A 27; Diels im Hermes 28 (1893) S. 417], alle andern Tarent. M. s. hierüber Böckh, Philol. S. 5 ff., wo auch die irrigen Behauptungen, daß er mit Lysis dem Brand in Kroton entronnen sei (Plut. gen. Socr. 13 s. S. 419 m.), daß er Lehrer Platos (Diog. III, 6) und persönlicher Schüler des Pythagoras (Jambl. V. P. 104) gewesen sei, nebst andern ähnlichen Angaben widerlegt werden. Philolaos' Lehrtätigkeit in Theben bezeugt Plato Phädo 61 D. E; wenn Unger a. a. O. 190 dies bestreitet, so hat er die Worte: Φιλολάου ἤκουσα ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο ebenso übersehen, wie er bei dem Versuche, die Reise, auf der Simmias den Philol. (in Heraklea) gehört habe, bei Plut. gen. Socr. 2 nachzuweisen, übersehen hat, daß Plutarch, dessen Erfindung diese Reise ohne Zweifel ist, den Simmias erst lange nach Sokrates' Tod von ihr zurückkehren läßt. Daß Philol. vor seinem Tode Theben wieder verlassen hatte, lassen Platos angeführte Worte vermuten; nach Diog. 84 wäre er in Kroton des Strebens nach der Tyrannis verdächtigt und getötet worden; eine Angabe, deren Richtigkeit ich mit Böckh, Philol. 15 dahingestellt sein lassen möchte. Jambl. 266 läßt ihn und Klinias in Heraklea der Schule vorstehen. [Da in dem medizinischen Bruchstück des Philolaos die aus Prodikos Schrift Περὶ φύσιος ἀνθρώπου entlehnte Theorie über das φλέγμα (DV³ 77 B 4) vorkommt, ist nach Diels a. a. O. S. 419 die Lebenszeit des Philolaos weiter herabzurücken, als bisher angenommen wurde, und „jedenfalls sein Buch ganz spät zu setzen, vielleicht an den Abend seines Lebens, wo er in seine italische Heimat wieder zurückgekehrt ist". Dazu kommt, daß nach Diog. L. 8, 46 die letzten Pythagoreer, die Aristoxenos (um 343 ein junger Mann) kennen lernte, Schüler des Philolaos waren. Dies spricht, wie Corssen im Philol. 71 (1912) S. 346 ausführt, dafür, daß Philolaos nicht Altersgenosse des Sokrates gewesen sein kann, sondern erheblich jünger gewesen sein muß. Übrigens braucht die Stelle in Platons Phädon 61 DE trotzdem nicht als ein Anachronismus betrachtet zu werden, wenn wir uns Philolaos etwa ein Jahrzehnt älter als Platon denken. Diog. L. 8, 84 macht in der Tat den Philolaos zu einem Zeitgenossen Platons.]

[2]) Vgl. S. 367 ff. und Böckh, Philol. 18 f., der aber die Behauptung, daß die philolaische Schrift erst durch Plato bekannt geworden sei, mit Recht bestreitet; Preller (Allg. Encykl. III. Sect. Bd. XXIII, 371) wenigstens macht mir das Gegenteil nicht wahrscheinlich. Aus der Untersuchung von Böckh S. 24 ff. ergibt sich, daß die Schrift den Titel περὶ φύσεως führte, daß sie in drei Bücher geteilt war und dasselbe Werk ist, welchem Proklus den mystischen Namen Βάκχαι gibt. [DV³ 32 B werden

Lysis nach Theben gekommen sein, wo er wohl bis ins zweite Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts gelebt hat[1]); und in die gleiche Zeit setzt Plato[2]) den Lokrer Timäus, von dem wir aber nicht sicher sind, ob er überhaupt eine geschichtliche Persönlichkeit ist. Als ein Schüler des Philolaos wird Eurytus[3]) bezeichnet, ein Tarentiner oder Krotoniate, von dem | man aber gleichfalls vermuten muß, daß er einen Teil seines Lebens außerhalb Italiens zugebracht habe, da von seinen uns bekannten Schülern einer aus Thrakien, die andern aus Phlius stammen[4]). Diese Schüler des Eurytus nennt

---

zwei Schriften, „*Περὶ φύσιος*“ und „*Βάκχαι*“ unterschieden. In Menons *Ἰατρικά* lernen wir Philolaos als medizinischen, von Hippasos, Alkmaion und Prodikos beeinflußten Schriftsteller kennen (DV³ 32 A 27 und Diels im Hermes 28 [1893] S. 417 ff.). Daran knüpft Döring I 183 ff. weittragende Folgerungen betreffs der Echtheit der übrigen Bruchstücke (vgl. S. 441 f.). Nach Diog. L. 8, 84 f. und 3, 9 soll Platon von Philolaos dieses Buch oder auch „drei pythagoreische Bücher“ gekauft und daraus den Dialog Timäus gemacht haben. Nach Späteren wird die Geschichte von Philolaos auf Timäus selbst übertragen. Die Stellen bei Diels, Poët. phil. Gr. (1901) S. 198 zu Timon fr. 54.]

[1]) M. vgl. über ihn S. 421 und Jambl. V. P. 185. Ebd. 75 ff. Diog. VIII, 42 ein Stück eines angeblichen Briefs von ihm. Weiteres über die ihm beigelegten Schriften S. 378. T. III b, 101. [Lysis: DV³ 34.]

[2]) Im Timäus und Kritias; vgl. besonders Tim. 20 A. [Timäus DV³ 36.]

[3]) Schüler des Philolaos nennt ihn Jambl. 139. 148. Derselbe bezeichnet als seine Vaterstadt § 148 Kroton, § 267 dagegen, mit Diog. VIII, 46. Apul. Dogm. Plat. Anf., Tarent. § 266 führt ihn Jamblich zusammen mit einem gewissen Thearides in Metapont auf; die Angabe steht aber in sehr unsicherem Zusammenhang. Diog. III, 6. Apul. a. a. O. nennen ihn unter den italischen Lehrern Platos. Einige Behauptungen von ihm werden später erwähnt werden; er scheint auch mit dem Eurysus gemeint zu sein, von dem Stob. Ekl. 1, 210 und Clem. Strom. V, 559 D (unechte) Bruchstücke anführen. [Eurytos: DV³, 33. Über seine Zahlenlehre Burnet, Anf. S. 88, 2. Döring I 183.]

[4]) Wir wissen jedoch von ihnen nicht viel mehr, als was Diog. VIII, 46 (vgl. Jambl. V. P. 251) sagt: *τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυϑαγορείων οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε, Ξενόφιλός ϑ' ὁ Χαλκιδεὺς ἀπὸ Θρᾴκης καὶ Φάντων ὁ Φλιάσιος καὶ Ἐχεκράτης καὶ Διοκλῆς καὶ Πολύμναστος, Φλιάσιοι καὶ αὐτοί. ἦσαν δ' ἀκροαταὶ Φιλολάου καὶ Εὐρύτου τῶν Ταραντίνων.* Von Xenophilus berichten Plin. H. n. VII, 50, 168. Valer. Max. VIII, 13, 3. Lucian Macrob. 18, er sei in voller Gesundheit 105 Jahre alt geworden; die beiden letzteren berufen sich dafür auf Aristoxenus; Plin. und Ps.-Lucian nennen Xenophilus „den Musiker“; nach dem Letztgenannten lebte er in Athen. Echekrates ist der im platonischen Phädo und dem 9. platon.

Aristoxenus die letzten Pythagoreer, mit denen die Schule erloschen sei [1]). Dieselbe muß demnach als solche in dem eigentlichen Griechenland bald nach der Mitte des vierten Jahrhunderts ausgestorben sein, wenn auch die bakchisch-pythagoreischen Orgien fortdauerten [2]) und einem Diodor von Aspendus [3]) Anlaß gaben, seinen Cynismus für pythagoreische Philosophie auszugeben. |

Auch in Italien war die pythagoreische Schule durch den Schlag, der ihr politisches Übergewicht brach, nicht vernichtet. Erstreckte sich auch die Verfolgung über die Mehr-

---

Brief Genannte; Cic. Fin. V, 29, 87 nennt ihn irrtümlich einen Lokrer. Vgl. Steinhart, Platos WW. IV, 558. [Xenophilos: DV³ 39. Echekrates und Polymnastos: DV³ 40.]

1) S. vor. Anm. und Jambl. a. a. O.: *ἐφύλαξαν μὲν οὖν τὰ ἐξ ἀρχῆς ἤθη καὶ τὰ μαθήματα, καίτοι ἐκλειπούσης τῆς αἱρέσεως ἕως ἐντελῶς ἠφανίσθησαν. ταῦτα μὲν οὖν Ἀριστόξενος διηγεῖται.* Diodor XV, 76: Die letzten pythagoreischen Philosophen haben um Ol. 103, 3 (366 v. Chr.) gelebt.

2) Wie dies T. III b, 79 ff. nachgewiesen ist.

3) Dieser Diodor, aus der pamphylischen Stadt Aspendus stammend, wird von Sosikrates b. Diog. VI, 13 als Urheber der cynischen Kleidung oder, wie Athen. IV, 163 d ff. genauer sagt, als derjenige bezeichnet, welcher zuerst unter den Pythagoreern die cynische Tracht angenommen habe; hiermit stimmt auch Timäus b. Athen. a. a. O. überein. Jambl. 266 nennt ihn einen Schüler des Pythagoreers Aresas; dies ist aber offenbar falsch; denn Aresas soll der kylonischen Verfolgung entronnen sein und kann das Ende des 5. Jahrhunderts keinenfalls lange überlebt haben, Diodor dagegen treffen wir noch im dritten unter den Lebenden. Denn Timon, der Sillograph, behandelt ihn in den Versen, die Athen. anführt, unstreitig als solchen; wenn daher der Musiker Stratonikus, von dem dort ein Ausfall auf Diodor berichtet wird, wirklich (wie Unger a. a. O. 186 ff. wahrscheinlich macht) schon vor 350 umgekommen ist, so wird seine angebliche Botschaft an Diodor ihm mit Unrecht beigelegt worden sein, wie dies auch mit andern von den Anekdoten geschehen war, die nach Athen. VIII, 349 f ff. unter seinem Namen umliefen, bzw. von Klearchus oder sonst jemand in Umlauf gesetzt worden waren. In die zweite Hälfte des 4. Jahrh. gehört Lyko aus Iasos (Athen. X, 418 e, wo von ihm eine Schrift *π. Πυθαγόρου* angeführt wird, II, 69 e, wo er *Λύκος* heißt, vielleicht identisch mit dem *Λύκος* Porphyrs v. P. 5), welchen Diog. V, 69 *Πυθαγορικὸς* nennt, und von dessen Ausfällen gegen Aristoteles Aristokles b. Eus. pr. ev. XV, 2, 4 f. berichtet. Der letztere sagt von ihm: *Λύκωνος τοῦ λέγοντος εἶναι Πυθαγορικὸν ἑαυτὸν* und rechnet ihn unter diejenigen Gegner des Aristoteles, welche demselben gleichzeitig oder nur wenig jünger waren. Derselbe ist es wohl, der bei Jambl. 267 ein Tarentiner heißt.

zahl der griechischen Pflanzstädte, so nahmen doch schwerlich alle daran teil, und in einzelnen derselben scheinen sich pythagoreische Lehrer auch noch vor der Wiederherstellung des Friedens erhalten zu haben. Wenn wenigstens der Aufenthalt des Philolaos in Heraklea[1]) geschichtlich ist, so fällt er vielleicht vor diesen Zeitpunkt. In derselben Stadt soll der Tarentiner Klinias gelebt haben[2]), welcher der Zeit nach dem Philolaos wohl jedenfalls nahe steht[3]); über seine philosophische Bedeutung können wir freilich nicht urteilen, da uns von ihm zwar manche Beweise eines edeln, reinen und milden Charakters[4]), aber nur wenige philosophische Sätze berichtet werden, deren Echtheit überdies keineswegs gesichert ist[5]). Als ein Zeitgenosse desselben wird Prorus in | Cyrene genannt[6]), wohin sich demnach der Pythagoreismus von seiner ursprünglichen Heimat aus gleichfalls verbreitet haben müßte. In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts kam er in Großgriechenland durch Archytas[7]) sogar zu

---

1) Jambl. 266, wo schon nach dem Zusammenhang nur das italische Heraklea gemeint sein kann, welches Ol. 86, 4 von Tarent und Thurii aus gegründet wurde.

2) Jambl. 266 f. [Klinias: DV³ 41.]

3) Wie dies auch die apokryphische Erzählung b. Diog. IX, 40 voraussetzt, daß er und Amyklas Plato von der Verbrennung der demokritischen Schriften abgehalten haben.

4) Jambl. V. P. 239 vgl. 127. 198. Athen. XIII, 623 f. nach Chamäleon. Aelian. V. H. XIV, 23. Basil. De leg. Graec. libr. Opp. II, 179 d (Serm. XIII, Opp. III, 549 c). Vgl. Anm. 6.

5) Die zwei Fragmente moralischen Inhalts bei Stob. Floril. I, 65 f. sind schon der Ausdrucksweise nach entschieden unecht, ebenso ohne Zweifel die Äußerung über das Eins bei Syrian. z. Metaph. Schol. in Ar. 927 a 19 ff.; ein kleines Bruchstück bei Jambl., Theol. Arithm. 19 trägt zwar keine entschiedenen Zeichen der Unechtheit, hat aber auch keine Bürgschaft seiner Echtheit; wie es sich endlich mit dem Wort bei Plut. qu. conv. III, 6, 3 verhält, ist ziemlich gleichgültig.

6) Nach Diodor Fragm. S. 554 wäre Klinias auf die Nachricht, daß Prorus sein Vermögen verloren habe, zur Unterstützung dieses ihm persönlich unbekannten Bundesbruders nach Cyrene gereist. [Prorus: DV³ 41.]

7) Was wir über sein Leben wissen, beschränkt sich auf wenige Nachrichten. In Tarent geboren (Diog. VIII, 79 u. a.), ein Zeitgenosse Platos und des jüngeren Dionys (Aristox. b. Athen. XII, 545 a. Diog. a. a. O. Plato ep. VII, 338 C u. a.), angeblich auch Platos Lehrer (Cic. Fin. V, 29, 87. Rep. I, 10. Cato 12, 41 u. v. a.), nach anderer, ebenso unglaub-

neuer politischer Bedeutung. Indessen ist uns auch von seinen wissenschaftlichen Ansichten zu wenig Sicheres bekannt, als daß wir bestimmen könnten, inwieweit mit dieser Nachblüte der Schule ein philosophischer Aufschwung verbunden war. Bald nach Archytas scheint die pythagoreische Philosophie auch in Italien erloschen zu sein oder höchstens in einzelnen Nachzüglern sich erhalten zu haben. Aristoxenus wenigstens spricht von ihr ganz allgemein wie von einer untergegangenen Erscheinung[1], und auch aus sonstigen Quellen wissen wir nichts von einer längeren Fortdauer der Schule[2], wiewohl | sich übrigens die Kunde von ihrer Lehre nicht bloß bei den griechischen Gelehrten erhielt.

Außer den bisher Besprochenen werden uns noch von vielen Pythagoreern in dem verworrenen, kritiklos zusammengelesenen Verzeichnis Jamblichs[3] und anderwärts die Namen überliefert. Aber manche von diesen Namen gehören offenbar nicht unter die Pythagoreer, andere rühren vielleicht erst von späteren Fälschern her, und alle sind für uns wertlos, da wir

---

würdiger Angabe (s. o. 376, 4) sein Schüler, war er gleich groß als Staatsmann (Strabo VI, 3, 4. S. 280: *προέστη τῆς πόλεως πολὺν χρόνον*. Athen. a. a. O. Plut. praec. ger. reip. 28, 5. S. 821. Ael. V. H. III, 17. Demosth. Amator. s. o. S. 376, 4), wie als Feldherr (Aristox. b. Diog. VIII, 79. 82. s. o. 376, 6. Aelian V. H. VII, 14), ausgezeichnet in der Mathematik, der Mechanik und der Harmonik (Diog. VIII, 83. Horat. Carm. I, 28 Anf. Ptolem. Harm. I, 13. Porph. in Ptol. Harm. S. 313 m. Prokl. in Eucl. S. 66 Fr., nach Eudemus. Apul. Apol. S. 456. Athen. IV, 184 e), von edlem, maßhaltendem Charakter (Cic. Tusc. IV, 36, 78. Dasselbe Plut. ed. puer. 14, S. 10. De s. num. vind. 5, S. 551; anderes bei Athen. XII, 519 b. Ael. XII, 15. XIV, 19. Diog. 79). Sein Tod im Meer ist aus Horaz bekannt; über seine Schriften s. o. S. 375 und III b, 103 ff. [Die Bruchstücke des Archytas DV³ 34. Über ihn E. Wellmann und v. Jan bei Pauly-Wissowa II 1 Sp. 600 f.]

[1] S. o. S. 425, 4.

[2] Denn der Tarentiner Nearchus, auf den Cato bei Cic. Cato m. 12, 41 die Überlieferung eines archyteischen Vortrags gegen die Lust zurückführt, ist wohl eine erdichtete Person; vgl. T. III b, 83. Jener Vortrag selbst, das Gegenstück zu dem hedonistischen, den Aristoxenus b. Athen. XII, 515 b ff. dem Polyarchus in Gegenwart des Archytas in den Mund legt, stammt ohne Zweifel mittelbar oder unmittelbar aus eben dieser Stelle des Aristoxenus.

[3] V. P. 267 ff. Seine Diadochenliste wurde schon S. 412, 1 besprochen. [Der Pythagoreerkatalog des Jamblichos: DV³ 45.]

nichts Genaueres über sie wissen. Nur auf einige Männer, die mit der pythagoreischen Schule in Zusammenhang stehen, ohne ihr doch eigentlich anzugehören, müssen wir tiefer unten noch zurückkommen.

[In der folgenden Darstellung Zellers wird die pythagoreische Philosophie als zusammenhängendes, geschlossenes System betrachtet, wie sie uns auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung, etwa an der Wende vom 5. zum 4. Jahrhundert, entgegentritt. Inzwischen sind, namentlich von Döring und Burnet, einige beachtenswerte Versuche gemacht worden, den Entwicklungsgang dieser merkwürdigen Denkweise in seinen verschiedenen Stadien genauer zu bestimmen, als es in dem vorhergehenden geschichtlichen Überblick geschehen ist, und auch Unter- und Gegenströmungen gegen manche ursprüngliche Hauptlehrsätze der pythagoreischen Philosophie innerhalb der Schule selbst aufzuzeigen. Daran wird immer vieles hypothetisch bleiben, wagte doch schon Aristoteles nicht mehr zwischen dem Gedankengut des nur dreimal von ihm genannten Pythagoras und der Pythagoreer zu unterscheiden [1]). Über manches ist aber doch eine gewisse Einigkeit erzielt, und über Philolaos ist unsere Kenntnis durch einen literarischen Fund bereichert worden, der die Frage nach der Echtheit der bisher bekannten Bruchstücke dieses Pythagoreers wieder in Fluß gebracht hat. So dürfte es geboten sein, hier die wichtigsten und wahrscheinlichsten Ergebnisse der neueren Forschungen über das Werden und die Wandlungen des Pythagoreismus in dem hier in Betracht kommenden Zeitraum zu skizzieren.

Über Pythagoras selbst bilden noch immer die verläßlichsten Zeugnisse diejenigen des Xenophanes (fr. 7) und des Heraklit (fr. 40), während eine zweite angebliche Äußerung des letzteren (fr. 129), wie oben (S. 380, 1. 393, 5) gezeigt, als unzuverlässig ausscheidet. Xenophanes spottet über seine Seelenwanderungslehre, Heraklit tadelt seine Vielwisserei (πολυμαθίη) [2]).

---

1) [Burnet, Anf. S. 79, 3. Dagegen unterscheidet Theophrast wieder bestimmter zwischen Pythagoras, Philolaos und den „Pythagoreern". Gilbert, Met. Theor. S. 67, 2.]

2) [Reinhards (Parmenides S. 231 ff.) völlige Skepsis gegen die Philosophie des Pythagoras läßt Heraklit fr. 40 außer acht.]

Damit sehen wir die beiden Wurzeln des Pythagoreismus, die religiös-ethische und die wissenschaftliche, schon für die Persönlichkeit des Stifters der Schule selbst erwiesen. Daß die Seelenwanderung das Grunddogma des Pythagoreismus bildete, steht unzweifelhaft fest, und auch darüber ist man heute einig, daß Pythagoras diese Lehre von den orphischen Mysterien übernommen hat und nicht umgekehrt. Aus dieser Anschauung vom Wesen und Schicksal der Seele mußte sich eine ganz neue, der bisherigen griechischen Lebensauffassung, wie wir sie etwa bei Homer finden, geradezu entgegengesetzte Stellung zum Leben ergeben. Diese religiös-ethischen Folgerungen zu ziehen und praktisch durchzuführen, die „pythagoreische Lebensweise“ (*Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* Plat. Staat X 600 B) in einer größeren Gemeinschaft zur Herrschaft zu bringen, den als richtig erkannten Lebensweg (*ἀτραπός* Plat. Phaid. 66 B) mit befreundeten Gesinnungsgenossen einzuschlagen zum Heil der Seele[1]), das war der Zweck des von Pythagoras in Kroton gestifteten Bundes oder Ordens, der sich rasch über eine Reihe von Städten Großgriechenlands ausbreitete. Die Heiligung der Lebensführung suchten die Mitglieder des Ordens, die sich als Eigentum der Götter[2]) fühlten, durch Befreiung der Seele von ihrer Befleckung durch den Körper soweit als möglich schon in diesem Leben zu erreichen. Das Grundmotiv der pythagoreischen Lebensweise ist also religiöser Art, und zwar das der Reinigung (*κάθαρσις*). Dementsprechend waren auch die Mittel, welche diese Reinigung herbeiführen sollten, wie bei den Orphikern, zunächst religiöse Vorschriften. Dahin gehören die Enthaltsamkeitsgebote, die zum Teil wohl in ihrer Wirkung, nicht aber ihrer ursprünglichen Idee nach asketischen Charakter tragen. Dies zeigt sich am deutlichsten an den Vorschriften über den Fleischgenuß. Unsere Überlieferung ist nicht einig darüber, ob Pythagoras diesen ganz oder nur teilweise, z. B. bei Opfermahlen nicht (Porph. de

---

1) [Burnet, Anf. S. 70, 4; vgl. auch Rohde, Psyche^3 II 159, 2. 220, 4.]

2) [So wahrscheinlich nach pythagoreischem Vorgang. Plat. Phaid. 62 B, Ges. X 902 B, 906 A: *κτήματα τῶν θεῶν*, was vielleicht „Herde der Götter“ bedeutet (vgl. Soph. Antig. 782). Burnet, Anf. S. 86, 2. Rohde, Psyche^3 II 161, 2.]

abst. 58, 25), verboten habe. Vom Standpunkt der Askese aus wäre das eine Inkonsequenz. Der scheinbare Widerspruch löst sich aber bei der Annahme, daß hier eine alte Tabuvorschrift vorliegt. Bei primitiven Völkern trifft man häufig die Sitte, bei gewissen feierlichen Gelegenheiten das heilige Tier zu töten und zu verspeisen, um selbst an dem darin wohnenden Dämon teilzubekommen, während es sonst als frevelhaft gilt, es zu töten oder zu verzehren. Auch zahlreiche andere solcher dem modernen Denken sinnlos erscheinender Vorschriften, *ἀκούσματα* genannt, wie das Bohnenverbot usw., dürften sich aus uralten Tabuvorschriften erklären lassen. Je altertümlicher diese Vorschriften sind, um so mehr Anspruch auf Ursprünglichkeit haben sie, und die ablehnende Kritik des Aristoxenos, welcher der zu seiner Zeit in dem Orden auch vorhandenen aufgeklärten Richtung folgte, darf uns hier nicht irre machen[1]).

Stehen so wunderliche Sitten, wie sie die pythagoreischen *ἀκούσματα* vorschreiben, im Zusammenhang mit uraltem Seelenglauben, so fällt von der Seelenwanderungslehre auch auf die ethischen, sozialen und politischen Anschauungen des pythagoreischen Kreises ein Licht. Man hat es bestritten, daß der von Pythagoras gestiftete Orden von Haus aus andern als rein religiösen Charakter getragen, daß er auch politische Tendenzen verfolgt habe[2]). Das ist insofern richtig, als die politische Stellung des Bundes auf seinen religiösen Dogmen beruhte, aus denen sich auch der scheinbare Widerspruch zwischen seiner aristokratischen Richtung einerseits und einer gewissen demokratischen Gleichheit innerhalb der Bundesglieder selbst erklärt. So ist die Gleichberechtigung der Frauen mit den Männern nicht sowohl aus dem angeblich dorischen Charakter der Vereinigung abzuleiten, als vielmehr aus dem Grundgedanken der Seelenwanderungslehre, dem Glauben an die Verwandtschaft alles Lebendigen, ja aller organischen Wesen. Auch die humane Behandlung der Sklaven und die Forderung freundlichen Benehmens von Beamten gegen Untergebene liegt in dieser Richtung, und selbst das Verhältnis zur Tier- und Pflanzenwelt änderte sich unter jener Voraussetzung[1]. Die aristokratische Gesinnung des Ordens aber wurzelt ebensowenig im Dorertum, sondern vielmehr in dem uns aus EMPEDOKLES (fr. 112. 146. 147) bekannten, mit der Seelenwanderungslehre aufs engste zusammenhängenden Glauben, daß Propheten, Sänger, Ärzte und Fürsten in der Folge der Einkörperungen auf der höchsten Stufe angelangt seien, von der aus ihre Seelen in die göttliche Seligkeit zurückkehren, aus der sie einst herabgesunken waren. Männer wie Pythagoras und der ihm geistesverwandte Empedokles fühlten sich als Propheten, der letztere auch als Sänger und Arzt, wie denn die pythagoreische Schule eine Reihe hervorragender Ärzte, Alkmäon, Demokedes, Philolaos, in Archytas auch einen bedeutenden Staatsmann und Feldherrn aufweist und die Musik sich in ihr besonderer Pflege erfreute.

---

[1] [S. die Zusammenstellungen bei DV^3 45 C 3. 6. Burnet, Anf. S. 83 ff. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie S. 197.]

[2] [Burnet, Anf. S. 76, 6.]

Denn diese und ebenso die Wissenschaft galt als die höchste Form der Reinigung. Dieser Begriff bildete das Bindeglied zwischen der religiösen und wissenschaftlichen Betätigung sicher schon bei Pythagoras selbst und ebenso bei seinen Jüngern[2]. Auch im Platonismus wirkt diese Auffassung der Wissenschaft als einer von der Körperlichkeit ablenkenden und daher die Seele reinigenden Tätigkeit noch unverkennbar nach, ganz besonders im Phaidon, von dem nicht ohne Grund vermutet worden ist, daß er der pythagoreischen Gesellschaft in Phlius gewidmet sei[3].

Kann so kein Zweifel bestehen, daß schon Pythagoras selbst gerade aus religiösen Gründen sich wissenschaftlich betätigt hat, so ist es doch eine äußerst schwierige und mit den Mitteln unserer Überlieferung jedenfalls nie ganz sicher zu lösende Frage, wieviele von den wissenschaftlichen Lehren der pythagoreischen Schule dem Pythagoras schon selbst zukommen. Da er nichts geschrieben hat, so konnten sich seine

---

[1] [Die zahlreichen Namen von Frauen in dem Pythagoreerverzeichnis JAMBLICHS DV³ 45 A; zum übrigen DV³ 45 D 4. 6 und 35 A 8. XENOPH. fr. 7. EMPED. fr. 117. 136. 137. 141.]

[2] [DV³ 45 D Ende.]

[3] [Phaidon 64 A. 82 C. — BURNET, Anf. S. 70, 4.]

Lehren nur mündlich fortpflanzen. Auch Herodot (II 123. IV 95) hilft uns hier, wie wir gesehen haben (S. 390, 1—3), nicht weiter. Am glaubwürdigsten klingt die Nachricht des Aristoxenos, daß Pythagoras die Arithmetik über den praktischen Gebrauch hinaus ausgedehnt und alle Dinge mit Zahlen „verglichen“ habe. Burnet hat die einleuchtende Vermutung ausgesprochen, die von Pythagoras dabei befolgte Methode sei wohl dieselbe primitive Art der Zahlendarstellung gewesen, die uns Aristoteles für Eurytos, einen Pythagoreer des 4. Jahrhunderts, bezeugt und die er mit dem Verfahren derjenigen vergleicht, welche Zahlen in Figuren wie das Dreieck und Viereck umwandeln[1]). Sie bestand in der Darstellung der Zahlen durch Punkte, ähnlich wie wir sie noch heute auf unseren Spielwürfeln und Dominosteinen haben. So entstanden Zahlenfiguren, welche dreieckige, quadratische und rechtwinklige Zahlen heißen. Eine „dreieckige Zahl“ war zum Beispiel die „Tetraktys der Dekade“, d. h. die Darstellung der Zehnzahl in pyramidaler Anordnung von Punkten: $1 + 2 + 3 + 4$: so entsteht ein gleichseitiges Dreieck, dessen Seiten aus je vier Punkten bestehen, von denen die drei Eckpunkte gemeinsam sind. „Quadratische Zahlen“ entstehen, wenn zur Eins ungerade Zahlen in der Form des „Gnomons“, d. h. in rechtwinkliger Gruppierung der Punkte hinzugefügt werden, z. B. $1 + 3 = 4 + 5 = 9 + 7 = 16$ usw. „Rechteckige Zahlen“ dagegen bilden sich, wenn man gerade Zahlen in entsprechender Anordnung aneinanderfügt, z. B. $2 + 4 = 6 + 6 = 12 + 8 = 20$ usw. Diese Herstellung von Zahlenfiguren führte wahrscheinlich schon bei Pythagoras selbst zu den Anfängen der Zahlensymbolik, wie denn die „Tetraktys der Dekade“ als die große Offenbarung des Pythagoras an die Menschheit gilt, bei der die Pythagoreer zu schwören pflegten, was das spätpythagoreische Gedicht der *Χρυσᾶ ἔπη* auf Pythagoras selbst überträgt[2]).

---

[1]) [Aristoxenos DV^3 45 B 2, wozu Gilbert, Met. Theor. 71, 1 und entsprechende Äußerungen des Aristoteles (Met. I 5. 985 b 26 ff.) 68, 1. — Aristoteles-Eurytos, DV^3 33, 2. 3. Burnet, Anf. S. 88 ff.]

[2]) [Diels, Ein gefälschtes Pythagorasbuch im Archiv III (1890) S. 457, vermutet, daß dieser merkwürdige Schwur, bei sich selbst (*οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν*) eine Nachahmung des Eides am Anfang des die Zahl verherrlichenden *Ἱερὸς λόγος* ist.]

Andererseits mußte diese Form der Zahlendarstellung auf geometrische Probleme führen, und höchstwahrscheinlich hängt mit ihr die Auffindung des pythagoreischen Lehrsatzes zusammen, der daher ganz wohl dem Schulgründer selbst zugesprochen werden kann. Pythagoras kannte jedenfalls das in der späteren Literatur nach ihm benannte rechtwinklige Dreieck, dessen Seiten in dem Verhältnis 3 : 4 : 5 stehen. Denn dieses wurde schon in Babylonien und Ägypten, wo Thales damit bekannt wurde, zu Messungen verwendet, auf deren einfaches Verfahren der in einem angeblichen Bruchstück Demokrits (fr. 299) erhaltene Audruck *ἁρπεδονάπται*, d. h. Seilspanner, hinweist. Auch die Bezeichnungen „Hypotenuse“, der ausgespannte Strang, und „Kathete“, die Senkbleischnur, scheinen damit zusammenzuhängen[1]. Verwendete man also schon zur Zeit des Pythagoras jenes Dreieck zur Konstruktion rechter Winkel, so bedurfte es nur der Umkehrung des Satzes, daß ein Dreieck mit solchen Seitenverhältnissen immer einen rechten Winkel habe, und seiner Verallgemeinerung aus diesem bestimmten Fall und der pythagoreische Lehrsatz war gefunden. Ob Pythagoras selbst noch weitere mathematische Entdeckungen gemacht hat, muß dahingestellt bleiben. Dagegen wird ihm ohne Zweifel mit Recht die Entdeckung des mathematischen Verhältnisses zwischen der Länge der Saiten und der Tonhöhe, d. h. der harmonischen Proportion der Oktave, zugeschrieben. Damit war das erste physikalische Gesetz gefunden, insofern hierdurch ein Empfindungsinhalt als ein durch mathematische Größenverhältnisse bestimmter Naturvorgang erwiesen war[2]. Ob diese und ähnliche Erkenntnisse schon den Pythagoras selbst bewogen, das Wesen der Dinge in der Zahl zu suchen, läßt sich nicht mehr feststellen; jedenfalls gehört die weitere Ausbildung der Zahlenlehre erst späterer Zeit an.

---

1) [Demokrit fr. 299 bei DV^3 55 B S. 123 ist dort mit guten Gründen trotz der Verteidigung von Th. Gomperz (Wiener Sitzungsber. 52. I 23) und E. Meyers (Der Papyrusfund von Elephantine 1912 S. 120) unter die unechten Bruchstücke eingereiht. Für die obige Frage ist dies belanglos. H. Vogt (Die Geometrie des Pythagoras. Bibl. math. 3. F. 9. 1908/9. S. 15 ff.) spricht dem Pythagoras auch den nach ihm benannten Lehrsatz ab. Vgl. S. 482, 3^5.]

2) [Göbel, Die vorsokr. Phil. S. 137. Windelband, Gesch. d. antiken Phil.^{8} S. 74, 1.]

In der Kosmologie dürften auf Pythagoras selbst am ehesten diejenigen Bestandteile des Systems zurückzuführen sein, die den Anschluß an die Milesier verraten: nämlich die Annahme von drei „Sphären", die er sich aber, wie Anaximander, wohl noch in der Form von Radreifen dachte, nämlich der Sterne, der Sonne und des Mondes[1]), und es ist wahrscheinlich, daß er die Abstände zwischen diesen Ringen mit den von ihm entdeckten musikalischen Intervallen der Quart, Quint und Oktave irgendwie in Verbindung brachte. Aus diesem Ansatze entwickelte sich dann später die Lehre von der Sphärenharmonie. Ferner hat Pythagoras offenbar von Anaximenes die Vorstellung von dem „grenzenlosen Atem" außerhalb der Himmelssphäre übernommen, den die Welt einatmen sollte und den er merkwürdigerweise mit dem Leeren identifizierte. Nicht unmöglich wäre es auch, daß sich schon ihm daraus das grundlegende Paar der später auf zehn erweiterten Gegensätze ergeben hätte, der des Unbegrenzten und des Begrenzten oder Begrenzenden, wobei das erstere mit dem Dunkel, das letztere mit dem Feuer gleichgesetzt worden zu sein scheint[2]). Dagegen hielt Pythagoras selbst höchstwahrscheinlich noch an der Ruhelage der Erde im Mittelpunkt der Welt fest. Ob und aus welchen Gründen etwa er ihr die Kugelgestalt zuschrieb, wissen wir nicht. Allerdings wurde diese Anschauung in der pythagoreischen Schule mit besonderem Nachdruck vertreten; aber nach Theophrast hätte zuerst Parmenides diesen Gedanken ausgesprochen[3]).

Während Burnet darauf verzichtet, im späteren Pythagoreismus Grenzlinien zwischen den aufeinander folgenden Epochen zu ziehen, glaubt Döring mehrere Entwicklungsstufen des wissenschaftlichen Pythagoreismus unterscheiden zu können[4]). Er sieht sich dafür fast ausschließlich auf innere Merkmale des Systems angewiesen; ein äußeres bietet die Überlieferung nur insofern, als manche Lehren von Aristoteles nur einem Teil der Pythagoreer zugesprochen werden. Pythagoras selbst erscheint bei ihm noch mehr als bei Burnet nur als religiöser Reformator, und er bringt ihn daher, ähnlich wie Windelband[1], in einen bewußten und absichtlichen Gegensatz zur Volksreligion. Daß in pythagoreischen Kreisen solche Polemik vorkam, beweist der Umstand, daß in einer vielleicht noch aus dem 6. Jahrhundert stammenden Hadesfahrt des Pythagoras von einer Bestrafung des Homer und Hesiod für das, was sie über die Götter gesagt hatten, die Rede war[2]. Von kosmologischen Lehren will Döring Pythagoras nur das zuerkennen, was er von Anaximander und Anaximenes übernommen haben kann. Als ältestes System des wissenschaftlichen Pythagoreismus bezeichnet alsdann Döring die Tafel der zehn Gegensätze, wobei er den Fortschritt gegenüber dem ionischen Hylopsychismus darin erblickt, daß zu dem regellos bewegten Weltstoff die Form als überlegenes Prinzip hinzutritt. Das zweitälteste System ist gekennzeichnet durch die Bekanntschaft mit den Planeten, durch die Annahme von der Kugelgestalt der übrigens noch in der Mitte des Weltalls ruhend gedachten Erde, die entweder von Parmenides an die Pythagoreer überging oder umgekehrt, und durch die Lehre von der Sphärenharmonie. Die geordnete Welt erscheint hier als erbauliches Vorbild menschlichen Strebens. Mit diesem System, das in den Anfang des 5. Jahrhunderts gehört, stimmen einige der nach Döring unechten Bruchstücke des Philolaos überein. Es folgt Alkmäon, der im Gehirn das Zentralorgan des Seelenlebens findet, Empfinden und Denken unterscheidet, die Gesundheit auf die Isonomie der Stoffe im Körper begründet, und zwar eine Unsterblichkeit des Geistes annimmt, aber die Seelenwanderungslehre aufgibt[3]. Erst dadurch wird das Hauptsystem des wissenschaftlichen Pythagoreismus (c. 480—470) ermöglicht. Sein Charakteristikum ist die Zahlenlehre, und zwar in dem doppelten Sinn, daß die

---

[1]) [Vgl. S. 297 ff.]

[2]) [DV³ 45 B 30, wozu Burnet, Anf. S. 95 ff. — Gilbert, Met. Theor. S. 75, 2.]

[3]) [DV³ 45 B 37. Diog. L. 9, 21. Gilbert, Met. Theor. S. 283, 1.]

[4]) [A. Döring, Wandlungen in der pyth. Lehre. Archiv V (1892) S. 503 ff. Gesch. d. griech. Phil. I 50 ff. 138 ff. 144 ff. 152 ff. 182 ff.]

---

[1] [Windelband, Gesch. d. ant. Phil.³ S. 21 ff.]

[2] [Diog. L. 8, 21 wozu Diels im Archiv III (1890) S. 469; ders., Parmenides (1897) S. 15 und gegen ihn Rohde, Psyche³ II 419 f. — A. Dieterich, Nekyia (1893) S. 129 f.]

[3] [DV³ 14 A 10. 11. B 1 a. 2. 4. Näheres über Alkmäon unten S. 488 ff.⁵.]

Zahl einerseits als der Stoff des Seienden gedacht wird, andererseits als ein Prinzip zur Erklärung der Zustände und Eigenschaften der Dinge. Es findet nun eine Umbildung der schon vorhandenen Gegensatzlehre mittels der Zahlenlehre statt, wozu die beiden ersten Gegensatzpaare, Unbegrenztes und Grenze, Ungerades und Gerades, den Anhalt bieten. Das Weltgebäude wird jetzt auf der Zehnzahl aufgebaut, und zwar so, daß die Weltkörper, als deren zehnter jetzt die Gegenerde hinzugefügt wird, sich um das Zentralfeuer bewegen. Damit ist die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt verdrängt und der Grund zu einer wirklichen Astronomie gelegt. Die Lehre von der Spärenharmonie wird aufgegeben. Das Wesen der Seele findet man in den Sonnenstäubchen. Dies alles bedeutet zusammen die Verdrängung der Mystik durch die Wissenschaft. Auch hierher gehören einige der angeblichen Philolaosfragmente, z. B. dasjenige über die Eins als den Herd in der Mitte der Weltkugel[1]. Gegen dieses System richtete sich die Schrift des Eleaten Zenon „*Πρὸς τοὺς φιλοσόφους*“. Die letzte Phase der Entwicklung bildet der weitere Verlauf des wissenschaftlichen Pythagoreismus (bis c. 320 v. Chr.). Dieser ist gekennzeichnet durch Philolaos und seine Schule. Ihm, den nach Döring weder Aristoteles noch Theophrast kannte, werden mit Unrecht die nach ihm benannten Bruchstücke zugeschrieben, die in Wirklichkeit das Werk eines Fälschers etwa aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. sind. Der echte Philolaos liegt in den neuerdings bekannt gewordenen Auszügen aus seinen medizinischen Schriften in Menons *Ἰατρικά* vor[2]. Darnach war Philolaos weniger Philosoph als Arzt, und zwar gehörte er zur krotoniatischen Ärzteschule. Hatte schon Eurytos, wie es scheint, eine abgeschwächte Seelenwanderungslehre vorgetragen, die wir in den Ausführungen des Kebes in Platons Phaidon (87 A ff.) wieder erkennen dürfen, so gibt ebendort Simmias mit seiner Theorie von der Seele als der Harmonie des Körpers (Phaid. 85 E ff.) die Ansicht des Philolaos wieder, wonach das Seelische als Funktion und Ergebnis der körperlichen Kräfte erscheint. Hiermit steht auch der in der Eudemischen Ethik (II 8) dem Philolaos zugeschriebene Satz im Einklang, daß es gewisse Motive gebe, die stärker seien als wir[1]. Mit diesen Lehren, welche von Aristoxenos und Dikäarch wiederholt werden[2], ist das Grunddogma der Schule von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Seele aufgehoben. Der platonische „Timaeus“ weist endlich auf eine Weiterbildung der Elementenlehre hin. Er ist keine Altersschrift Platons, sondern unmittelbar nach der italischen Reise verfaßt. Ob Archytas noch in irgendeinem Sinn zur pythagoreischen Schule gerechnet werden kann, ist zweifelhaft. So wandelte sich der Pythagoreismus allmählich aus einer religiösen Heilsehre in ein wissenschaftliches System um, welches das höchste Gut in der Erkenntnis fand.

---

[1] [DV³ 32 B 7.]

[2] [DV³ 32 A 27, wozu Diels im Hermes 28 (1893) S. 417 ff.]

So gewiß der Grundgedanke Dörings Zustimmung verdient, daß das System der pythagoreischen Philosophie, wie wir es um 400 v. Chr. vorfinden, das Ergebnis einer langen Geistesarbeit innerhalb der Schule ist, so fraglich ist es doch, ob seine „inneren Merkmale“ ausreichen, um uns die einzelnen Stadien dieses Prozesses noch erkennen zu lassen. Am auffallendsten ist es an seiner Hypothese, daß er die Tafel der zehn Gegensätze von dem auf der Zehnzahl aufgebauten Weltsystem trennt und einer früheren Epoche zuweist, während doch für ihre Zusammenstellung die Rücksicht auf die Zehnzahl sichtlich bestimmend war: scheint doch das zehnte Paar, Quadrat und Rechteck, geradezu ihr zulieb noch hinzugefügt zu sein. Daß die Lehre von der Sphärenharmonie einmal aufgegeben worden sei, ist eine bloße Vermutung und ebenso, daß sich die Schrift Zenos „*Πρὸς τοὺς φιλοσόφους*“ gerade gegen die Pythagoreer gerichtet habe. Denn die Nachricht des Diogenes L. (pr. 12), daß Pythagoras sich zuerst „*φιλόσοφος*“ genannt habe, steht auf zu schwachen Füßen, um für geschichtlich gelten zu können, und ebensowenig läßt sich mit Burnet (Anf. S. 253) aus Platons Phaidon 64 B ein Gebrauch dieses Wortes in besonderem Sinn für die Pythagoreer in Theben ableiten. Vielmehr wird ja hier der Gebrauch des

---

[1] [DV³ 32 B 16.]

[2] [Cic. Tusc. I 11, 24. 18, 41. 21, 77. 22, 51. Ac. II 39, 124.]

Wortes Philosophie gerade vorausgesetzt und daher das Wesen der „richtigen Beschäftigung mit der Philosophie“ bestimmt (*ὅσοι τυγχαρουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας*). Ja es ist überhaupt fraglich, ob das Wort nicht erst durch Platon seinen technischen Sinn erhalten hat[1]). Aus dieser Suidasnotiz über Zeno läßt sich also nichts schließen. Dagegen wird zuzugeben sein, daß das Hervortreten der Elementenlehre (Philol. fr. 12) erst späterer Zeit angehört, da sich die Pythagoreer ursprünglich um das Stoffproblem überhaupt nicht kümmerten, sondern sich einfach den älteren Systemen anschlossen[2]). Hier mag also in der Übernahme der Lehre von den vier Elementen eine Anpassung an Empedokles vorliegen, gleichviel, ob man in *τᾶς σφαίρας ὁλκάς* als Fünftem den Äther erkennen will oder nicht[3]). Unbestreitbar ist es auch, daß sowohl in der Kosmologie als in der Psychologie im Lauf der Zeit widersprechende Lehren innerhalb der Schule aufkamen. So läßt sich die von Simmias in Platons Phädon (108 D ff.) vorgetragene Anschauung von der in der Mitte des Himmels schwebenden kugelförmigen Erde nicht mit der Theorie vom Zentralfeuer und den um dieses kreisenden zehn Weltkörpern, zu denen auch die Erde gehört, in Einklang bringen. Da Simmias als Schüler des Philolaos bezeichnet wird, ist Burnet (Anf. S. 272 f.) geneigt, hierin die Anschauung dieses Pythagoreers zu erkennen und die Lehre vom Zentralfeuer erst dem Archytas zuzuschreiben, während umgekehrt Döring diese Theorie für älter als Philolaos hält. Sollte sie auch, wie Burnet annimmt, eine Anpassung an die Lichttheorie des Empedokles sein, so stünden wenigstens die chronologischen Verhältnisse nicht im Wege, sie dennoch dem Philolaos zuzuschreiben, für den sie Aëtius in Anspruch nimmt 1). In der Psychologie deutet auf eine Erschütterung des Dogmas von der Seelenwanderung die Darlegung des Kebes im Phädon (87 A ff.), wonach die Seele zwar mehrere Körper überdauern, schließlich aber doch auch selbst vergehen soll. Diese Lehre mit Döring auf Eurytos zurückzuführen, haben wir keinerlei Anhaltspunkt: denn daß dieser bei Diog. L. III 6 neben Philolaos genannt ist, ist doch kein ausreichender Beweis. Geradezu aufgehoben wird nun freilich das Dogma von der Seelenwanderung durch die von Simmias (85 E ff.) vertretene Lehre, daß die Seele nur in der Harmonie der Stoffe bestehe, aus denen der Körper zusammengesetzt sei, und folglich mit diesem vergehe. Döring glaubt darin die Ansicht des Philolaos erblicken zu dürfen, und das ist einer der Gründe, mit denen er die Echtheit der Philolaosfragmente bestreitet. Indessen, was Simmias hier vorbringt, daß die Seele die harmonische Mischung des Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten im Körper sei, ist nichts anderes als eine Folgerung aus der Lehre des Alkmäon von der Isonomie der Stoffe als der Grundlage der Gesundheit, die seit ihm zum unveräußerlichen Bestand der unteritalischen und sizilischen Ärzteschule gehörte, und von Alkmäon ist es auch höchst wahrscheinlich, daß er die Seelenwanderungslehre fallen ließ. Ob wir dies auch von Philolaos behaupten dürfen, ist fraglich. Rohde, der die Ausführungen des Simmias auch als Wiedergabe von Gedanken des Philolaos betrachtet, läßt die Möglichkeit offen, daß Philolaos mehrere Seelenteile unterschieden habe 2). Die Schlußworte des Simmias bei Platon (86 D) scheinen allerdings anzudeuten, daß Simmias diese Auffassung (*τοῦτον τὸν λόγον*) bei Philolaos kennen lernte, und daß sie tiefen Eindruck auf ihn machte, aber jener kann sie ja auch nur referiert oder versucht haben, sie mit dem Dogma der Schule in Übereinstimmung zu bringen, ohne daß dieser Versuch seinen Schüler überzeugt hätte. Der Ausdruck *Ἁρμονία Θηβαική* (95 A mit Anspielung auf die Kadmossage) braucht nicht notwendig auf Philolaos, der nur vorübergehend

---

[1] [DV^3 19 A 2, wozu unten S. 587^5 Anm. — *φιλόσοφος* scheinbar zuerst bei Heraklit fr. 35, aber trotz Diels z. St. und Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1910 S. 5, 1 wegen des Widerspruchs mit fr. 40 nicht möglich; vgl. v. Wilamowitz, Gött. Nachr. 1898 S. 219, 1. *φιλοσοφέων* erstmals Herod. I 30; *φιλοσόφων λόγων ἅμιλλαι* Gorg. Hel. 13. Plat. Phaidr. 278 D scheint darauf hinzuweisen, daß in seinem Kreise *σοφός* durch *φιλόσοφος* ersetzt wurde. Vgl. auch Reitzenstein, Epigramm und Skolion (1893) S. 79 Anm. und Philol. 57 (1898) S. 51, 16.]

[2] [Gilbert, Met. Theor. 71, 1.]

[3] [Hierüber S. 443 mehr.]

---

1) [DV^3 32 A 16. 19 wozu vgl. 21 A 56. — Burnet, Anf. S. 274, 3.]

2) [DV^3 14 B 4, wozu K. Reinhardt, Parmenides S. 227. Rohde, Psyche^3 II 169 f.]

in Theben war, sondern kann auch auf Simmias selbst bezogen werden.

Die wichtigste Instanz, die Döring gegen die Echtheit der Bruchstücke des Philolaos[1]) angerufen hat, sind nun aber seine medizinischen Theorien, wie sie in den Auszügen aus Menons Ἰατρικά vorliegen. Hier zeigt er sich bekannt mit der Wärmetheorie des Hippasos, mit der Isonomielehre des Alkmäon, mit der Humoralpathologie des hippokratischen Systems und wahrscheinlich auch mit der Schrift des Sophisten Prodikos „Über die Natur des Menschen“ der er seine Auffassung des Schleims entnommen zu haben scheint[2]). Unzweifelhaft erscheint uns Philolaos hier als Arzt und ebendeswegen ist es nur zu begreiflich, daß wir hier nichts von den metaphysischen Theorien der Pythagoreer hören, die Döring vermißt. Der Schluß aus diesen medizinischen Theorien des Philolaos auf die Unechtheit der Fragmente metaphysischen Inhalts ist ebenso unberechtigt, wie es der aus den Bruchstücken des Empedokles *Περὶ φύσεως* auf die Unechtheit der *Καθαρμοί* wäre. Als äußere Gründe gegen die Echtheit hat man außer dem dorischen Dialekt (vgl. S. 374) den Umstand geltend gemacht, daß Aristoteles den Philolaos nie anführe. Dafür kennt ihn aber Theophrast[3]); und daß er bei Platon als Philosoph und keineswegs bloß als Arzt berücksichtigt wird, kann eine unbefangene Betrachtung der Stellen im Phädon nicht in Abrede ziehen. Wie sollte auch für die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit des Selbstmords (61 D) ein Arzt als Autorität angerufen werden? Und Kebes bestätigt ja in der Tat, daß Philolaos ihn für unerlaubt erklärt habe (61 E). Sokrates beseitigt dann den scheinbaren Widerspruch, der zwischen der Annahme, daß man durch den Tod in ein besseres Leben eingehe, und dem Verbot des Selbstmords zu bestehen scheine, aus der Geheimlehre, daß wir Menschen uns hier in einer Haft befinden, aus der wir nicht eigenwillig entlaufen dürfen, weil wir „Eigentum der Götter“ (κτήματα) seien, was nachher von Kebes wiederholt wird (62 D). Dies ist doch nichts anderes als eine Einführung in das tiefere Verständnis der Lehre des Philolaos, die Kebes bei dessen vorübergehendem Aufenthalt in Theben nur oberflächlich kennen gelernt hatte (61 E). Wenn uns nun auch sonst (DV³ 32 B 14) die Seelenwanderungslehre als Anschauung des Philolaos bezeugt wird, so ist angesichts des platonischen Phädon kein Grund vorhanden, hier eine Fälschung zu vermuten. Endlich hat auch der in der eudemischen Ethik dem Philolaos zugeschriebene Satz von den „Motiven, die stärker sind als wir“ (DV³ 32 B 16), den Döring allein als echt gelten läßt, weil er mit der Lehre des Simmias-Philolaos sich vertrage, seine Parallelen in der anonymen pythagoreischen Überlieferung[1]) und ist also jedenfalls nichts dem Philolaos Eigentümliches. Legt man die von Diels als echt herausgehobenen Bruchstücke des Philolaos zugrunde, so ergibt sich folgendes Bild von seiner Stellung innerhalb des Pythagoreismus. Er geht aus von dem Gegensatz des Unbegrenzten und des Begrenzenden, d. h. der gestaltlosen Masse und des Prinzips der Form, das er in der Zahl, vielleicht auch in geometrischen Figuren, findet[2]). Das Formprinzip ermöglicht gleichermaßen in der Natur den Werdeprozeß, in dem wahrnehmenden Subjekt die Erkenntnis (fr. 1—4. 11). Die Gegensätze, von denen in den erhaltenen Bruchstücken nur noch das zweite Paar, Gerade — Ungerade, vorkommt (fr. 5), werden verbunden durch die Harmonie, die von der Musik auf die Welt übertragen wird (fr. 6. 10). Die Zahlen werden, wo nicht zu Substanzen, so doch zu Kräften hypostasiert: Die

---

[1]) [Diese bezweifelt auch Heidel, Proceed. of Americ. Ac. of Arts and Sc. 45 (1910) S. 79.]

[2]) [DV^3 32, 27, wozu Diels im Hermes 28 (1893) S. 417 ff. — Prodikos: DV^3 77 B 4. Doch zeigte Fredrich, Hippokrat. Unters. S. 37, 1, daß auch die Knidische Ärzteschule diese Ansicht teilte.]

[3]) [Daß Aristoteles den Philolaos nicht gekannt habe, sucht W. Bauer, Der ältere Pythagoreismus (1897) S. 181 ff. zu beweisen, dem Gilbert, Met. Theor. S. 74, 1 zustimmt; derselbe S. 67, 2 über Theophrasts Bekanntschaft mit Philolaos. Die Bruchstücke hält er für echt S. 76, 2. Diels (Hermes 28 S. 432) vergleicht die Stellung des Aristoteles zu der pythagoreischen Literatur, die er „nur mit den Fingerspitzen berührte“, mit seiner Haltung gegenüber den medizinischen Schriften.]

---

[1]) [Jambl. Vit. Pyth. 205. 230. Stob. Flor. III 10, 66 (H.) DV³ 45 D 8. 9.]

[2]) [Newbold, Philolaos im Archiv 19 (1906) S. 188 erklärt das Aktivum τὰ περαίνοντα als geometrische, die Fläche begrenzende Figuren wie Dreiecke, Quadrate, Kreise usw.]

Eins bildet als erste Harmonie den Mittelpunkt des Weltalls und wird mit dem Zentralfeuer gleichgesetzt (fr. 7. 8; vgl. 5); die Zehnzahl ist Anfang und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens (fr. 11)[1]. Dies weist auf die Annahme der zehn um das Zentralfeuer kreisenden Weltkörper hin. Die Welt bildet eine Einheit. Ihr Werdeprozeß nahm in der Mitte seinen Anfang. Ein Oben und Unten gibt es im Weltall nicht (fr. 17)[2]. Irgendwie muß sich im Verlauf der Weltbildung der Urstoff zu den vier Elementen differenziert haben (fr. 12), die Philolaos offenbar von Empedokles übernahm. Außerdem nennt er als fünftes Element (*σῶμα*) „das Lastschiff der Kugel“, worin man schwerlich etwas anderes als den mit dem Leeren identifizierten „grenzenlosen Odem“ wird erkennen dürfen, der die Himmelskugel umgibt[3]. Daß Philolaos die vier Elemente in seine Kosmologie aufnahm, geht auch daraus hervor, daß er die Winkel des Dreiecks den vier Göttern Ares (= Feuer), Hades = (Erde), Kronos (= Luft), Dionysos (= Wasser) weihte[4]. Damit ist nichts anderes gesagt, als daß die Welt aus einer Verbindung der vier Grundstoffe mit den formbildenden Prinzipien (*τὰ περαίνοντα*) hervorgegangen sei. Die Einheit der Welt zeigt sich, wie in der Ordnung der Gestirne, so auch in der trotz ihrer Abstufungen zusammengehörigen Welt der Organismen

---

[1] [Ob auch die Spekulationen über die Sieben- und Zweizahl (fr. 20. 20 a) dem Philolaos gehören, ist zweifelhaft. Dagegen hält Reinhardt, Parmenides S. 248, 2 den davon zu trennenden eleatisierenden Satz von der Einheit und Unveränderlichkeit der Gottheit für echt.]

[2] [Im Text von fr. 17 konjiziert Göbel, Die vorsokr. Phil. S. 170 *τῷ κατωτάτῳ* und *τῷ ἀνωτάτῳ* für *τοῖς κατωτάτω* und *τά ἀνωτάτω*.]

[3] [Vgl. hierzu Garbe in Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes XIII S. 303 ff. Böhtlingk in Berichte der K. Sächs. Ges. d. W. zu Leipzig (Phil.-hist. Kl.) 52. 1900 S. 149 ff. Gundermann im Rhein. Mus. 59 (1904) S. 146. Wünsch, Archiv für Rel. 14 (1911) S. 541. H. Vogt, Bibl. math. 3. F. IX S. 44 ff. Diels z. St. vergleicht *γῆς ὄχημα* bei Eurip. Troad. 884 (nach Diogenes von Apollonia). Daß schon Philolaos diesen „fünften Körper“ im Äther gefunden habe, bestreitet Eva Sachs, Die fünf platon. Körper (Philol. Unters. von Kießling und v. Wilamowitz-Möllendorf 24) S. 41 ff. Jedenfalls liegt die Gleichung schon vor bei Philipp. Op. (Epin. 384 B. 981 B) und Xenokrates fr. 53; diese haben Plat. Tim. 55 C mit der Philolaosstelle in Verbindung gebracht.]

[4] [DV³ 32 A 14. Gilbert, Met. Theor. S. 77 ff. Eine andere, astronomische Erklärung gibt Newbold im Archiv 19 (1906) S. 198 ff.]

(fr. 13). In der Psychologie hält er an der Seelenwanderungslehre fest (fr. 14. 15)1). Immerhin scheint er bestrebt gewesen zu sein, die menschlichen Handlungen aus der geistigen und wohl auch körperlichen Disposition der Menschen zu erklären (fr. 16), und insofern bildet der schon erwähnte Satz von den Motiven (S. 442) einen Übergang von der Weltanschauung des Metaphysikers zu dem Empirismus des Arztes. Seine Theologie erscheint, so weit wir von ihr wissen, als eine Umdeutung der Götter der Volksreligion in mathematisch-physikalische Begriffe. Hestia ist die das Zentralfeuer repräsentierente Eins. Die Götter der Elemente und zugleich des Dreiecks wurden schon genannt. Helios, Selene, Gaia und die fünf Planetengötter sind die entsprechenden Weltkörper. Der Olympus ist ebenso wie der Tartarus ein bestimmter Teil des Weltalls. Die vergeblich Wasser schöpfenden Danaiden aber bedeuten die Ungeweihten; das Sieb, mit dem sie schöpfen, ist die Seele, das durchlöcherte Faß aber der Teil der Seele, in dem die Begierden wohnen, der sich leicht zum Bösen bestimmen (*πίϑος-πείϑω*) läßt und unersättlich ist2). Daß alle diese Ideen bei Philolaos zu einem völlig widerspruchslosen System zusammengefügt worden seien, kann man freilich nicht behaupten. Er zeigt sich, wie in der Medizin, so auch in der Philosophie als Eklektiker, der mit den pythagoreischen Grundbestandteilen seiner Weltanschauung Gedanken anderer Herkunft wie die Elementenlehre des Empedokles und die heraklitische Idee von der Auflösung der Gegensätze in einer höheren Harmonie ohne Bedenken verbindet.

Daß sich aber, wie Burnet annimmt, in pythagoreischen Kreisen aus der Zahlenlehre eine Art vorplatonische Ideenlehre herausgebildet hätte, etwa gar unter dem Einfluß des Sokrates, ist sehr unwahrscheinlich, da sich engere Beziehungen des geschichtlichen Sokrates zum Pythagoreismus nirgends nachweisen lassen3). Nur so viel kann eingeräumt werden,

---

1) [Vgl. Rohde, Psyche^3 122, 1; 161, 2, der bei dem Versuch von Espinas im Archiv 8 (1895) S. 452 Phäd. 62 B *φρουρά* als „Pferch“ zu deuten, den Nachweis vermißt, daß dieses Wort im Sinne von *σηκός* gebraucht werde.]

2) [DV^3 32 A 16. 17. 19. Jambl., Theol. arithm. 8 (zu Θ 16). Plat. Gorg. 493 AB.]

3) [Burnet, Anf. S. 280 f. mit Berufung auf Plat. Phaid. 73 A ff., ins-

daß der ursprüngliche religiöse Dualismus von Leib und Seele, den Pythagoras aus den orphischen Mysterien übernommen hatte, im Laufe der Zeit sich zu einem philosophischen Dualismus umbildete, der dem Stoff in Zahl und Maß ein gestaltendes Prinzip gegenüberstellte[1]), und daß diese Gedankenrichtung auf Platon einen bestimmenden Einfluß ausübte. Da aber auch das religiöse Element sich in dem Orden behauptete, so spalteten sich seine Angehörigen in eine abergläubisch-religiöse und in eine philosophisch-wissenschaftliche Richtung, die Akusmatiker und die Mathematiker. Während sich die letzteren um die Förderung der mathematisch-astronomischen Wissenschaften die größten Verdienste erwarben, so daß Aristarch von Samos (um 320–250 v. Chr.) das heliozentrische Weltbild 1800 Jahre vor Kopernikus aufstellen konnte[2]), bot der religiöse Aberglaube der Akusmatiker mit seinem asketischen Muckertum der mittleren Komödie reichlichen Stoff zur Verhöhnung[3]) und diese Richtung war es, die, nachdem die pythagoreische Schule längere Zeit entweder aufgehört hatte oder doch in ein für uns undurchdringliches Dunkel zurückgetreten war, im 1. Jahrhundert v. Chr. wieder neu auflebte und zugleich auch den Wundertäter und Propheten Pythagoras wieder aus dem Grabe erstehen ließ.]

3. Die pythagoreische Philosophie. Die Grundbegriffe derselben, die Zahl und ihre Elemente.

Für die richtige Auffassung der pythagoreischen Philosophie ist es von der größten Wichtigkeit, daß wir in den

---

besondere auf die Worte ὃ ϑρυλοῦμεν ἀεί (76 D), was aber doch einfacher auf die Behandlung der Ideenlehre innerhalb der Akademie bezogen wird. Die Erwähnung von Simmias und Kebes als Sokratesschülern bei Xen. Mem. I 2, 48 beweist nichts, da ihre Namen höchstwahrscheinlich dem Phädon entnommen sind. Vgl. über die Abhängigkeit Xenophons von Platon H. Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung (1913) S. 53 ff. 76.]

[1]) [Gilbert, Met. Theor. S. 705 f.]

[2]) [Burnet, Anf. S. 276, 1. — H. Staigmüller, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften im Altertum. Progr. Realgymn. Stuttgart 1899. Archiv XV (1902) S. 141 ff. F. Boll, Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie (1913) S. 29 ff.]

[3]) [Die Stellen DV³ 45 E. Zur Scheidung der beiden Richtungen vgl. Rohde, Psyche³ II S. 170, 1.]

Lehren und Einrichtungen der Pythagoreer das Philosophische im engeren Sinn von dem unterscheiden, was aus anderweitigen Quellen und Beweggründen entsprungen ist. Die Pythagoreer sind zunächst nicht ein wissenschaftlicher, sondern ein sittlich-religiöser und politischer Verein[1]; und wenn auch in diesem Verein schon frühe, und wahrscheinlich schon durch seinen Stifter, eine bestimmte Richtung des philosophischen Denkens sich entwickelte, so waren doch nicht alle seine Mitglieder Philosophen, und nicht alle Lehren und Vorstellungen, die | ihm eigentümlich sind, waren aus philosophischer Forschung hervorgegangen; nicht wenige derselben mögen vielmehr unabhängig von ihr entstanden sein und Gegenstände betroffen haben, worauf sie sich in der pythagoreischen Schule gar nie gerichtet hat. Wiewohl wir daher auch bei solchen ihren etwaigen Zusammenhang mit den eigentlich philosophischen Lehren nicht aus den Augen verlieren dürfen, so dürfen wir doch andererseits nicht alles Pythagoreische sofort auch zur pythagoreischen Philosophie rechnen; dies wäre vielmehr kaum weniger unrichtig, als wenn man alles Hellenische der griechischen, alles, was sich bei christlichen Völkern vorfindet, der christlichen Philosophie zuzählen wollte, und es ist deshalb in jedem gegebenen Fall zu untersuchen, inwieweit eine pythagoreische Lehre philosophischen Inhalts ist, d. h. inwieweit sie sich aus der philosophischen Eigentümlichkeit der Schule erklären läßt oder dieser Erklärurg widerstrebt.

Die allgemeinste Unterscheidungslehre der pythagoreischen Philosophie liegt in der Behauptung, daß die Zahl das Wesen aller Dinge, daß alles seinem Wesen nach Zahl sei[2]. Wie wir dies jedoch näher zu verstehen haben, darüber erklären sich unsere Quellen anscheinend nicht ganz übereinstimmend. Einerseits nämlich sagt Aristoteles vielfach: | nach pythagoreischer Ansicht bestehen die Dinge aus Zahlen[1]) oder aus den Elementen der Zahlen[2]); diese sollen nicht bloß Eigenschaften einer dritten Substanz, sondern unmittelbar an sich selbst die Substanz der Dinge sein und das Wesen derselben ausmachen, ebendeshalb aber nicht getrennt von ihnen existieren

---

[1] S. o. S. 410 ff. Auch der Name „Pythagoreer“ oder „Pythagoriker“ scheint ursprünglich so gut wie „Kyloneer“, „Orphiker“ usw. weniger ein philosophischer, als ein politischer oder religiöser, vielleicht von den Gegnern aufgebrachter, Parteiname gewesen zu sein, und daher scheint der Ausdruck *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι* b. Aristoteles (s. o. S. 363, 1) sich zu erklären. Vgl. Dicäarch b. Porph. 56: *Πυθαγόρειοι δ' ἐκλήθησαν ἡ σύστασις ἅπασα ἡ συνακολουθήσασα αὐτῷ.*

[2] Aristot. Metaph. I, 5: *ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς*

ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. Vgl. ebd. III, 5. 1002 a 8: οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι . . . οἱ δ' ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες τοὺς ἀριθμούς. Weiteres in den folgenden Anm. Diesen aristotelischen Stellen die Erklärungen Späterer, wie Cic. Acad. II, 37, 118. Plut. Plac. I. 3, 14 u. a. beizufügen, scheint unnötig.

1) S. vor. Anm. und Metaph. XIII, 6, 1080 b 16: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα τὸν μαθηματικὸν [ἀριθμὸν] πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν (oder wie es Z. 2 heißt: ὡς ἐκ τῶν ἀριθμῶν ἐνυπαρχόντων ὄντα τὰ αἰσθητά). Vgl. c. 8. 1083 b 11: τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικὸν ἀδύνατόν ἐστιν . . . ἐκεῖνοι δὲ τὸν ἀριθμὸν τὰ ὄντα λέγουσιν· τὰ γοῦν θεωρήματα προσάπτουσι τοῖς σώμασιν ὡς ἐξ ἐκείνων ὄντων τῶν ἀριθμῶν. XIV, 3. 1090 a 20: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δὲ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα, weshalb ihnen Z. 32 vorgeworfen wird: ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος. I, 8. 990 b 21: ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον, ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος.

2) S. Anm. 1. Metaph. I, 5. 987 a 14: τοσοῦτον δὲ προςεπέθεσαν [οἱ Πυθαγόρειοι] ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων. Ähnlich Phys. III, 4. 203 a 3 vom ἄπειρον allein, Metaph. I, 6. 987 b 22. III, 1. 996 a 5. ebd. c. 4. 1001 a 9. X, 2 Anf. von dem ὂν und dem ἕν.

wie die platonischen Ideen1). Er rechnet daher die pythagoreischen Zahlen da, wo er ihr Verhältnis zu seinen viererlei Ursachen in Betracht zieht, ebensowohl zu den materiellen als zu den formellen Gründen, indem er sagt, die Pythagoreer haben in ihnen zugleich den Stoff und die Eigenschaften der Dinge gesucht2). Hiermit stimmt aber auch Philolaos der Sache | nach überein; denn er bezeichnet nicht allein die Zahl als das Gesetz und den Zusammenhalt der Welt, die herrschende Macht über Götter und Menschen, die Bedingung aller Bestimmtheit und Erkennbarkeit3), sondern er nennt auch das

---

1) Metaph. I, 5 s. vor. Anm. c. 6. 987 b 27: *ὁ μὲν [Πλάτων] τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητὰ, οἱ [Πυθαγόρειοι] δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα . . . τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθ.* usw. Das gleiche Merkmal gebraucht Aristoteles öfter, um die pythagoreische Lehre von der platonischen zu unterscheiden; vgl. Metaph. XIII, 6 (vorl. Anm.) c. 8. 1083 b 8. XIV, 3. 1090 a 20. Phys. III, 4. 203 a 3.

2) Metaph. I, 5. 986 a 15: *φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.* Ebendahin gehört aber auch S. 986 b 6: *ἐοίκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν* (was hier = *τὰ ὄντα*), mag man nun diese Worte mit Bonitz z. d. St. zunächst nur auf die vorher aufgezählten zehn Gegensätze (s. u.) oder unmittelbar auf die 986 a 17 genannten *στοιχεῖα τοῦ ἀριθμοῦ*, das Ungerade oder Begrenzte und das Gerade oder Unbegrenzte beziehen, denn die zehn Gegensätze sind ja nur die weitere Ausführung des Grundgegensatzes von Begrenztem und Unbegrenztem. Für die Beziehung auf *πεπερασμένον* und *ἄπειρον* spricht aber, daß Arist. hier wahrscheinlich die S. 449, 1 angeführte Stelle des Philolaos im Auge hat; s. o. S. 371.

3) Fr. 18 (Böckh 139 ff. [DV³ 32 B 11]) b. Stob. Ekl. I, 8: *θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν, ἅτις ἐστὶν ἐν τᾷ δεκάδι. Μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχα καὶ ἁγεμὼν κοινωνοῦσα . . . δύναμις καὶ τᾶς δεκάδος. . . . . ἄνευ δὲ ταύτας πάντα ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ. Γνωμικὰ* (*κανονικά* Meineke, andere: *νομικὰ, γνωμονικὰ*) *γὰρ ἁ φύσις τῶ ἀριθμῶ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω οὐσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις* (vgl. Plat. Rep. VIII, 546 C) *κατὰ γνώμονος φύσιν* (m. s. hierüber Böckh a. a. O. [und Newbold im Archiv 19 (1906) S. 178]) *ἀπεργάζεται, σωματῶν* [Göbel, Vorsokr. Phil. S. 140 f.] *καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δέ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγ-*

Begrenzende und das Unbegrenzte, diese zwei Bestandteile | der Zahlen, die Dinge, aus denen alles gebildet sei [1]). Andererseits sagt nun aber Aristoteles doch auch wieder, die Pythagoreer lassen die Dinge durch Nachahmung der Zahlen entstehen, deren vielfache Ähnlichkeit mit den Dingen sie bemerkt haben [2]). Derselbe scheint anderswo die Immanenz

---

μασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν. ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία, οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐστι. τᾶς τῶ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστι· ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ. πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσι τὸ ψεῦδος, ἁ δ' ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ. Fr. 2 (Böckh 58 [4 Diels]) b. Stob. I, 456: καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου [Text der Fragmente nach Diels]. Mit dem Obigen stimmt auch die Aussage von Jambl. in Nicom. Arithm. S. 11 (b. Böckh S. 137), welche Syrian (Schol. in Ar. 902 a 29. 912 b 17) wiederholt: Φιλόλαος δέ φησιν ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν, dem Sinne nach überein, aber in einer echten Schrift des Phil. können diese Worte nicht gestanden haben.

[1]) Fr. 4 ([6 Diels] Stob. I, 458. Böckh 62): περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει. ἁ μὲν ἐστὼ [=οὐσία] τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν (Usener: μὰν) ἁ φύσις θείαν γα καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον (Mein. πλάν) γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἁμῶν γενέσθαι, μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς [Böckh: αὐτᾶς — sc. τῆς ἁρμονίας — ἐντὸς) τῶν πραγμάτων ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. Am Anfang des Bruchstücks, dessen Text hier nach Diels gegeben ist, geben die Worte αὐτὰ μὲν ἁ φύσις keinen guten Sinn, und auch Badhams und Meinekes μόνα ἁ φύσις befriedigt mich nicht. Ich möchte (wie schon im Hermes X, 188 bemerkt ist) eher das μὲν als Dittographie des vor ἐστὼ Stehenden auswerfen, noch lieber aber schreiben: ἀΐδ. ἔσσα καὶ ἀεὶ ἐσομένα φύσις: das Wesen der Dinge, als eine Natur, die ewig ist und immer sein wird, ist göttlich.

[2]) Metaph. I, 6. 987 b 10 über Plato: τὴν δὲ μέθεξιν (die Teilnahme der Dinge an den Ideen) τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει τοὔνομα μεταβαλών. Aristox. b. Stob. I, 16: Πυθαγόρας . . . πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς. Man vgl. die Ausdrücke ὁμοιώματα und ἀφομοιοῦσθαι in der S. 446, 2 angeführten Stelle aus Metaph. I, 5, und das ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν b. Plut. an. procr. 33, 4. S. 1030. Theo Mus. c. 38. Sext. Math. IV, 2. VII, 94. 109. Jambl. V. Pyth. 162. Themist. Phys. 220, 22 Sp. Simpl. De cœlo 259 a 39 (Schol. 511 b 13).

der Zahlen in den Dingen auf einen Teil der pythagoreischen Schule zu beschränken[1]), und in den späteren Berichten steht der Angabe, daß alles aus Zahlen bestehe, die Behauptung entgegen, nicht aus Zahlen, sondern nur nach dem Muster der Zahlen seien die Dinge gebildet[2]). So wird auch gesagt, | die Pythagoreer haben zwischen den Zahlen und dem Gezählten, und namentlich zwischen der Einheit und dem Einen, unterschieden[3]). Hieraus hat man nun geschlossen, die pythagoreische Schule habe ihre Zahlenlehre in verschiedenen Richtungen ausgebildet, und diejenigen, welche die Zahlen für den inhaftenden Grund der Dinge hielten, seien von denen zu unterscheiden, welche darin bloße Musterbilder sehen wollten[4]). Aristoteles jedoch gibt uns hierzu kein Recht. Sagt er auch in der Schrift über den Himmel nur von einem Teil der Pythagoreer, daß sie die Welt aus Zahlen zusammensetzen, so folgt daraus doch nicht, daß die übrigen Pythagoreer sie auf andere Art erklärt haben, sondern er kann sich möglicherweise auch nur deshalb so ausdrücken, weil nicht alle die Zahlenlehre in einer Konstruktion des Weltganzen weiter ausführten[5]), oder weil der Name der Pythagoreer außer den pythagoreischen Philosophen auch noch andere bezeichnete[1]), oder weil ihm selbst nur von einigen pythagoreischen Philosophen kosmologische Schriften vorlagen[2]). | Sonst aber schreibt er beide Lehren, daß die Dinge aus Zahlen bestehen, und daß sie den Zahlen nachgebildet seien, den Pythagoreern ganz allgemein zu, und beiderlei Aussagen stehen nicht etwa nur an weit auseinanderliegenden Orten, sondern so nahe beisammen in einem und demselben Zusammenhang, daß ihm ihr Widerspruch, falls sie wirklich seiner Meinung nach unvereinbar waren, unmöglich hätte entgehen können. Weil die Pythagoreer zwischen den Zahlen und den Dingen manche Ähnlichkeit entdeckten, sagt er[3]), so hielten sie die Elemente der Zahlen für die Elemente der Dinge selbst; sie sahen in der Zahl sowohl den Stoff als die Eigenschaften der Dinge; und an demselben Orte, wo er ihnen die Lehre von der Nachbildung der Zahlen durch die Dinge zuschreibt[4]), versichert er auch zugleich, sie hätten sich eben dadurch von Plato unterschieden, daß sie die Zahlen nicht, wie dieser die Ideen, für getrennt von den Dingen, sondern für die Dinge selbst gehalten haben. Hieraus erhellt unwidersprechlich, daß die zwei Behauptungen: die Zahlen sind die Substanz der Dinge, und: sie sind das Urbild derselben, nach der Meinung des Aristoteles sich nicht ausschließen[5]); daß die Dinge ihm zufolge gerade deshalb ein

---

[1] De cœlo III, 1 Schl.: *ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.*

[2] Die angebliche Theano b. Stob. Ekl. I, 302: *συχνοὺς μὲν Ἑλλήνων πέπυσμαι νομίσαι φάναι Πυθαγόραν ἐξ ἀριθμοῦ πάντα φύεσθαι . . . ὁ δὲ* [so Heeren] *οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ, κατά δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι* usw. Das gleiche sagt der angebliche Pythagoras selbst in dem *ἱερὸς λόγος* (b. Jambl. in Nic. Arythm. S. 11. Syrian Schol. in Ar. 902 a 24), wenn er die Zahl als den Beherrscher der Formen und Ideen, den Maßstab und den künstlerischen Verstand des weltbildenden Gottes, den uranfänglichen Gedanken der Gottheit usf. beschreibt, und Hippasus (dessen Lehre hier nicht, wie meine erste Ausgabe I, 100. III, 515 nach Brandis angenommen hatte, der echt pythagoreischen entgegengesetzt, sondern als Ausfluß derselben behandelt wird) bei Jambl. a. a. O. Syr. Schol. in Ar. 902 a 31. 912 b 15. Simpl. Phys. 453, 12, wenn er die Zahl *παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιΐας* und *κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον* nennt.

[3] Moderatus b. Stob. Ekl. I, 20. Theo Math. c. 4. Vgl. S. 464 ff.

[4] Brandis, Rhein. Mus. II, 211 ff. Gr.-röm. Phil. I, 441 ff. Hermann, Plat. I, 167 f. 286 f.

[5] Er sagt ja auch wirklich nicht, daß nur ein Teil der Pythagoreer die Dinge aus Zahlen bestehen lasse, sondern (300 a 15 f.): *ἔνιοι τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσι, τοῖς ἐξ ἀριθμῶν συντιθεῖσι τὸν οὐρανόν.*

---

1) S. o. S. 446.

2) Aristoteles liebt überhaupt Limitationen und behutsame Ausdrucksweise. So steht bei ihm unendlich oft *ἴσως* und ähnliches, wo er seine entschiedenste Ansicht ausspricht (z. B. Metaph. VIII, 4. 1044 b 7), und ähnlich macht er es auch mit *ἔνιοι*, wenn er z. B. gen. et corr. II, 5 Anf. sagt: *εἰ γάρ ἐστι τῶν φυσικῶν σωμάτων ὕλη, ὥσπερ καὶ δοκεῖ ἐνίοις, ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ τοιαῦτα*, und Metaph. I, 1. 981 b 2: *τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖν μὲν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖν ἃ ποιεῖ.* So wenig man aus diesen Worten schließen kann, daß nach der Meinung des Arist. einige leblose Dinge mit Bewußtsein wirken, ebensowenig aus der Stelle De cœlo, daß einige Pythagoreer die Welt aus etwas anderem als aus Zahlen bestehen lassen.

3) Metaph. I, 5 (s. o. 446, 2. 448, 2). XIV, 3. 1090 a 20 ff.

4) Metaph. I, 6; s. o. 449, 2. 448, 1.

5) So wird ja auch Metaph. I, 5 (vgl. Schwegler z. d. St.) der Begriff des *ὁμοίωμα* selbst auf die körperlichen Stoffe übertragen, wenn es heißt, die Pythagoreer hätten in den Zahlen viele Ähnlichkeiten mit den Dingen zu bemerken geglaubt, *μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι*, und anderer-

Abbild der Zahlen sein sollten, weil diese das Wesen sind, aus dem sie bestehen, dessen Eigenschaften daher auch in ihnen zu erkennen sein müssen. In dasselbe Verhältnis setzt aber auch Philolaos die Zahl zu den Dingen, wenn er sie a. a. O. als ihr Gesetz und als die Ursache ihrer Eigenschaften und Verhältnisse beschreibt, denn das Gesetz verhält sich zur Ausführung wie das Urbild zum Abbild. Die Späteren allerdings denken sich die pythagoreischen Zahlen ganz nach Art der platonischen Ideen als Musterbilder außer den | Dingen, wiewohl auch bei ihnen noch Spuren des Gegenteils vorkommen[1]; aber was läßt sich auf das Zeugnis von Schriftstellern geben, von denen es bekannt und unleugbar ist, daß sie das Frühere von dem Späteren, das Pythagoreische von dem Platonischen und Neupythagoreischen überhaupt nicht zu unterscheiden wissen?[2]).

Dies ist also der Sinn der pythagoreischen Grundlehre: alles ist Zahl, d. h. alles besteht aus Zahlen; die Zahl ist nicht bloß die Form, durch welche die Zusammensetzung der Dinge bestimmt wird, sondern auch die Substanz und der Stoff, woraus sie bestehen, und eben das gehört zu den wesentlichen Eigentümlichkeiten des pythagoreischen Standpunkts, daß die Unterscheidung von Form und Stoff noch nicht vorgenommen, daß in den Zahlen, worin wir freilich nur einen Ausdruck für das Verhältnis der Dinge zu sehen wissen, unmittelbar das Wesen und die Substanz des Wirklichen ge-

---

seits nennt Arist. Phys. II, 3. 194 b 26 die Form, welche er doch als das innere Wesen der Dinge betrachtet, παράδειγμα. Ebenso verhält es sich mit Platos Ideen; s. T. II a, 764.

[1] Theo z. B. a. a. O. S. 27 bemerkt über das Verhältnis der Monas zum Eins: Ἀρχύτας δὲ καὶ Φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἓν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν; auch Alexander z. Metaph. I, 5. 985 b 26. S. 29, 17 Bon. setzt dasselbe voraus, wenn er von den Pythagoreern berichtet: τὸν νοῦν μονάδα τε καὶ ἓν ἔλεγον, und über die Ideen sagt Stob. Ekl. I, 326, Pyth. habe sie in den Zahlen und ihren Harmonien und in den geometrischen Verhältnissen gesucht ἀχώριστα τῶν σωμάτων.

[2] Ich brauche aus diesem Grund auch auf die mancherlei offenbar unrichtigen Angaben Syrians und des falschen Alexander z. Arist. Metaph. XIII. XIV, welche Pythagoreer und Platoniker fortwährend verwechseln, hier nicht näher einzugehen; diese freilich nennen gleich zu XIII, 1 sowohl die Ideenlehre als die xenokratische Unterscheidung des Mathematischen und Sinnlichen pythagoreisch.

sucht wird. Was die Pythagoreer auf diese Annahme geführt hat, war ohne Zweifel, wie dies auch Aristoteles sagt[1]) und Philolaos bestätigt[2]), die Bemerkung, daß alle Erscheinungen nach Zahlen geordnet, daß namentlich die Verhältnisse der Himmelskörper und der Töne, überhaupt aber alle mathematischen Bestimmungen, von gewissen Zahlen und Zahlenverhältnissen beherrscht seien; eine Wahrnehmung, die selbst ihrerseits wieder an den uralten Gebrauch symbolischer Rundzahlen und an die bei den Griechen, wie bei andern Völkern, | verbreiteten, auch in den pythagoreischen Mysterien wohl von Anfang an vorkommenden Meinungen über die geheime Kraft und Bedeutung gewisser Zahlen[3]) anknüpft. Aber wie später Plato die begrifflichen Formen hypostasiert hat, wie die Eleaten das Wirkliche, dessen Begriff zunächst nur ein Prädikat aller Dinge bezeichnet, zur allgemeinen und alleinigen Substanz machten, so brachte es der gleiche, dem Altertum so natürliche Realismus mit sich, daß den Pythagoreern die mathematische oder genauer die arithmetische Bestimmtheit der Dinge nicht als eine Form oder Eigenschaft, sondern als das ganze Wesen derselben erschien, daß ohne eine genauere Unterscheidung und Einschränkung ganz im allgemeinen gesagt wurde: alles ist Zahl. Es ist dies eine Vorstellungsweise, die uns fremdartig genug anspricht; bedenken wir aber, welchen Eindruck die erste Wahrnehmung einer durchgreifenden und unabänderlichen mathematischen Gesetzmäßigkeit in den Erscheinungen auf den hierfür empfänglichen Geist machen mußte, so werden wir es begreifen, wenn die Zahl als die Ursache aller Ordnung und Bestimmtheit, als der Grund aller Erkenntnis, als die weltbeherrschende göttliche Macht verehrt und von einem Denken, das sich überhaupt nicht in abstrakten Begriffen, sondern in Anschauungen zu bewegen gewohnt war, zu dem Wesen aller Dinge hypostasiert wurde[1]).

---

[1]) Metaph. I, 5. XIV, 3; s. o. S. 446, 2. 447, 1.

[2]) M. s. die S. 448 f. angeführten Stellen. Näheres unten.

[3]) Man erinnere sich in dieser Beziehung, um nur weniges zu berühren, an die Bedeutung, welche die auch von den Pythagoreern so gefeierte planetarische Siebenzahl vielfach und so namentlich im apollinischen Kultus (s. Preller, Mythol. I, 155) hat, an die vielen dreigliedrigen Reihen in der Mythologie, an Hesiods genaue Vorschriften über die glücklichen und bösen Kalendertage *Ἔ. κ. ἡμ.* 763 ff., an die von Ps.-Plut. V. Hom. 145 hervorgehobene Vorliebe Homers für gewisse Zahlen. Weiteres S. 487^5 Anm. [Vgl. hierüber die Untersuchungen von W. H. Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen. Abh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. Philol.-hist. Kl. 21 (1903). Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen ib. 24 (1906). Die Hebdomadenlehren der griech. Philosophen und Ärzte ib. 24 (1906). Enneadische Studien ib. 26 (1909). Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten ib. 27 (1909). Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren d. Griechen und anderer Völker. Leipzig 1909. Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten. a. a. O. 33 (1917).]

---

[1] [Gegen die hier von Zeller vorgetragene Auffassung der pythagoreischen Zahlenlehre sind neuerdings beachtenswerte Einwendungen erhoben worden. Schon Kinkel (I 108; Anm. S. 21, 14—19) fand, daß Zeller „zu sehr auf Aristoteles eingeschworen“ sei und betont, daß die eine Behauptung des Aristoteles, daß die Pythagoreer die Zahlen zum Stoff der Dinge gemacht hätten, unmöglich neben der andern, daß sie die Ur- oder Abbilder der Dinge seien, richtig sein könne. Er sieht daher in der Zahl das gestaltende, im Stoff das empfangende Prinzip. Insbesondere aber hat Gilbert (Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre, m Archiv 22. 1909. S. 28 ff. 146 ff.) die Angaben des Aristoteles einer genauen Prüfung unterzogen, deren Ergebnis dann in seine „Meteorologischen Theorien“ (S. 66 ff.) übergegangen ist. Er weist hier in überzeugender Weise nach, daß auch Aristoteles nicht sagen wollte, die Zahl bilde nach der Lehre der Pythagoreer den Stoff der Dinge. Auch da, wo er die Zahlen *στοιχεῖα* nennt (Met. I 5. 986 a 1), ist dies nicht anders gemeint als an den Stellen, wo er sie als *ὁμοιώματα* bezeichnet (I 5. 985 b 26 ff. DV^3 45 B 4): denn er sagt nicht, sie seien die *ὕλη* selbst, sonder *ὡς ὕλην τοῖς οὖσιν* (986, 15. DV^3 45 B 5). Das Wort *στοιχεῖα* ist a. a. O. nicht anders zu fassen als 986 a 18, nämlich in dem Sinn, daß *ἄρτιον* und *περισσόν* die *στοιχεῖα* der Zahl bilden. Die Zahl betrifft also nur die äußere Form, die Maß- und Zahlverhältnisse der Dinge. Den Stoff nahmen die Pythagoreer als selbstverständlich an im Anschluß an frühere Systeme, besonders die des Anaximander und Anaximenes. Daher war ihr Grunddogma die Scheidung in *ἄπειρον* und *πέρας*. In jenem wird die *ἀόριστος ὕλη* zum Ausdruck gebracht, in diesem die Form als solche, das *εἶδος*, dessen Maßverhältnisse, *πέρατα*, zugleich als Zahlen gefaßt und erklärt werden. — Nach W. R. Newbold (Philolaus. Archiv 19. 1906. S. 176 ff.) gibt die Zahl den Dingen den Körper und scheidet das Begrenzte und Unbegrenzte, auch ist sie das einzige Objekt der Wissenschaft. Erst Spätere hätten dann in ihr das formale Prinzip der Dinge gefunden. Ähnlich Burnet, Anf. S. 260 ff. — Nach W. Bauer, Der ältere Pythagoreismus S. 11 f. wären die Zahlen nicht Wesenheiten, sondern Kräfte, die es dem Ding ermöglichen, ausgedehnt zu werden. Die Zahl wäre die Vermittlerin zwischen der materiellen und geistigen Welt.]

Alle Zahlen teilen sich aber in ungerade und gerade, wozu als dritte Klasse noch die gerad-ungeraden hinzugefügt werden 1), und jede gegebene Zahl läßt sich teils in gerade, | teils in ungerade Elemente auflösen 2). Hieraus schlossen die Pythagoreer, daß das Ungerade und Gerade die allgemeinen Bestandteile der Zahlen und weiterhin der Dinge seien; und indem sie nun das Ungerade dem Begrenzten, das Gerade dem Unbegrenzten gleichsetzten, weil nämlich jenes der Zweiteilung eine Grenze setzt, dieses nicht 3), so erhielten

---

Die Dinge sind nicht Zahl, auch das Erkennbare ist nicht Zahl, sondern es hat die Zahl an sich. — Unbeschadet der berechtigten Kritik, die Zeller unten (S. 464 ff.) an der Vermengung neupythagoreischer, erst unter dem Einfluß des Platonismus entstandener Vorstellungen mit dem altpythagoreischen Gedankengut übt, wird man anerkennen müssen, daß diese Deutung der Überlieferung, welche die Pythagoreer von der Absurdität einer stofflichen Auffassung der Zahl befreit, gewichtige Gründe für sich geltend machen kann, obwohl Döring, Griech. Phil. I 158 ff., und Gomperz, Griech. Denker^3 I 83 ff. (Vgl. auch Burnet, Anf. S. 94 f.) in diesem Punkt auf Zellers Seite traten.

1) Philol. Fr. 5, b. Stob. I, 456: *ὅ γα μὰν ἀρθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ᾽ ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί.* Unter dem *ἀρτιοπέρισσον* ist entweder das Eins zu verstehen, welches von den Pythagoreern so genannt wurde (s. u. 457, 1. 399, 2^5), von dem man aber allerdings kaum erwarten sollte, daß es als eigene Gattung bezeichnet würde, oder diejenigen geraden Zahlen, die durch zwei geteilt ungerade ergeben; m. s. Jambl. in Nicom. S. 29: *ἀρτιοπέρισσος δέ ἐστιν ὁ καὶ αὐτὸς μὲν εἰς δύο ἴσα κατὰ τὸ κοινὸν διαιρούμενος, οὐ μέντοι γε τὰ μέρη ἔτι διαιρετὰ ἔχων, ἀλλ᾽ εὐθὺς ἑκάτερον περισσόν.* Ebenso Nikom. Arith. Isag. I, 9. S. 12. Theo Math. I, S. 36; vgl. Moderatus b. Stob. I, 22: *ὥστε ἐν τῷ διαιρεῖσθαι δίχα πολλοὶ τῶν ἀρτίων εἰς περισσοὺς τὴν ἀνάλυσιν λαμβάνουσιν ὡς ὁ ἓξ καὶ ὁ δέκα.*

2) M. vgl. auch bei Philolaos (s. u. 457, 1) die Worte: *τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντα, τά δ᾽ ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντά τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ᾽ ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.* Zu der ersten Klasse gehören unter den Zahlen, an die Philol. wohl zunächst denkt, die aus lauter ungeraden, zur zweiten die aus geraden und ungeraden, zur dritten die aus lauter geraden Faktoren entstandenen.

3) Diesen Grund geben die griechischen Erklärer des Aristoteles an: Simpl. Phys. 455, 20: *οὗτοι δὲ τὸ ἄπειρον τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν ἔλεγον, „διὰ τὸ πᾶν μὲν ἄρτιον, ὥς φασιν οἱ ἐξηγηταί, εἰς ἴσα διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ εἰς ἴσα διαιρούμενον ἄπειρον κατὰ τὴν διχοτομίαν. ἡ γὰρ εἰς ἴσα καὶ ἡμίση διαίρεσις ἐπ᾽ ἄπειρον, τὸ δὲ περιττὸν προστεθὲν περαίνει αὐτό,*

sie den Satz, alles bestehe aus dem Begrenzten und Un- |

κωλύει γὰρ αὐτοῦ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν.“ οὕτως μὲν οὖν οἱ ἐξηγηταὶ (zu denen ohne Zweifel namentlich Alexander gehört) usw. Ähnlich Philop. Phys. 389, 11; ebd. 391, 25: τὸ μὲν γὰρ περιττὸν περατοῖ καὶ ὁρίζει, τὸ δὲ ἄρτιον τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἴτιόν ἐστιν, ἀεὶ τὴν διχοτομίαν δεχόμενον. Themist. Phys. 221 Sp.: Die Pythagoreer erklären nur den ἄρτιος ἀριθμὸς für unbegrenzt: τοῦτον γὰρ εἶναι τῆς εἰς τὰ ἴσα τομῆς αἴτιον ἥτις ἄπειρος. Aristoteles selbst sagt Phys. III, 4. 203 a 10: οἱ μὲν (die Pythagoreer) τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον (von den Dingen aufgenommen, wie Simpl. 456, 7 richtig erklärt; Röths Vorschlag, II b 284, dafür ἓν ἀπολαμβανόμενον zu setzen und dieses zu erklären: „die Eins in sich aufnehmend“ bedarf keiner Widerlegung) καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν. Damit ist aber zwar gesagt, daß, aber nicht, weshalb das Gerade Ursache der Unbegrenztheit sein sollte; und ebensowenig erfahren wir dies durch den weiteren Beisatz: σημεῖον δ' εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν· περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς ὁτὲ μὲν ἄλλο γίνεσθαι τὸ εἶδος, ὁτὲ δὲ ἕν [DV³ 45 B 28]. Diese Worte selbst werden von den griechischen Auslegern (Alex. b. Simpl. 457, 12 ff. und Simpl. selbst. Themist. a. a. O. Philop. 394, 1 ff.) und ebenso von dem angeblichen Plutarch (den Diels, Doxogr. 96 unter Zustimmung Wachsmuths zu d. St. als Quelle des Auszugs nachweist) b. Stob. Ekl. I, 24 übereinstimmend so erklärt: Ein Gnomon ist diejenige Zahl, welche, einer Quadratzahl beigefügt, wieder eine Quadratzahl ergibt; und da nun dies eine Eigenschaft aller ungeraden Zahlen ist (denn $1^2 + 3 = 2^2$, $2^2 + 5 = 3^2$, $3^2 + 7 = 4^2$ usw.), so wurden sämtliche ungerade Zahlen (wie dies Simpl. 457, 1. Philop. 393, 6 ausdrücklich bemerken) von den Pythagoreern γνώμονες genannt. Durch die Hinzufügung der ungeraden Zahlen zur Einheit entstehen nun lauter Quadratzahlen ($1 + 3 = 2^2$; $1 + 3 + 5 = 3^2$ usw.), also Zahlen von Einer Gattung, wogegen man auf jedem andern Wege — sei es durch Summierung von geraden und ungeraden Zahlen (so Philop.) oder durch Hinzufügung bloß der geraden zur Einheit (so Alex., Simpl., Themist.) — Zahlen der verschiedensten Art, ἑτερομήκεις, τρίγωνοι, ἑπτάγωνοι usw., also eine unbegrenzte Vielheit von εἴδη, erhält. Auch mir scheint diese Erklärung vor denen von Röth a. a. O. und Prantl (Arist. Phys. 489) den Vorzug zu verdienen. Sie mit dem aristotelischen Text in Übereinstimmung zu bringen, machte allerdings schon den alten Kommentatoren Schwierigkeit; das Wahrscheinlichste ist mir, daß die Worte, welche durch die übermäßige Kürze des καὶ χωρὶς unverständlich geworden sind, besagen wollen: „denn wenn das eine Mal die Gnomonen an das Eins angelegt werden, das andere Mal die übrigen Zahlen ohne die Gnomonen, so entstehen in diesem Fall immer andere Arten von Zahlen, in jenem eine und dieselbe;“ so daß also das καὶ χωρὶς so viel wäre, als: καὶ περιτιθεμένων τῶν ἀριθμῶν χωρὶς τῶν γνωμόνων oder, wie es bei Stob. heißt: τῶν δὲ ἀρτίων ὁμοίως περιτιθεμένων. Die Erklärung, welche Sobezyk, D. pyth. System (Bresl. 1878) begrenzten [1]). An diesen Satz schließt sich sodann die weitere |

S. 28 ff. (um andere zu übergehen) von unserer Stelle gibt, entfernt sich schließlich von der meinigen nicht allzuweit, scheitert aber daran, daß Gnomon in der griechischen Geometrie nur das bezeichnet, was wir heute noch so nennen, nicht, wie er hier will, ein Quadrat, und daß *καὶ χωρὶς* nicht übersetzt werden kann: „ohne das Eins“: wie kann man denn die Gnomonen ohne das Eins um das Eins herumlegen? Nicht einmal die Erklärung würde passen: „wenn man die Gnomonen ohne das Eins betrachtet“, denn dann erhält man nicht immer anders geartete Zahlen, sondern man behält nur die, die man schon hat, eben die Gnomonen, unverändert.

[1] Arist. Metaph. I, 5. 986 a 17: *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ [νομίζουσι] στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ᾽ ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων* (*καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττὸν*), *τὸν δ᾽ ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνὸς, ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.* Philol. Fr. 1 b. Stob. I, 454: *ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον οὔ κα εἴη.* (Hierauf folgte der Beweis dieses Satzes, von dem Jambl. in Nicom. 7 und bei Villoison Anecd. II, 196 und Syrian Schol. in Ar. 915 a 28 die Worte aufbewahrt hat: *ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων* — m. s. Böckh S. 47 ff., wogegen Schaarschmidt, Schriftst. d. Philol. 61, den Text des Stobäus ohne eine Andeutung der darin vorhandenen Lücke wiedergibt und Rothenbücher, Syst. d. Pyth. 68 auf eben diesen Text Einwendungen gründet, welche sich durch die richtige Vorstellung von dem, was Philol. gesagt hatte, sofort heben.) *ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ᾽ ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ᾽ ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τἆρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις* [hierzu DV^3 32 A 2, 15]. *τὰ μὲν γὰρ* usw. s. S. 455, 2. Vgl. Plato Phileb. 16 C: *οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.* Ebd. 23 C: *τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας.* Das letztere heißt 23 E. 26 B auch *πέρας ἔχον*, die verschiedenen Arten des Begrenzten werden S. 25 D unter dem Namen *περατοειδὲς* zusammengefaßt; *πέρας* setzt außer Plato auch Arist. Metaph. I, 8. 990 a 8. XIV, 3. 1091 a 18 für das, was er Metaph. I, 5 *πεπερασμένον* genannt hatte. Der Sache nach ist zwischen diesen verschiedenen Benennungen kein Unterschied: sie wollen alle nur den Begriff der Begrenztheit bezeichnen, der aber in der Regel, nach altertümlicher Weise, konkreter gefaßt wird und in diesem Fall gleich gut aktiv oder passiv, durch „begrenzend“ oder durch „begrenzt“, ausgedrückt werden konnte, denn was ein anderes durch seine Beimischung begrenzen soll, das muß an sich selbst ein Begrenztes sein (m. vgl. auch die analoge Darstellung Platos, Tim. 35 A, wo die unteilbare Substanz eben als solche das Bindende und Begrenzende ist). Ritters Bedenken gegen

Bemerkung an, daß überhaupt alles Entgegengesetzte Be|stimmungen in sich vereinige, die sie sofort auf den Grundgegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, des Ungeraden und Geraden, zurückzuführen bemüht waren. Das Begrenzte und Ungerade gilt aber den Pythagoreern, welche hierin mit dem Volksglauben übereinstimmen, für das Bessere und Vollkommenere, das Unbegrenzte und Gerade für das Unvollkommene[1]. Wo sie daher entgegengesetzte Eigenschaften wahrnahmen, da betrachteten sie das Bessere als ein Begrenztes oder Ungerades, das Schlechtere als ein Unbegrenztes und Gerades, und so teilte sich ihnen alles in zwei Reihen, von denen die eine auf der Seite des Begrenzten steht, die andere auf der des Unbegrenzten[2]. Diese Reihen wurden

---

die Authentie der aristotelischen Ausdrucksweise (Pyth. Phil. 116 ff.) sind daher schwerlich begründet. — Auch das ist unanstößig, daß nach dem oben Angeführten bald die Zahlen, bald die Bestandteile der Zahl (das Begrenzte und Unbegrenzte) und mit einer dritten, unten noch zu erwähnenden Wendung auch die Einheit dieser Elemente, die Harmonie, als Grund und Substanz der Dinge genannt werden; denn wenn alles aus Zahlen besteht, ist auch alles aus den allgemeinen Elementen der Zahl, dem Begrenzten und Unbegrenzten, zusammengesetzt, und da diese Elemente nur in ihrer harmonischen Verknüpfung die Zahl bilden, so ist auch alles Harmonie; vgl. S. 446, 2. 462, 2. 463, 1. Wenn endlich Böckh, Philol. 56 f. gegen die aristotelische Darstellung einwendet, die geraden und ungeraden Zahlen seien vom Unbegrenzten und Begrenzten zu unterscheiden, da sie alle als bestimmte der Einheit teilhaftig und begrenzt seien, und wenn andererseits Brandis I, 452 vermutet, die Pythagoreer haben das Begrenzende in den ungeraden oder den gnomonischen (d. h. gleichfalls: den ungeraden) Zahlen oder der Zehnzahl gesucht, so ist zu erwidern, daß das Gerade und Ungerade etwas anderes ist als die gerade und ungerade Zahl; diese ist notwendig immer eine bestimmte, jene sind Bestandteile aller Zahlen, sowohl der geraden als der ungeraden, und sie stehen insofern dem Begrenzten und Unbegrenzten ganz gleich.

[1] S. die folgenden Anm. und Arist. Eth. II, 5. 1106 b 29: *τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου.* Daß die ungeraden Zahlen bei Griechen und Römern für glücklicher galten als die geraden, wird tiefer unten noch gezeigt werden.

[2] Arist. Eth. I, 4. 1096 b 5: *πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ [τοῦ ἑνὸς], τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν.* Metaph. XIV, 6. 1093 b 11 (über Pythagoreer und pythagoreisierende Akademiker): *ἐκεῖνο μέντοι ποιοῦσι φανερόν, ὅτι τὸ εὖ ὑπάρχει καὶ τῆς συστοιχίας ἐστὶ τῆς τοῦ καλοῦ τὸ περιττόν, τὸ εὐθύ, τὸ ἴσον, αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν.* Vgl. folg. Anm.; Späterer, wie Ps.-Plut. V. Hom. 145 u. a. (s. u.) nicht zu erwähnen.

dann näher nach der heiligen Zehnzahl bestimmt, indem die folgenden zehn Grundgegensätze gezählt wurden: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Eins und Vielheit, 4) Rechtes und Linkes, 5) Männliches und Weibliches, 6) Ruhendes und Bewegtes, 7) Gerades und Krummes, 8) Licht und Finsternis, 9) Gutes und Böses, 10) Quadrat und Rechteck[3]. Nun ist es allerdings nur ein Teil der | Pythagoreer, wahrscheinlich jüngere Mitglieder der Schule,

---

3) Arist. Metaph. I, 5. 986 a 22 (unmittelbar nach dem S. 457, 1 Angeführten): ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν (in zwei sich gegenüberstehenden Reihen, der des Guten und der des Schlechten; Arist. gebraucht συστοιχία in ähnlichem Zusammenhang stets in diesem Sinn, dagegen bezeichnen die δέκα συστοιχίαι bei Simpl. Phys. 26, 28. De cœlo 171 b 8 zehn Paare) λεγομένας, πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες. Daß die Pythagoreer die Bewegung aus dem Unbegrenzten ableiteten, sagt auch Eudemus b. Simpl. Phys. 431, 8: „Πλάτων δὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ ἀνώμαλον καὶ ὅσα τούτοις ἐπὶ ταὐτὸ φέρει τὴν κίνησιν λέγει. Φαίνεται δὲ ἄτοπον αὐτὸ τοῦτο τὴν κίνησιν λέγειν . . . βέλτιον γὰρ αἴτια [sc. τῆς κινήσεως] λέγειν ταῦτα ὥσπερ Ἀρχύτας,“ καὶ μετ᾽ ὀλίγον „τὸ δ᾽ ἀόριστόν, φησι, καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν“ usw. Wenn Brandis I, 451. Rh. Mus. II, 221 aus dieser Stelle schloß, daß Archytas die Bewegung auf das Begrenzende zurückgeführt habe, so täuschte ihn der Ausdruck αἴτιον, zu dem jedenfalls τῆς κιν. zu supplieren ist, auch wenn man mit ihm liest: αἴτιον λέγειν ὥσπερ Ἀ. (In der „Gesch. d. Entw. d. griech. Phil.“ I, 169 änderte er seine Auffassung dieser Stelle, muß sich aber seiner früheren Äußerungen nicht mehr recht erinnert haben, denn er sagt: „Daß auch Archytas . . . die Bewegung auf das Unbegrenzte zurückgeführt habe . . . steht mir auch jetzt noch fest, trotz Zellers Einrede.“) Auf jene Ableitung der Bewegung geht auch Arist. Phys. III, 2. 201 b 20: ἔνιοι ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν, was Simpl. Phys. 428, 27. 430, 34 auf die Pythagoreer bezieht. An sie schließt sich Plato an; vgl. T. II a, 950, 2. Um so weniger Grund haben wir, die Aussage des Eudemus mit Chaignet (II, 146) deshalb zu bestreiten, weil nach Alkmäon die Götter, die Gestirne, sich immer bewegen (s. u. 490, 1[5]) und auch die Seele in beständiger Bewegung sei. Das Unablässige dieser Bewegung, dies, daß sie, wie Alkmäon sagt, den Anfang mit dem Ende verknüpft, konnte immerhin als eine Vollkommenheit betrachtet werden, wenn auch die Bewegung als solche eine Unvollkommenheit ist und zeigt, daß auch die Himmelskörper aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehen. Rohrs Behauptung (Philol. Fragm. π. ψυχ. 21), in der Tafel der zehn Gegensätze

wie etwa Philolaos, bei denen diese Aufzählung sich fand [1]); aber daß alles aus Entgegengesetztem und in letzter Beziehung aus dem Ungeraden und Geraden oder dem Begrenzten und Unbegrenzten zusammengesetzt sei, wurde allgemein zugegeben, und demnach müssen wohl auch alle die gegebenen Erscheinungen auf diese und die verwandten Gegensätze zurückgeführt haben [2]). Wenn daher ein Schema solcher |

---

werde nur die von außenher bewirkte Bewegung auf die Seite des ἄπειρον gestellt, ist ganz aus der Luft gegriffen.

1) Chaignet II, 50 f. bestreitet dies, weil nach Aristoteles (s. u. 488, 2^5. 491, 5^5) schon Alkmäon die zehn Gegensätze, „*tels que nous venons de les exposer*" angenommen habe. Allein Arist. sagt nicht, Alkm. habe die 10 Gegensätze angenommen, sondern: er habe mit den Pythagoreern angenommen, daß das menschliche Leben von Gegensätzen beherrscht sei, die er aber nicht, wie sie, auf festbestimmte Kategorien zurückgeführt habe; also ziemlich das Gegenteil von dem, was Ch. bei ihm findet.

2) S. S. 455 f. Brandis glaubt zwar auch hier eine Spur von der verschiedenen Auffassung der pythagoreischen Lehre zu sehen (Rh. Mus. II, 214. 239 ff. Gr.-röm. Phil. I, 445. 502 ff.); aus den Worten des Aristoteles folgt jedoch nur so viel, daß nicht alle Pythagoreer die zehngliedrige Tafel der Gegensätze hatten, sondern ein Teil derselben bei dem Grundgegensatz des Ungeraden oder Begrenzten und des Geraden oder Unbegrenzten stehen blieb. Dies schließt aber nicht aus, daß auch die letzteren jenen Grundgegensatz auf die Erklärung der Erscheinungen anwandten und die Gegensätze, welche die Beobachtung an den Dingen aufzeigte, auf ihn zurückführten; solche Versuche waren vielmehr durch die allgemeine Lehre der Schule von der Zusammensetzung der Dinge aus Begrenztem und Unbegrenztem, Ungeradem und Geradem, so unmittelbar gefordert, daß wir uns diese ohne jene gar nicht denken können. Wie hätte diese Lehre den Pythagoreern überhaupt entstehen sollen, und welche Bedeutung hätte sie für sie haben können, wenn sie nicht in der wirklichen Welt nachgewiesen wurde? Mag daher Aristoteles auch vielleicht in den angeführten Stellen der Ethik zunächst die Tafel der zehn Gegensätze im Auge haben; mag man auch auf Metaph. XIV, 6 deshalb weniger Wert legen, weil sich diese Stelle nicht bloß auf Pythagoreer bezieht; mag ferner die unbedeutende Abweichung in der Aufzählung bei Plut. De Is. c. 48 als unerheblich zu betrachten sein und die siebengliedrige Tafel des Eudorus (b. Simpl. Phys. 181, 22 ff. s. u. 466, 1), sowie die dreigliedrige b. Diog. VIII, 26 deshalb wenig beweisen, weil diese Zeugen ganz offenbar Späteres einmischen; können wir aus demselben Grund auf Ps.-Alex. in Metaph. XII, 6. 668, 16 Bon. kein Gewicht legen; ist vollends die abweichende Ordnung der einzelnen Glieder bei Simpl. Phys. 429, 7 und Themist. Phys. 216 Sp. für die vorliegende Frage völlig bedeutungslos: so liegt es doch in der Natur der Sache, daß auch diejenigen, welche die zehngliedrige Kategorientafel nicht hatten, die Lehre von den Gegensätzen anwandten und weiter ausführten,

Gegensätze aufgestellt wurde, so ist dies eine bloß formelle Erweiterung, welche für die Auffassung der pythagoreischen Grundlehren um so weniger Bedeutung hat, da auch in der zehngliedrigen Tafel die einzelnen Glieder durchaus nicht nach einem bestimmten Prinzip abgeleitet, sondern von den empirisch gegebenen Gegensätzen so viele der hervorragendsten, nach ziemlich willkürlicher Auswahl aufgezählt werden, bis die Zehnzahl voll ist. So hat natürlich auch die Verteilung | der einzelnen Begriffe an die beiden Reihen viel Willkürliches[1]), wenn sich auch im allgemeinen der leitende Gesichtspunkt, das Einheitliche, Vollkommene, in sich Vollendete dem Begrenzten, das Entgegengesetzte dem Unbegrenzten zuzuweisen, nicht verkennen läßt.

[Zellers Auffassung der Tafel der Gegensätze hat mannigfache Anfechtung erfahren. W. A. Heidel[2]) bestritt, daß die Stellung des Begrenzenden und Unbegrenzten an der Spitze der Gegensatzpaare erst sekundär sei, wenn er auch seine Gleichsetzung mit dem Ungeraden und Geraden zugab, und betrachtete jenes Gegensatzpaar vielmehr als das grund-

---

nur daß sie dies nicht nach diesem festen Schema, sondern in freierer Art taten. Daß außer den zehn auch noch weitere Gegensätze bemerkt wurden, erhellt auch aus Arist. b. Simpl. De cœlo 173 a 11 (Schol. 492 a 24): *τὸ οὖν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν κακὸν ἔλεγον, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἱστόρησεν ἐν τῇ τῶν Πυθαγορείοις* (wofür Karsten offenbar falsch *Πυθαγόρᾳ* liest) *ἀρεσκόντων συναγωγῇ*. Auf den Vorzug des Rechten vor dem Linken bezieht sich das Verbot (Plut. De vit. pud. 8 S. 532), den linken Schenkel über den rechten zu legen.

1) Wie sich dies im einzelnen leicht nachweisen ließe, auch abgesehen von den Gründen, aus denen z. B. Plut. qu. rom. 102 S. 288 (und ebenso De Ei ap. D. c. 8. S. 388) die Vergleichung des Ungeraden mit dem Männlichen, des Geraden mit dem Weiblichen herleitet: *γόνιμος γάρ ἐστι [ὁ περιττὸς ἀριθμὸς] καὶ κρατεῖ τοῦ ἀρτίου συντιθέμενος. καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας, ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, ιοῦ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται.* Daß Pyth. die ungeraden Zahlen, und insbesondere die Einheit, als männlich, die geraden, namentlich die Zweiheit, als weiblich bezeichnet habe, sagt auch Ps.-Plut. V. Hom. 145. Hippol. Refut. VI, 23. I, 2, S. 10. Alex. zu Metaph. I, 5. 29, 13 Bon. Schol. 540 b 15. Philop. Phys. 389, 3, vgl. Sext. Math. V, 8.

2) [Archiv 14 (1901) S. 384 ff. (*Πέρας* and *Ἄπειρον* in the Pythagorean philosophy.)]

legende, indem er es zugleich aus der ethischen Idee des Maßes herzuleiten suchte. Kinkel und Gilbert sehen darin den Gegensatz der begrenzenden Form und des unbegrenzten Stoffes und ebenso Döring, der ihn zugleich, ähnlich wie Heidel, für seine „Übertragung des für die Lebensführung Geltenden auf die Weltgestaltung" erklärt[1]). Daß das Gerad-Ungerade (Philol. fr. 5) erst eine spätere, aus der Idee der Harmonie entsprungene Hinzufügung ist, leuchtet ohne weiteres ein.]

Da nun hiernach die Grundbestandteile der Dinge von ungleicher und entgegengesetzter Beschaffenheit sind, so war ein Band nötig, das sie verknüpfte, wenn irgend etwas entstehen sollte. Dieses Band der Elemente ist die Harmonie[2]), welche von Philolaos als Einheit des Mannigfaltigen und Zusammenstimmung des Zwiespältigen definiert wird[3]). Wie | daher in allem der Gegensatz der Elemente ist, so muß auch in allem die Harmonie sein, und es kann gleich gut gesagt werden, daß alles Zahl und daß alles Harmonie sei[1]), denn jede Zahl ist eine bestimmte Verbindung oder eine Harmonie des Ungeraden und Geraden. Wie sich indessen die Wahrnehmung der ursprünglichen Gegensätze in den Dingen den Pythagoreern zunächst an die Betrachtung der Zahl knüpft, so knüpft sich ihnen die Anerkennung der Harmonie, welche die Gegensätze versöhnt, an die Betrachtung der Tonverhältnisse: die Harmonie ist ihnen nichts anderes als die Oktave[2]), deren Verhältnisse daher Philolaos sofort auseinandersetzt, wo er das Wesen der Harmonie beschreiben will[3]). So befremdend uns dies aber erscheinen mag, so natürlich war es ohne Zweifel für solche, die noch nicht gewohnt waren, die allgemeinen Begriffe von den besonderen Erscheinungen, an denen sie ihnen zum Bewußtsein kamen, bestimmt zu unterscheiden. In dem Einklang der Töne erkennen die Pytha- |

---

[1]) [Kinkel, Gesch. der Phil. I 609 ff. Gilbert, Archiv 22 (1909) S. 29 ff. Met. Theor. S. 66, 2. Döring, Griech. Phil. I 110 ff.]

[2]) Philol. b. Stob. I, 460 nach dem S. 449, 1 Angeführten: *ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ᾽ ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἧς αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ᾡτινιῶν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο· τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσολαχῆ* (so Mein. Wachsm.) *ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι* [DV^3 32 B 6]. Den Satz, daß nur das Ungleichartige der Harmonie bedürfe, findet Rothenbücher (Syst. d. Pyth. 73) so seltsam, daß er ihm entschieden gegen die Echtheit des Bruchstücks zu sprechen scheint. Allein diese Seltsamkeit entsteht nur dadurch, daß R., offenbar gegen die Meinung des Verfassers, den *ὅμοια* die *περαίνοντα*, den *ἀνόμοια* die *ἄπειρα* substituiert; im übrigen hat nicht bloß Heraklit (s. u.) und andere nach ihm behauptet, daß jede Harmonie einen Gegensatz voraussetze, sondern auch Arist. De an. I, 4 Anf. läßt die Ansicht, daß die Seele eine Harmonie sei, für sich anführen: *καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι* (ganz so Philolaos, s. folg. Anm.) *καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων*, und das gleiche legt Plato Phädo 86 B einem Schüler des Philolaos in den Mund. [Vgl. Döring, Griech. Phil. I 184. 186 ff.]

[3]) Nikom. Arithm. S. 59: *ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις* [*δίχα φρονεόντων συμφρόνησις* DV^3 32 B 10]. Dieselbe Definition wird öfters als pythagoreisch angeführt, s. Ast z. d. St. S. 229. Philolaos wird sie von Böckh S. 61 auf Grund der nikomachischen Stelle mit Wahrscheinlichkeit zugesprochen.

---

[1]) Arist. Metaph. I, 5: *τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.* Strabo X, 3, 10. S. 468: *μουσικὴν ἐκάλεσε Πλάτων καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλοσοφίαν, καὶ καθ᾽ ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασί.* Athen. XIII, 632 b: *Πυθαγόρας . . . καὶ τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν διὰ μουσικῆς ἀποφαίνει συγκειμένην.*

[2]) *Ἁρμονία* ist der Name für die Oktave; m. s. z. B. Aristox. Mus. II, 36: *τῶν ἑπταχόρδων ἃ ἐκάλουν ἁρμονίας.* Nikom. Harm. Introd. I, 16: *οἱ παλαιότατοι . . ἁρμονίαν μὲν καλοῦντες τὴν διὰ πασῶν* u. a.

[3]) Bei Stob. I, 462 (Nikom. Harm. I, 17) fährt er unmittelbar nach dem oben Angeführten so fort [DV^3 32 B 6]: *ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐντι συλλαβά* (die Quarte) *καὶ δι᾽ ὀξειᾶν* (die Quinte)· *τὸ δὲ δι᾽ ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόῳ* (ein Ton = 8 : 9)· *ἔντι γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐς μέσαν συλλαβὰ, ἀπὸ δὲ μέσας ποτὶ νεάταν δι᾽ ὀξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάτας ἐς τρίταν συλλαβὰ, ἀπὸ δὲ τρίτας ἐς ὑπάταν δι᾽ ὀξειᾶν· τὸ δ᾽ ἐν μέσῳ μέσας καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἁ δὲ συλλαβὰ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι᾽ ὀξειᾶν ἡμιόλιον· τὸ διὰ πασῶν δὲ διπλόον* (die Quarte = 3 : 4, die Quinte = 2 : 3, die Oktave = 2 : 4). *οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσιες, δι᾽ ὀξειᾶν δὲ τρί᾽ ἐπόγδοα καὶ δίεσις. συλλαβὰ δὲ δύ᾽ ἐπόγδοα καὶ δίεσις* (der kleinere Halbton, später *λεῖμμα* genannt = 243 : 256). Eine Erklärung dieser Stelle gibt Böckh, Philol. 65—89 und ihm folgend Brandis I, 456 ff. Auf sie bezieht sich vielleicht die Darstellung des Sextus Math. IV, 6, welche die Bedeutung der Harmonie gleichfalls richtig erklärt: *ὡς γὰρ τὸν ὅλον κόσμον κατὰ ἁρμονίαν λέγουσι διοικεῖσθαι, οὕτω καὶ τὸ ζῷον ψυχοῦσθαι. δοκεῖ δὲ ἡ τέλειος ἁρμονία ἐν τρισὶ συμφωνίαις λαβεῖν τὴν ὑπόστασιν, τῇ τε διὰ τεττάρων καὶ τῇ διὰ πέντε καὶ τῇ διὰ πασῶν.* Weiteres über das harmonische System S. 401^5 ff. [Vgl. jetzt auch Kinkel, Gesch. d. Phil. I 117 ff. Göbel, Vorsokr. Phil. S. 152 ff.]

goreer das allgemeine Gesetz der Verknüpfung von Entgegengesetztem, sie nennen deshalb jede solche Verknüpfung, wie dies auch von Heraklit und Empedokles geschieht, Harmonie, und übertragen auf dieselbe die Verhältnisse der musikalischen Harmonie[1], die sie zuerst gemessen haben.

Ehe wir jedoch weiter gehen, scheint es nötig, einige abweichende Ansichten über die Lehre der Pythagoreer von den letzten Gründen zu prüfen, die teils auf Angaben der Alten, teils auf Vermutungen neuerer Gelehrten beruhen. Unserer bisherigen Darstellung zufolge ging das pythagoreische System von dem Satze aus, daß alles seinem Wesen nach Zahl sei; erst von hier aus entstand die Lehre von den ursprünglichen Gegensätzen, unter denen ebendeshalb der des Ungeraden und des Geraden, und nächst ihm der des Begrenzten und Unbegrenzten, allen anderen vorangeht; die Einheit dieser Gegensätze aber wurde nur in der Zahl selbst gesucht, die sich insofern näher als Harmonie bestimmte. Statt dessen legen jedoch viele von unseren Zeugen dem ganzen System den Gegensatz der Einheit und der Zweiheit zugrunde, welcher sodann weiter auf den des Geistigen und Körperlichen, der Form und des Stoffes, der Gottheit und der Materie zurückgeführt, selbst aber wieder aus der Gottheit als der ursprünglichen Einheit hergeleitet wird; nach einer andern Annahme wäre darin nicht die arithmetische Anschauung der Zahl und ihrer Bestandteile, sondern die geometrische der Raumgrenze und des unendlichen Raumes das erste; eine dritte Ansicht endlich läßt es wenigstens nicht mit der Betrachtung der Zahl, sondern mit der Unterscheidung des Begrenzten und Unbegrenzten beginnen. Es fragt sich nun, ob

---

[3] Etwas anders erklärt dieses Böckh, Philol. 65. „Die Einheit, bemerkt er, ist die Grenze, das Unbegrenzte aber ist die unbestimmte Zweiheit, welche, indem das Maß der Freiheit zweimal in sie hineingetragen wird, bestimmte Zweiheit wird; die Begrenzung wird daher gegeben durch das Messen der Zweiheit mittelst der Einheit, das ist, durch die Setzung des Verhältnisses 1 : 2, welches das mathematische Verhältnis der Oktave ist. Die Oktave ist also die Harmonie selbst, durch welche die entgegengesetzten Urgründe verbunden werden“. Was mich verhindert, von dieser geistreichen Auffassung mehr, als das obige, mir anzueignen, ist der Umstand, daß ich die Grenze und das Unbegrenzte der Einheit und Zweiheit nicht schlechthin gleichsetzen kann, s. u.

eine von diesen Annahmen die zuverlässigere Überlieferung und die innere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die erste derselben finden wir schon bald nach dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts bei Alexander Polyhistor. Die Pythagoreer, erzählt er unter Berufung auf pythagoreische Aufzeichnungen, hielten für den Anfang von allem die Einheit; aus der Einheit sollte die unbestimmte Zweiheit entstanden sein, die sich zu jener verhalten sollte wie der Stoff zur wirkenden Ursache, aus ihnen beiden die Zahlen, aus den Zahlen die Punkte usw.[1]. Weiter ausgeführt ist dies in den weitläufigen Auszügen aus einer pythagoreischen Schrift bei Sextus[2]. Nach dieser Darstellung hätten die Pythagoreer in eingehender Erörterung gezeigt, daß die Gründe der sinnlichen Erscheinungen weder in etwas sinnlich Wahrnehmbarem, noch in etwas Körperlichem, daß sie aber auch nicht in den mathematischen Figuren sondern nur in der Einheit und der unbestimmten Zweiheit liegen können, und daß alle logischen Kategorien am Ende auf diese beiden Prinzipien zurückführen; sie hätten demnach die Einheit als die wirkende Ursache, die Zweiheit als den leidenden Stoff betrachtet und aus dem Zusammenwirken dieser zwei Gründe nicht bloß die Zahlen, sondern weiterhin auch die Figuren, die Körper, die Elemente, überhaupt die ganze Welt entstehen lassen[3]. Eine fernere Deutung er- |

---

[1] Diog. VIII, 24 f.: *φησὶ δ᾽ ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς, καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς· ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα* usw. In demselben Sinn nennt der angebliche Zaratas, der Lehrer des Pythagoras, bei Plut. procr. an. 2, 2. S. 1012 das Eins den Vater, die unbestimmte Zweiheit die Mutter der Zahlen. Vgl. S. 467, 3.

[2] Pyrrh. III, 152—157. Math. X, 249—284. VII, 94—109. Daß diesen drei Abschnitten die gleiche Schrift zugrunde liegt, ist augenscheinlich.

[3] Man vgl. die Hauptsätze Math. X, 261: *ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχὴν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται, καὶ ταύτην κατ᾽ αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μονάδα νοεῖσθαι ἐπισυντεθεῖσαν δ᾽ ἑαυτῇ καθ᾽ ἑτερότητα ἀποτελεῖν τὴν καλουμένην ἀόριστον δυάδα* usw. § 276: *ἐξ ὧν γίνεσθαί φασι τό τ᾽ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἓν καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις πάλιν δυάδα, ἀπὸ μὲν τῆς πρώτης μονάδος τὸ ἕν,*

halten die genannten Prinzipien bei den Männern der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule. In letzter Beziehung, sagt Eudorus[1]), führten die Pythagoreer alles auf das Eins zurück, unter dem sie nichts anderes verstanden als die oberste Gottheit; abgeleiteterweise stellten sie zwei Prinzipien auf, das Eins und die unbestimmte Zweiheit, Gott und die Materie; jenem ordneten sie alles Gute unter, dieser das Schlechte; und demgemäß gebrauchten sie für jedes von beiden mancherlei Namen: das Eins nannten sie das Ungerade, das Männliche, das Geordnete usw., das, was der Einheit entgegengesetzt ist, das Gerade, das Weibliche, das Ungeordnete usw. Sofern aber auch dieses zweite Element aus dem Einen stammt, ist nur dieses als Urgrund im eigentlichen Sinn zu betrachten. Ähnlich behauptet Moderatus[2]), die Pythagoreer | haben das Verhältnis der Einheit, Selbigkeit und Gleichheit, den Grund aller Übereinstimmung und alles festen Bestandes,

---

ἀπὸ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τὰ δύο· δὶς γὰρ τὸ ἓν δύο . . . κατὰ ταῦτά (l. *ταὐτὰ*) *δὲ καὶ οἱ λοιποὶ ἀριθμοὶ ἐκ τούτων ἀπετελέσθησαν, τοῦ μὲν ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος, τῆς δὲ ἀορίστου δυάδος δύο γεννώσης καὶ εἰς ἄπειρον πλῆθος τοὺς ἀριθμοὺς ἐκτεινούσης. ὅθεν φασὶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα.* Ebenda Weiteres über die Entstehung der Figuren und Dinge aus den Zahlen.

[1]) Simpl. Phys. 181, 10: *γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὔδωρος τάδε: „κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν. ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνὶ τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει. διὸ μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνδρας· εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδε ἐστὶν ἀρχὴ, οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ ὥσπερ τὸ ἕν.“ καὶ πάλιν: „διό, φησι, καὶ κατ᾽ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν τῶν πάντων τὸ ἓν ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων, τοῦτο δὲ εἶναι τὸν ὑπεράνω θεόν . . . φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν, κατ᾽ ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν. καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτο στοιχεῖα πολλαῖς προσηγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεσθαι τεταγμένον, ὡρισμένον, γνωστὸν, ἄῤῥεν, περιττὸν, δεξιὸν, φῶς, τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον* usf. *ὥστε ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἓν ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς ἀρχαί, ἄμφω ἓν ὄντα πάλιν, καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μέν ἐστιν ἓν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἓν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν.“*

[2]) Bei Porph. V. P. 48 ff. s. T. III b, 112.

kurzweg mit dem Namen des Eins bezeichnet, den Grund aller Mannigfaltigkeit, Ungleichheit, Geteiltheit und Veränderung mit dem der Zweiheit 1); und übereinstimmend damit berichten die plutarchischen Placita 2): von den zwei Prinzipien des Pythagoras bezeichne die Einheit das Gute, die Vernunft, oder die Gottheit, die unbestimmte Zweiheit dagegen das Böse, die Materie und den Dämon; und nur der erste von diesen zwei Berichterstattern ist sorgfältig genug, uns zu sagen, daß die Lehren, welche er den Pythagoreern zuschreibt, nicht mit ausdrücklichen Worten von ihnen vorgetragen, sondern in ihrer Zahlenlehre bloß angedeutet worden seien. In dem gleichen Sinn äußern sich noch andere Schriftsteller der späteren Zeit 3). Auch der angebliche Archytas 4) |

---

1) Ebenso Porphyr selbst § 38: *ἐκάλει γὰρ τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων τὴν μὲν βελτίονα μονάδα καὶ φῶς καὶ δεξιὸν καὶ ἴσον καὶ μένον καὶ εὐθὺ, τὴν δὲ χείρονα δυάδα καὶ σκότος καὶ ἀριστερὸν καὶ περφερὲς καὶ φερόμενον.*

2) [I, 3, 8: *Πυθαγόρας . . ἀρχὰς τοὺς ἀριθμοὺς . . . πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς. σπεύδει δ' αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικὸν, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεὸς, ἡ δ' ἐπὶ τὸ παθητικὸν καὶ ὑλικὸν, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος.* I, 7, 18: *Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν* (ebenso Hippol. Rufut. I, 2. S. 8 Epiph. Exp. fid. S. 1087 A) *καὶ τἀγαθὸν, ἥ τις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς· τὴν δ' ἀόριστον δυάδα δαίμονα καὶ τὸ κακὸν, περὶ ἣν ἐστι τὸ ὑλικὸν πλῆθος, ἔστι δὲ καὶ ὁ ὁρατὸς κόσμος.*

3) So der angebliche Plutarch V. Hom. 145, nach welchem Pythagoras *πάντα εἰς ἀριθμοὺς ἀναφέρων . . . δύο τὰς ἀνωτάτω ἀρχὰς ἐλάμβανε, τὴν μὲν ὡρισμένην μονάδα, τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα καλῶν· τὴν μὲν ἀγαθῶν, τὴν δὲ κακῶν οὖσαν ἀρχήν,* weil nämlich, wie weiter auseinandergesetzt wird, alles Gute *συμφωνίας οἰκεῖον* sei, alles Schlechte aus Zwiespalt und Streit entstehe. Hippol. Refut. VI, 23: *Πυθ. τοίνυν ἀρχὴν τῶν ὅλων ἀγέννητον ἀπεφήνατο τὴν μονάδα, γεννητὴν δὲ τὴν δυάδα καὶ πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. καὶ τῆς μὲν δυάδος πατέρα φησὶν εἶναι τὴν μονάδα, πάντων δὲ τῶν γεννωμένων μητέρα δυάδα γεννητὴν γεννητῶν.* Auch sein Lehrer Zaratas habe das Eins Vater, die Zweiheit Mutter genannt. Vgl. S. 461, 1. 465, 1. 469, 1. Ps.-Justin Cohort. 19 (vgl. c. 4): *τὴν γὰρ μονάδα ἀρχὴν ἁπάντων λέγων* (sc. *Πυθαγ.*) *καὶ ταύτην τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἰτίαν εἶναι, δι' ἀλληγορίας ἕνα τε καὶ μόνον διδάσκει θεὸν εἶναι.* Syrian Schol. in Arist. 842 a 8 vgl. 931 a 5: den Grund von allem nennen die meisten Pythagoreer Monas und Dyas, Pythagoras selbst im *ἱερὸς λόγος* den Proteus (von *πρῶτος*) und die Dyas oder das Chaos. Andere Fragmente gleichen Inhalts sind T. III b, 114 f. genannt.

4) Bei Stob. I, 710 f. Die Unechtheit dieses Bruchstücks haben schon

weicht von dieser Darstellung nur dadurch ab, daß er den Unterschied des Urwesens von den zwei abgeleiteten Gründen stärker hervorhebt und die letzteren nicht in der pythagoreischen, sondern in der aristotelischen Form faßt; er bezeichnet nämlich als die allgemeinsten Prinzipien die Form und die Materie, jene dem Geordneten und Bestimmten, diese dem Ungeordneten und Unbestimmten entsprechend, jene wohltätiger, diese verderblicher Natur; von beiden unterscheidet er aber noch die Gottheit, welche über ihnen stehend die Materie der Form entgegenbewege und künstlerisch bilde; und als das Bindeglied zwischen der Form und der Materie werden mit Plato die Zahlen und Figuren dargestellt. Daß die Pythagoreer die Gottheit über den Gegensatz der Prinzipien hinausgehoben und diese aus jener abgeleitet haben, wird öfters versichert[1]; sofern die Einheit als Gottheit dem Gegen-

---

Ritter (Pythag. Philos. 67 f. Gesch. d. Phil. I, 377 f. und Hartenstein (De Arch. fragm. 9 ff.) erschöpfend nachgewiesen, nur daß der letztere noch einen Teil desselben als echt zu retten sucht; und Petersen (Zeitschr. f. Altertumsw. 1836, 873 ff.) versuchte vergebens, dieses Ergebnis umzustoßen, dem daher auch Hermann plat. Phil. I, 291 mit Recht beitrat. Das Aristolelische und Platonische in den Gedanken und im Ausdruck ist darin augenfällig, und selbst der Einfluß des stoischen Systems verrät sich ganz deutlich in der Gleichstellung von ὕλη und οὐσία, die früher nie vorkommt. Wäre es daher Petersen auch gelungen, einen Teil der anstößigen Terminologie aus Arist. Metaph. VIII, 2. 1043 a 21 als archyteisch nachzuweisen (woran doch nicht zu denken ist, sobald man in dieser Stelle die eigenen Erklärungen des Aristoteles von dem aus Archytas Angeführten unterscheidet), wäre ferner seine Vermutung, daß die Fragmente bei Stobäus den aristotelischen Auszügen aus Archytas entnommen seien, und daß daher die aristotelische Terminologie stamme (während doch nicht einmal der dorische Dialekt verwischt worden sein soll!), weniger unhaltbar, so wären doch damit die Bedenken gegen die Echtheit des Stücks noch lange nicht beseitigt. Daß Archytas die bewegende Ursache von den Elementen der Zahl nicht gesondert hat, erhellt nach Hermanns richtiger Erinnerung auch aus der Angabe (s. o. 459, 3), er habe die Ungleichheit und Unbestimmtheit als Ursache der Bewegung bezeichnet.

[1] Syrian Schol. 927 a 19: *ἄξιον δὴ τούτοις ἢ τὰ Κλεινίου τοῦ Πυθαγορείου παραβάλλειν . . . ἡνίκα ἂν αὐτὸ [τὸ ἓν] σεμνύνων ἀρχὰν εἶναι τῶν ὄντων λέγῃ καὶ νοατᾶν μέτρον καὶ ἀγένητον καὶ ἀΐδιον καὶ μόνον καὶ κυριῶδες, αὐτὸ τὸ* [von Usener gestrichen, ich möchte *αὐτό τε* vorziehen] *ἑαυτὸ δηλοῦν· ἢ τὰ τοῦ θείου Πλάτωνος* usw. Ders. ebd. 925 b 23: *ὅλως δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν δύο συστοιχιῶν τὸ ἐπέκεινα ᾔδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος*

satz | vorangeht, soll dieselbe das Eins, sofern sie als Glied des Gegensatzes der Zweiheit gegenübersteht, soll sie Monas genannt worden sein[1]).

τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆναι, . . . καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταττον, ἣν Ἀρχαίνετος (oder nach Böckhs Vermutung, Philol. 54. 149, der Hartenstein Arch. Fragm. 12 beistimmt: *Ἀρχύτας*, was Usener in den Text aufgenommen hat) *μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναί φησι, Φιλόλαος δὲ τῶν πάντων ἀρχὰν εἶναι διισχυρίζεται, Βροτῖνος δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει.* (Röths Korrekturen dieser Stelle, II b, 253, sind überflüssig und verfehlt.) Ders. ebd. 935 b 13: *ἔστι μὲν ὑπερούσιον παρά τε τῷ Πλάτωνι τὸ ἓν καὶ τἀγαθὸν καὶ παρὰ Βροντίνῳ τῷ Πυθαγορείῳ καὶ παρὰ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν τοῖς ἀπὸ τοῦ διδασκαλείου τοῦ τῶν Πυθαγορείων ὁρμωμένοις.* Ps.-Alex. Metaph. 800, 32 Bon.: *οἱ μέν, ὥσπερ Πλάτων καὶ Βροτῖνος ὁ Πυθαγόρειος, φασὶν ὅτι τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἕν ἐστι καὶ οὐσίωται ἐν τῷ ἓν εἶναι.* Vgl. auch den *ἀΐδιος θεὸς* b. Plut. plac. IV, 7, 5, den angeblichen Butherus b. Stob. Ekl. I, 12 (die Einheit das Unerzeugte, die höchste Ursache usw.) die Theol. Arithm. S. 8 und Athenag. Suppl. c. 6: *Λύσις δὲ καὶ ὄψει* (*Ὄψιμος* vgl. Jambl. V. P. 267) *ὁ μὲν ἀριθμὸν ἄῤῥητον* (eine irrationale Zahl, hier wohl eine irrationale Wurzelzahl) *ὁρίζεται τὸν θεόν, ὁ δὲ τοῦ μεγίστου τῶν ἀριθμῶν τὴν παρὰ τῶν ἐγγυτάτων* [*τοῦ ἐγγυτάτω*] *ὑπεροχήν*, was Athenag. wohl richtig erläutert, mit der höchsten Zahl sei die Dekas, mit der nächsten die Neunzahl gemeint, so daß das Ganze nur eine spielende Umschreibung der Einheit wäre.

[1]) Eudorus s. o. 466, 1 Schl. Hippol. Refut. I, 2. S. 10: *ἀριθμὸς γέγονε πρῶτος ἀρχή, ὅπερ ἐστὶν ἕν, ἀόριστος, ἀκατάληπτος, ἔχων ἐν ἑαυτῷ πάντας τοὺς ἐπ' ἄπειρον δυναμένους ἐλθεῖν ἀριθμοὺς κατὰ τὸ πλῆθος. τῶν δὲ ἀριθμῶν ἀρχὴ γέγονε καθ' ὑπόστασιν ἡ πρώτη μονάς, ἥτις ἐστὶ μονὰς ἄρσην γεννῶσα πατρικῶς πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. δεύτερον δὲ ἡ δυὰς θῆλυς ἀριθμός* usw. Syrian Schol. 917 b 5, der als archyteisch anführt, *ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων*, und sich für diese Unterscheidung auch auf Moderatus und Nikomachus beruft. Prokl. in Tim. 54 D f.: das erste ist nach den Pythagoreern das *ἕν*, welches über alle Gegensätze erhaben ist, das zweite die intelligible Monas oder das Begrenzende und die Zweiheit oder das Unbegrenzte. Ähnlich Damasc. De princ. c. 43. 46, I, 86, 20. 91, 20. 92. 2 Ru., das *ἓν* gehe bei Pyth. der Monas voran. Dagegen sagt Moderatus b. Stob. Ekl. I, 20 (wenn die Worte ihm angehören): *τινὲς τῶν ἀριθμῶν ἀρχὴν ἀπεφήναντο τὴν μονάδα τῶν δὲ ἀριθμητῶν τὸ ἕν.* Dasselbe gleichlautend in eigenem Namen Theo Math. c. 4, so daß also die Monas über dem Eins stände. Auch Sextus (s. o. 465, 3), die justinische Cohortatio c. 19 und der Ungenannte des Photius Cod. 249, S. 438 b u. stellen die Monas als das Höhere dar, wenn sie sagen, die Monas sei die Gottheit, und sie stehe hoch über dem Eins, *τὴν μὲν γὰρ μονάδα ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι τὸ δὲ ἓν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς* (Just.; für *ἀριθμοῖς* mit

Wiewohl aber diese Angaben auch bei neueren Forschern vielfach Beifall gefunden haben, so ist doch ihre Beglaubigung zu unsicher, um ihnen auch nur ihrem wesentlichen Inhalt nach zu vertrauen. Es ist schon früher bemerkt worden, daß wir auf die Berichte der späteren Schriftsteller über die pythagoreische Philosophie, namentlich aber auf die neupythagoreischen und neuplatonischen, durchaus nur so weit bauen können, als uns ihre Quellen bekannt sind. Diese Quellen werden aber im vorliegenden Fall teils gar nicht bezeichnet, teils bestehen sie in Schriften, deren Echtheit größtenteils mehr als unsicher ist. Von dem ausführlichen Bruchstück des Archytas ist dies bereits gezeigt worden; auch bei den Anführungen von Brotinus, Klinias und Butherus kann es keinem Zweifel unterliegen [1], die Zitate bei Athenagoras macht schon ihre geschraubte Künstlichkeit verdächtig, und selbst in dem kurzen Wort des Archänetus (oder Archytas) klingt die Sprache und der Standpunkt einer späteren Zeit deutlich genug durch [2]; wird endlich in einem angeblich aristo|telischen Zeugnis dem Pythagoras selbst eine Bestimmung über die Materie beigelegt, welche mit der Lehre der älteren Akademie übereinstimmend, die Unterscheidung von Stoff und Form voraussetzt [3], so liegt am Tage, daß wir es hier ent-

---

Röper, Philol. VII, 546 *ἀριθμητοῖς* zu setzen, geht um so weniger an, da Phot. das gleiche sagt). Man sieht, es ist hier alles Willkür und Verwirrung. — Die Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit pflegen namentlich Kommentatoren des Aristoteles, wie Ps.-Alex. Metaph. 775, 31. 776, 10 Bon. Simpl. Phys. 151, 12, als pythagoreisch zu behandeln.

[1] Bei Klinias erhellt es schon aus dem Ausdruck *μέτρον τῶν νοητῶν*, in dem brotinischen Fragment ist der Satz, daß das Urwesen an Kraft und Würde über dem Sein stehe, wörtlich aus der platonischen Republik VI, 508 B entlehnt, und wenn dem Sein in derselben Beziehung auch der *νοῦς*, die aristotelische Gottheit, beigefügt wird, so weist dies mit aller Bestimmtheit in die Zeit der Neupythagoreer oder Neuplatoniker, der auch die Worte: *ὅτι τὸ ἀγαθὸν* usw. angehören können.

[2] Die Sprache, denn dieser Gebrauch von *αἰτία* ohne nähere Bestimmung findet sich zuerst bei Plato und Aristoteles und setzt ihre Untersuchungen über den Begriff der Ursache voraus; der Standpunkt, denn in dem Ausdruck *αἰτία πρὸ αἰτίας* wird die Gottheit über alle kosmischen Prinzipien in einer Weise hinausgehoben, wie dies nicht vor der neupythagoreischen Zeit vorkommt.

[3] Damasc. De princ. Arist. Fragm. 1514 a 24: *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν*

weder mit einer unterschobenen Schrift oder mit einem falschen Bericht aus derselben zu tun haben. Auch die Darstellungen jedoch, denen Sextus und Alexander Polyhistor gefolgt sind, lassen sich an sicheren Merkmalen als Erzeugnisse jenes Eklektizismus erkennen, welcher seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die philosophischen Systeme ineinander zu mengen und das älteste mit dem jüngsten zu vermischen begann [1]). Verlieren aber hiermit |

τοῖς Ἀρχυτείοις ἱστορεῖ καὶ Πυθαγόραν ἄλλο τὴν ὕλην καλεῖν ὡς ῥευστὴν καὶ ἀεὶ ἄλλο γιγνόμενον. Chaignet II, 73 f. nimmt dies für bare Münze; mir scheint schon der Umstand, daß Aristoteles hier etwas über die Lehre des Pythagoras aussagt, und nun vollends der Inhalt dieser Aussage, klar zu beweisen, daß entweder die Schrift über Archytas, aus der uns sonst nicht das Geringste erhalten ist, unecht war oder Damascius das, was dieselbe ausgesagt hatte, und was ihm ohne Zweifel nur aus dritter Hand zugekommen war, fälschlich auf Pythagoras übertragen hatte. Was Damasc. den Pythagoras sagen läßt, können nicht einmal Pythagoreer vor Plato gesagt haben; dagegen berichtet Arist. Metaph. XIV, 1087 b 26 von Platonikern, daß sie dem *ἓν* das *ἕτερον* und das *ἄλλο* als das materielle Prinzip entgegengestellt haben, und Ps.-Alex. z. d. St. (777, 22 Bon.) bezieht diese Aussage auf Pythagoreer. Ein ähnliches Mißverständnis scheint die Angabe des Damascius oder der von ihm benützten Schrift veranlaßt zu haben.

1) Am augenscheinlichsten ist dies bei Sextus. Schon der dialektische Charakter seiner Beweisführung weist mit aller Bestimmtheit auf eine spätere Zeit; sehen wir aber vollends hierbei nicht bloß die Atomiker, sondern auch Epikur und Plato genannt und berücksichtigt (P. III, 152. M. X, 252. 257. 258), wird in demselben Zusammenhang Math. VII, 107 von dem Erbauer des rhodischen Kolosses, einem Schüler Lysipps, eine sehr unwahrscheinliche Anekdote erzählt, wird nicht bloß den Pythagoreern, sondern auch Pythagoras selbst (P. III, 153. M. X, 261 f.), dem ganzen Aristoteles zum Trotz, die Trennung der Zahlen von den Dingen und die Teilnahme der Dinge an den Zahlen zugeschrieben, sollen dieselben (M. X, 263 ff. 277. VII, 102) von aristotelischen und sogar von stoischen Kategorien den ausgedehntesten Gebrauch gemacht haben, so ist gar kein Zweifel darüber möglich, daß wir hier eine ganz späte und unglaubwürdige Darstellung vor uns haben, und daß eine Verteidigung dieses Berichts, wie sie noch Marbach, Gesch. d. Phil. I, 169, oberflächlich genug versucht hat, durchaus unmöglich ist. — Weniger grell treten diese späteren Elemente in Alexanders Darstellung hervor, aber doch lassen sie sich auch hier nicht verkennen. Gleich am Anfang seines Auszugs treffen wir die stoisch-aristotelische Unterscheidung der Materie und der wirkenden Ursache, in welche das eine Urwesen, wie bei den Stoikern, auseinandergeht; weiter die stoische Lehre von der durchgängigen Wandelbarkeit (*τρέπεσθαι δι' ὅλων*) der Materie,

diese Zeugnisse ihre Beweiskraft, so wird sich nicht bloß die Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit, sondern auch die Gleichstellung der Ureinheit mit der Gottheit und was weiter damit zusammenhängt, nicht länger als altpythagoreisch behaupten lassen. Bei den späteren, platonisierenden Pythagoreern spielt allerdings die Einheit und die Zweiheit, wie auch aus dem oben Angeführten erhellt, eine bedeutende Rolle; unter den früheren Philosophen dagegen ist Plato der erste, bei dem sie sich nachweisen läßt, und die aristotelischen Stellen, in denen man sie den Pythagoreern beigelegt finden könnte, und die auch von den alten Kommentatoren vielfach auf sie bezogen werden, gehen sämtlich auf Plato und die Akademie[1]). Auch in den Auszügen Alexanders aus der aristotelischen Schrift vom Guten[2]), in denen die platonische Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit ausführlich entwickelt wird, und in dem, was Porphyr[3]) über denselben Gegenstand sagt, wird der Pythagoreer nicht | erwähnt; daß aber Theophrast einmal die unbestimmte Zweiheit berührt, nachdem er vorher neben Plato auch die Pythagoreer genannt hat[4]), kann bei der Kürze, mit der er die

---

eine von der altpythagoreischen (wie später noch gezeigt werden wird) wesentlich abweichende Kosmologie, die stoischen Bestimmungen über die *εἱμαρμένη*, über die Identität des Göttlichen mit der Lebenswärme oder dem Äther, über seine Immanenz (*διήκειν*) in den Dingen und die hierauf begründete Gottverwandtschaft des Menschen, die stoischen Vorstellungen über die Fortpflanzung der Seele, eine der stoischen analoge Ansicht von der Sinnesempfindung, und die echt stoische Zurückführung der Seelenkräfte auf Luftströmungen (*τοὺς λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι*). Diese Züge beweisen zur Genüge, daß auch dieser Bericht als Urkunde der altpythagoreischen Lehre nicht zu gebrauchen ist; Näheres über denselben T. III b, 88 f.

[1]) Dahin gehört Metaph. XIII, 6. 1080 b 6, denn der Anfang des Kapitels zeigt deutlich, daß die Stelle nicht von den Pythagoreern handelt, erst später und in anderer Beziehung kommt Aristoteles auf sie zu sprechen; ferner ebd. c. 7. 1081 a 14 ff. 1082 a 13, denn dieses ganze Kapitel beschäftigt sich nur mit der platonischen Zahlenlehre; endlich auch XIV, 3. 1091 a 4, wo gleichfalls von Plato allein die Rede ist.

[2]) Zu Metaph. I, 6. S. 41, 32 ff. Bon. und b. Simpl. Phys. 151, 6 f. 454, 19 ff.

[3]) B. Simpl. Phys. 453, 31 ff.

[4]) Metaph. (Fr. 12 Wimm.) 33: *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός· ἐν ᾗ καὶ τὸ*

Lehren beider zusammenfaßt, nichts beweisen. Da nun überdies jene Annahme bei Plato, nach Alexanders und Porphyrs Berichten, mit der Lehre vom Großen und Kleinen eng zusammenhängt, die ARISTOTELES aufs entschiedenste für eine eigentümlich platonische, den Pythagoreern unbekannte Bestimmung erklärt[1]; da Aristoteles und Philolaos als Elemente der Zahl immer nur das Ungerade und das Gerade oder das Begrenzte und Unbegrenzte bezeichnen[2]; da der erstere auch da, wo er vom Hervorgang der Zahlen aus dem Eins spricht[3], unter dem Eins nur die Zahl Eins versteht und ihm nirgends die Zweiheit beifügt, die er doch gar nicht übergehen durfte, wenn das Eins wirklich nur in Verbindung mit der Zweiheit die Zahl zu erzeugen fähig ist; da endlich mehrere Zeugen | die Lehre von der Einheit und Zweiheit den Pythagoreern ausdrücklich absprechen[4], so kann es kaum einem Zweifel

---

ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ᾽ αὑτήν. ὅλως δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν [εἶναι], ἀλλ᾽ οἷον ἰσομοιρεῖν τῆς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας (so Brandis; Wimmer hat: τὰς ἑτέρας usw.; vielleicht ist zu lesen: ἰσομοιρεῖν τ. ἀρχ. ἐναντίας ἢ καὶ ὑπερέχειν τὴν ἑτέραν). διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ᾽ ἐπὶ τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ᾽ εἴπερ, ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται. τάχα δ᾽ οὔτ᾽ ἂν προέλοιτ᾽, εἴπερ ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν ἐξ ἐναντίων γε καὶ [ἐν] ἐναντίοις οὖσαν. Die letzteren Worte, von τάχα an, sind wohl von Theophr. selbst beigefügt, in dem ganzen Bericht aber wird Pythagoreisches und Platonisches so zusammengefaßt, daß es unmöglich erscheint, bloß aus ihm zu bestimmen, was jedem von beiden Teilen eigentümlich zugehörte.

[1] Metaph. I, 6. 987 b 25: τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ᾽ ἴδιον (sc. Πλάτωνι). Phys. III, 4. 203 a 10: οἱ μὲν [Πυθαγόρειοι] τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον … Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, vgl. ebd. III, 6. 206 b 27. Doch besagt auch die erste von diesen Stellen nicht unmittelbar, daß die Pythagoreer die Dyas, d. h. die δυὰς ἀόριστος, sondern zunächst nur, daß sie die Dyas des Großen und Kleinen nicht kennen.

[2] S. o. S. 455.

[3] Metaph. I, 5, s. o. 457, 1, vgl. XIII, 8. 1083 a 20. XIV, 1. 1087 b 7. c. 4. 1091 b 4 über eine der pythagoreischen verwandte Ansicht; daß es nicht die pythagoreische selbst ist, erhellt aus XIII, 8. 1083 a 36 f.

[4] THEO Smyrn. I, 4. S. 26: ἁπλῶς δὲ ἀρχὰς ἀριθμῶν οἱ μὲν ὕστερόν φασι τήν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα· οἱ δὲ ἀπὸ Πυθαγόρου πάσας κατὰ τὸ ἑξῆς τὰς τῶν ὅρων ἐκθέσεις, δι᾽ ὧν ἄρτιοί τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται οἷον τῶν ἐν αἰσθητοῖς τριῶν ἀρχὴν τὴν τριάδα usw. Ps.-ALEX. zu Metaph. XIV, 1 S. 775, 29 B. ebd. 776, 9: τοῖς μὲν οὖν περὶ Πλάτωνα γεννῶνται

unterliegen, daß diese Lehre nicht altpythagoreisch ist[1]). Die weiteren Deutungen ohnedies, welche das Eins der Gottheit, die Zweiheit der Materie gleichsetzen, sind durchaus zu verwerfen. Denn diese grundsätzliche Unterscheidung des Körperlichen und Geistigen, des Stoffes und der wirkenden Kraft, ist ganz unvereinbar mit der Behauptung, welche einen der sichersten Richtpunkte für die Beurteilung pythagoreischer Überlieferung bildet, daß die Zahlen das Wesen seien, aus dem die Dinge bestehen. Wurde einmal zwischen der Materie und dem formenden Prinzip unterschieden, so waren die Zahlen so gut, wie die platonischen Ideen, zur bloßen Form geworden, und sie konnten nicht mehr als die substantiellen Bestandteile des Körperlichen betrachtet werden. Diese Unterscheidung wird ja aber auch den Pythagoreern bloß von solchen Schriftstellern beigelegt, deren Zeugnis wir nach allem Bisherigen nur geringes Vertrauen schenken können; Aristoteles dagegen versichert aufs bestimmteste[2]), Anaxagoras sei der erste gewesen, welcher den Geist vom Stoff unterschied, und er rechnet aus diesem Grund auch die Pythagoreer zu denen, welche kein anderes als das sinnliche Sein gekannt haben[3]). Nun hängt aber das meiste von dem, | was uns über die pythagoreische Gotteslehre berichtet wird, gerade an den Bestimmungen über die Einheit und Zweiheit den Geist und die Materie: sie sollen die Gottheit teils als das erste Glied dieses Gegensatzes, teils als die höhere Einheit gefaßt haben, welche dem Gegensatz vorangehend die entgegengesetzten Elemente als solche erzeuge und ihre Verknüpfung vermittle. Ist daher jene Unterscheidung den Pythagoreern erst von ihren jüngeren Namensbrüdern unterschoben, so kann es sich auch mit dem pythagoreischen Gottes-

---

οἱ ἀριθμοὶ ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος, τῷ δὲ Πυθαγόρᾳ ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐστιν ἐκ τοῦ πλήθους. Ebenso Syrian z. d. St. Schol. 926 a 15.

[1] Wie auch Brandis, De perd. Arist. libr. S. 27. Ritter, Pyth. Phil. 133. Wendt, De rer. princ. sec. Pyth. 20 f. u. a. annehmen, wogegen Böckh, Phil. 55 das Eins und die unbestimmte Zweiheit noch für pythagoreisch nahm und Schleiermacher, Gesch. d. Phil. S. 56 diese zwei Urgründe für gleichbedeutend mit Gott und der Materie, dem bestimmenden und dem bestimmten Prinzip hält.

[2] Metaph. I, 3. 984 b 15.

[3] S. o. S. 232.

begriff, in dieser Fassung desselben, nicht anders verhalten, und es fragt sich, ob die Gottesidee für die Pythagoreer überhaupt eine philosophische Bedeutung gehabt hat, und ob sie namentlich in ihre Lehre über die letzten Gründe verflochten war. Diese Frage ist aber damit noch nicht entschieden, daß auf den religiösen Charakter des Pythagoreismus verwiesen wird und Aussprüche beigebracht werden, welche sich über die Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit, die Pflichten der Gottesverehrung, die Größe und die Eigenschaften Gottes in religiöser Form äußern; denn es handelt sich hier um die pythagoreische Theologie nicht wiefern sie selbständig neben der pythagoreischen Philosophie herging, sondern wiefern sie mit den philosophischen Annahmen der Schule in Zusammenhang gesetzt wurde: die Frage ist einfach die, ob die Gottesidee von den Pythagoreern aus ihrer philosophischen Weltansicht abgeleitet oder ihrerseits zur Erklärung von jener benutzt wurde[1]. So allgemein diese Annahme aber auch sein mag, so ist sie doch nicht begründet. Die Gottheit, glaubt man, sei von den Pythagoreern als die absolute Einheit von der im Gegensatz begriffenen Einheit oder der Grenze, und ebendamit auch von der Welt, unterschieden und über das ganze Gebiet der Gegensätze erhaben gedacht worden[2]; oder es soll, wie andere wollen[3], das erste Eins oder das Begrenzte zugleich auch als Gottheit gefaßt worden sein. Dies sagen jedoch nur neupythagoreische und neuplatonische Zeugen und Bruchstücke unterschobener

---

[1] Es ist deshalb keine Widerlegung meiner Ansicht, wenn man ihr mit Heyder (Ethices Pythagoreæ Vindiciæ, Erl. 1854, S. 25) entgegenhält, jeder Philosoph nehme doch manches aus der gemeinen Meinung auf. Zu seinem philosophischen System gehört solches eben nur dann, wenn es mit seinen wissenschaftlichen Ansichten in irgendeine Verbindung gesetzt ist, abgesehen davon ist es eine rein persönliche Meinung, die für das System so gleichgültig ist als etwa Descartes' Wallfahrt nach Loretto für den Cartesianismus. Die Behauptung aber (ebd.), daß wir nur das vom philosophischen System trennen dürfen, von dem der Urheber des Systems ausdrücklich erklärt, daß es nicht dazu gehöre, würde jede Unterscheidung des Wesentlichen und Zufälligen auf diesem Gebiete unmöglich machen.

[2] Böckh, Phil. 53 ff. 147 ff. Brandis I, 483 ff.

[3] Ritter, Pyth. Phil. 113 f. 119 ff. 156 ff. Gesch. d. Phil. I, 387 f. 393 f. Schleiermacher a. a. O.

Schriften, die aus demselben Kreis herstammen1). Aristoteles |

---

1) Zu diesen muß ich außer den früher angeführten auch das Bruchstück aus Philolaos περὶ ψυχῆς b. Stob. I, 420 (Böckh, Philol. 163 ff. [DV ^{3} 32 B 21]) rechnen; denn es treffen in demselben zu viele Anzeichen des späteren Ursprungs zusammen, als daß ich es für echt halten oder auch nur Böckhs (von Brandis, Gesch. d. Entw. I, 173 f. aufs neue verteidigte) Annahme eines echten Grundstocks, dem der Berichterstatter einzelnes beigefügt hätte, wahrscheinlich finden könnte. Gleich der Anfang des Fragments erinnert auf bedenkliche Weise an den platonischen Timäus (33 A ff. 34 B), und noch mehr an Ocellus Lucanus c. 1, 11. Mit derselben Schrift, c. 2 Schl., und mit Plato, Krat. 397 C stimmen S. 422 die Worte: *τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου, τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατοῦ κόσμος* in der auffallendsten Weise überein; und diese Übereinstimmung durch die Konjektur *ἐόντος* für *θέοντος* zu beseitigen (Chaignet II, 81), wäre selbst dann durchaus unzulässig, wenn das *θεῖον* nicht im vorhergehenden als das *ἀεικίνατον* bezeichnet wäre, welches *ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα περιπολεῖ* (m. vgl. hierüber auch S. 416, 3^5). Die Ewigkeit der Welt, die hier gelehrt wird (nicht bloß ihre endlose Dauer, wie Brandis a. a. O. will; es heißt: *ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει*), ein bei den Neupythagoreern beliebtes Thema, hat Aristoteles, die Weltseele Plato in die Philosophie eingeführt; den echten Pythagoreern werden wir beide Lehren auch später (S. 408^5 f. 416^5 f.) um so mehr absprechen müssen, da in dem, was unser Verfasser über die Weltseele sagt, auch im einzelnen platonische und aristotelische Bestimmungen zum Vorschein kommen, während das eigentümlich Pythagoreische darin fehlt. Die Art, wie der angebliche Philolaos die Welt über dem Monde, als das *ἀμετάβλητον* oder *ἀεικίνητον*, der unter dem Mond, dem *μεταβάλλον* oder *ἀειπαθὲς* entgegensetzt, knüpft zwar an Pythagoreisches an, lautet aber in dieser Fassung mehr aristotelisch und erinnert namentlich an die Schrift *Π. κόσμου* c. 2. 392 a 29 ff. Auch in den Worten: *κόσμον ἦμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος*, läßt sich der Einfluß der aristotelischen Terminologie kaum verkennen. Die Entgegensetzung des *κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡςαύτως ἔχον* und der *γινόμενα καὶ φθειρόμενα πολλὰ* ist gewiß nicht vorplatonisch; die Bemerkung, daß das Vergängliche durch die Zeugung seine Form unvergänglich erhalte, treffen wir gleichfalls bei Plato und Aristoteles, und sie setzt auch die platonisch-aristotelische Unterscheidung der Form und Materie voraus; von den letzten Worten endlich: *τῷ γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργῷ* bemerkt auch Böckh, daß sie aus dem Timäus 37 C stammen; aber sie deshalb dem Berichterstatter zuzuweisen, sind wir nicht berechtigt. Möchte sich nun auch der eine oder der andere von diesen Zügen ohne die Annahme einer Unterschiebung erklären lassen, so ist dies doch nicht möglich, wo so vieles sich vereinigt, was für sich allein schon auffallend genug in seinem Zusammentreffen nur aus dem späteren Ursprung der Schrift begreiflich wird. Auch Rohrs Versuch (De Philol. fragm. *π. ψυχῆς*. Lpz. 1874. S. 12 ff.), durch Preisgebung der Schlußsätze, von *διὸ καὶ καλῶς ἔχει* an, den Rest als

berührt an den verschiedenen Orten, wo er die pythagoreische Ansicht über die letzten Gründe auseinandersetzt, ihre Gotteslehre nicht mit einem Worte[1]; Theophrast[2]) scheint die |

---

philolaisch zu retten, ist durchaus unhaltbar; wie ich dies an den entscheidendsten Punkten, den Aussagen des Bruchstücks über die Ewigkeit der Welt, und die Weltseele a. d. a. O. noch zeigen werde. Ist aber dieses Stück unterschoben, so haben wir keinen Grund mehr, in dem *Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς*, dem es nach Stob. entnommen ist, das dritte Buch des sonst bekannten philolaischen Werkes zu sehen, wie dies Böckh a. a. O. unter der Voraussetzung, daß unser Fragment echt sei, Schaarschmidt, Schriftst. d. Philol. S. 2 unter der, daß alle philolaischen Fragmente unecht seien, annimmt; es ist vielmehr wahrscheinlicher, daß jene Schrift ein eigenes, von der Quelle der echten Bruchstücke verschiedenes Buch war, und mag auch Claudianus Mamertus in seinen von Böckh, Philol. 29 ff. besprochenen Angaben De statu an. II, 7 dieses Buch vor sich gehabt und aus ihm entnommen haben, was S. 445, 4⁵. 451, 2⁵ angeführt ist, so kann dies doch selbstverständlich nur beweisen, daß es diesem späten Schriftsteller oder einem Vorgänger desselben vorlag und von ihm für philolaisch gehalten wurde, aber daß es echt war, selbst dann nicht, wenn es in seiner Handschrift mit dem echten philolaischen Werke verbunden gewesen sein sollte.

1) Metaph. XIII, 8. 1083 a 20 wird zwar der Meinung erwähnt, daß die Zahlen das Ursprünglichste seien, *καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι αὐτὸ τὸ ἕν*, aber teils wird dieses Eins nicht als Gottheit bezeichnet, teils handelt die Stelle nicht von den Pythagoreern, sondern von einer Fraktion pythagoraisierender Platoniker. Ebenso sind Metaph. XIV, 4. 1091 b 19 ff. unter denen, welche das absolute Eins dem absolut Guten gleichsetzten (*αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναί φασιν*), Anhänger der Ideenlehre gemeint, wie dies die Ausdrücke *αὐτὸ τὸ ἕν, ἀκίνητοι οὐσίαι, μέγα καὶ μικρὸν* (Z. 32) deutlich erkennen lassen; die Ansicht selbst ist die platonische; vgl. T. II a, 712 f. An einem dritten Ort, Metaph. I, 5 (oben S. 457, 1; vgl. XIII 6. 1080 b 31: *τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων*) wird gesagt, die Pythagoreer leiten die Zahlen von dem Eins ab, aber dies ist die Zahl Eins, welche schon deshalb nicht die Gottheit sein kann, weil sie selbst erst aus dem Ungeraden und Geraden entstanden sein soll; denn was Ritter, Gesch. d. Phil. I, 388 hiergegen einwendet: da die Zahl, „d. h. Gerades und Ungerades“ erst aus dem Einen werden solle, so könne nicht dieses aus jenem geworden sein, die Worte *ἐξ ἀμφοτέρων τούτων* bedeuten mithin nicht: aus beiden geworden, sondern: aus beiden bestehend, das beruht auf einer offenbaren Verwechslung: die gerade und ungerade Zahl ist nicht das Gerade und Ungerade selbst, jenes „das heißt“ ist mithin unberechtigt, und der Sinn, den die aristotelischen Worte nach dem Zusammenhang allein haben können, ist ganz richtig: zuerst entsteht aus dem Ungeraden und Geraden das Eins, dann aus diesem die übrigen Zahlen. M. s. Alexander z. d. St. — Wenn endlich noch Metaph. XIII, 6. 1080 b

Pythagoreer sogar ausdrücklich von denen zu unterscheiden, welche die Gottheit als wirkende Ursache aufführen[1]; Philolaos nennt zwar das Eins den Anfang von allem[2], aber damit will er schwerlich etwas anderes ausdrücken, als was auch Aristoteles sagt, daß die Zahl Eins die Wurzel aller Zahlen und somit, da alles aus Zahlen besteht, auch der Grund aller Dinge sei[3]. Daß derselbe Philosoph ferner | Gott als den alleinigen, über alles erhabenen Weltherrscher

---

20. XIV, 3. 1091 a 13 der ersten körperlichen Einheit (s. u.) erwähnt wird, so ist auch diese ganz bestimmt als eine abgeleitete bezeichnet, denn XIV, 3 heißt es: *οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσι ἢ ποιοῦσι γένεσιν [τοῦ ἑνὸς] οὐ δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος*, und auch hier muß ich Ritters Bemerkung a. a. O. 389 widersprechen, daß dieses Eins wegen Metaph. XIII, 6 nichts Abgeleitetes sein könne; Arist. sagt in der letzteren Stelle nur: *ὅπως τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν*, das heißt aber fürs erste nicht, sie halten es für nichts abgeleitetes, sondern: sie kommen durch die Aufgabe seiner Ableitung in Verlegenheit; hieraus folgt aber vielmehr, daß diese Aufgabe in ihren sonstigen Bestimmungen über das Eins begründet war; sodann aber handelt es sich ja hier gar nicht darum, ob die Einheit überhaupt aus den Urgründen abgeleitet, sondern ob die Entstehung der ersten körperlichen Einheit als solcher, die Bildung des ersten Körpers in der Mitte des Weltganzen (des Zentralfeuers), befriedigend erklärt wurde.

2) In der S. 472, 4 angeführten Stelle.

[1] Plato und seine Schule; man vgl. mit den Worten: *διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν* usf. Tim. 48 A. Theät. 176 A.

[2] In dem Bruchstück b. Jambl. in Nicom. 109 (vgl. Syrian, Schol. 926 a 1 oben S. 468, 1 und Böckh, Philol. 149 f.), dessen Echtheit allerdings nicht unbedingt sicher steht, aber doch nichts gegen sich hat: *ἓν ἀρχὰ πάντων* [DV^3 32 B 8].

[3] So versteht den Ausspruch auch der Biograph bei Photius Cod. 249, S. 439 a 19: *τὴν μονάδα πάντων ἀρχὴν ἔλεγον Πυθαγόρειοι, ἐπεὶ τὸ μὲν σημεῖον ἀρχὴν ἔλεγον γραμμῆς, τὴν δὲ ἐπιπέδου, τὸ δὲ .. σώματος. τοῦ δὲ σημείου προεπινοεῖται ἡ μονάς, ὥστε ἀρχὴ τῶν σωμάτων ἡ μονάς.* Sollten sich die Worte aber auch wirklich auf die Gottheit bezogen haben, so müßten wir doch den Zusammenhang kennen, in dem sie standen, um beurteilen zu können, ob damit das Eins als Gottheit bezeichnet werden sollte, oder ob sie nur besagen wollten: Eines ist der Anfang von allem, nämlich die Gottheit. Nur im ersteren Fall enthalten sie einen philosophischen, im andern einen auch sonst (z. B. bei Terpander, s. o. 68, 4) vorkommenden religiösen Satz.

bezeichnet[1]), von dessen Hut alles umschlossen sei[2]), kann für eine philosophische Bedeutung der Gottesidee in seinem System nichts beweisen[3]); denn der erste von diesen Sätzen, wenn er wirklich von Philolaos herrührt[4]), spricht doch nur | einen Gedanken, der damals nicht mehr auf die philosophischen Schulen beschränkt war, in religiöser Form aus und lautet weit mehr xenophanisch als eigentümlich pythagoreisch; der andere, den orphisch-pythagoreischen Mysterien entnommen[5]), ist durchaus populär-religiöser Art[6]): zur Begründung philosophischer Bestimmungen wird weder dieser noch jener benützt. Wenn endlich Philolaos auch gesagt hat, die Gottheit habe Grenze und Unbegrenztheit hervorgebracht[1]), so ist damit freilich vorausgesetzt, daß alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen sei; da aber nicht angegeben wird, wie Gott die Urgründe hervorbrachte, und wie er sich zu ihnen verhält, so hat auch dieser Satz nur den Charakter einer religiösen Voraussetzung, und philosophisch angesehen drückt er nur dies aus, daß Philolaos den Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten nicht weiter abzuleiten gewußt hat, daß sie, wie er selbst an einem anderen Ort von der Harmonie sagt[2]), auf irgendeine, nicht näher zu bestimmende Art entstanden sind. Selbst in der Zeit des Neupythagoreismus wird die herrschende Unterscheidung des überweltlichen Eins von der Monas nicht allgemein anerkannt[3]). So unleugbar daher die Pythagoreer an Götter geglaubt haben, und so wahrscheinlich es ist, daß auch sie der monotheistischen Richtung, welche seit Xenophanes in der griechischen Philosophie so bedeutenden Einfluß gewann, so weit gefolgt sind, um aus der Vielheit der Götter die Einheit (ὁ θεὸς, τὸ θεῖον) | stärker als die gewöhnliche Volksreligion herauszuheben[4]), so gering scheint doch die Bedeutung der Gottesidee für ihr philosophisches System gewesen zu sein[5]), und in die

---

[1]) Philo mundi opif. 23 A: *μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις· ἐστὶ γάρ, φησιν, ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὢν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων.* Ähnlich wird die pythagoreische Gottesidee von Plut. Numa c. 8 geschildert.

[2]) Athenag. Supplic. c. 6: *καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων*, vgl. Plato Phädo 62 B: der *λόγος ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι*, sei schwer zu verstehen, *οὐ μέντοι ἀλλα τόδε γέ μοι δοκεῖ . . εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελομένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι.*

[3]) [„Hiergegen Uphues, Akad. Revue 1897 S. 184 ff. 242 ff. mit schwachen Gründen". Zusatz Zellers im Handexemplar.]

[4]) Dies ist allerdings durch die Aussage Philos noch nicht sicher verbürgt, da die jüdischen und christlichen Alexandriner sich so vieler unterschobenen oder gefälschten Zeugnisse für den Monotheismus bedienen; daß die Stelle nicht ganz wörtlich angeführt sein möge, vermutet auch Böckh, aber entscheidende Merkmale der Unechtheit fehlen; denn daß das *αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος* usw. „nachplatonisch moderne Kategorien" seien (Schaarschmidt, Schriftst. des Philol. 40), möchte ich nicht sagen: schon Xenophanes wird ja der Satz beigelegt, das Weltganze oder die Gottheit sei *ἀεὶ ὅμοιον, πάντη ὅμοιον*, und Parmenides nennt das Seiende *πᾶν ὅμοιον* (s. u. S. 526, 1^5. 535, 5^5. 560, 2^5); auch der Gegensatz des *αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων* setzt nicht mehr dialektische Ausbildung voraus als das parmenideische: *ἑωυτῷ πάντοσε τωυτὸν, τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτὸν* (Parm. Fr. 8, 57 f. mit Bezug auf das eine der parmenideischen Elemente) und weit nicht so viel als die Beweise Zenos gegen die Vielheit und die Bewegung. Würde endlich ein strenger Monotheismus allerdings dem theologischen Standpunkt der Pythagoreer widersprechen, so fragt es sich doch, ob unser Bruchstück in diesem Sinn zu verstehen ist und der *ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς* andere Götter ausschließen soll, ob wir daher hier mehr haben als jenen mit dem Polytheismus nicht unverträglichen Glauben an einen höchsten Gott, wie wir ihn auch vor und neben Philolaos bei einem Aeschylus, Sophokles, Heraklit, Empedokles und andern finden.

[5]) Dies erhellt deutlich aus Plato a. a. O.

[6]) Es fragt sich aber auch hier, ob Athenagoras die Worte, welche

---

er anführt, genau so wiedergibt, wie er sie in seiner Quelle gefunden hatte. und ob nicht in dieser statt τοῦ θεοῦ, ebenso wie bei Plato, „τῶν θεῶν“ stand; ja auch dessen sind wir nicht ganz sicher, daß sie überhaupt aus der philolaischen Schrift, und nicht vielleicht bloß aus einer ungenauen Erinnerung an die platonische Stelle herstammen.

[1] Nach Syriam (oben S. 468, 1), dessen Angabe durch die Äußerung Platos im Philebus 23 C (oben S. 457, 1) bestätigt wird, wogegen Proklus Plat. Theol. S. 132 m. nur das als philolaisch anführt, daß alles aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehe, das Weitere, daß Gott diese Elemente hervorgebracht habe, als platonisch.

[2] S. o. S. 462, 2.

[3] S. S. 452, 1, vgl. 469, 1.

[4] Gewiß aber im Anschluß an den Volksglauben, so daß ihnen, wie den meisten, das θεῖον mit Zeus identisch ist; m. vgl. in dieser Beziehung ihre später zu erwähnenden Annahmen über die Wache des Zeus und was damit zusammenhängt.

[5] Böckhs Bemerkung, Philol. 148, daß ohne die Annahme einer höheren Einheit über dem Begrenzten und Unbegrenzten in dem System der

Untersuchung über die letzten Gründe scheinen sie dieselbe nicht tiefer verflochten zu haben [1]).

Um so weniger kann ich der Annahme beitreten, daß die Pythagoreer eine Entwicklung Gottes in der Welt gelehrt haben, durch die er allmählich von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit gelange [2]). Diese Annahme steht in engem Zusammenhang mit der Behauptung, daß sie das Eins für die Gottheit gehalten haben. Da nämlich das Eins als das Geradungerade bezeichnet wird, und da das Ungerade das Vollkommene ist, das Gerade das Unvollkommene, so schließt man, sie haben nicht nur das Vollkommene, sondern auch das Unvollkommene und den Grund der Unvollkommenheit in die Gottheit gesetzt und demnach erst aus einer Entwicklung derselben das vollkommen Gute hervorgehen lassen. Ich muß | dieser Folgerung schon deshalb widersprechen, weil ich die Identität des Eins mit der Gottheit nicht zugeben konnte. Aber auch abgesehen davon wäre sie nicht richtig, denn wenn auch die Zahl Eins von den Pythagoreern das Geradungerade genannt wurde, so heißt doch dasjenige Eins, welches als einer der Urgründe der unbestimmten Zweiheit entgegengesetzt wird, niemals so [3]), und es kann auch nicht so heißen;

---

höchst religiösen Pythagoreer keine Spur der Gottheit wäre, wird meine Ansicht nicht treffen: daß sie alles auf die Gottheit zurückführten, leugne auch ich nicht, aber daß sie dies nicht in wissenschaftlicher Weise taten, scheint mir gerade deshalb um so erklärlicher, weil ihnen vermöge ihres religiösen Charakters diese Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit unbedingte Voraussetzung, nicht wissenschaftliches Problem war. Sieht sich doch selbst Röth (II a, 769 ff.), so anstößig ihm die obige Behauptung natürlich ist, zu dem Geständnis genötigt, der religiös-spekulative Ideenkreis des Pythagoras habe wegen seiner Abgeschlossenheit und Unantastbarkeit für die geistige Entwicklung seiner Schule wenig freien Raum geboten, unter den (wie er meint echten) Schriften von Pythagorikern finden sich keine von eigentlich spekulativem Gehalte, sondern nur religiös-populäre. Was heißt das aber anders als: die theologischen Überzeugungen seien hier erst Gegenstand des religiösen Glaubens, nicht der wissenschaftlichen Untersuchung?

[1]) M. vgl. zu dem Obigen auch, was S. 416^5 f. über die Annahme bemerkt werden wird, daß das pythagoreische System eine Weltseele lehre.

[2]) Ritter, Pyth. Phil. 149 ff. Gesch. d. Phil. I, 298 ff. 436. Gegen ihn Brandis, Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis II, 227 ff.

[3]) Auch bei Theophrast (oben S. 472, 4) nicht, dessen Angaben überhaupt für die vorliegende Frage selbst dann nichts beweisen würden, wenn

die Zahl Eins aber, als das aus den Urgründen Abgeleitete und Zusammengesetzte, könnte keinenfalls mit der Gottheit zusammenfallen[1]). Nun sagt Aristoteles allerdings, die Pythagoreer haben ebenso wie Speusippus, geleugnet, daß das Beste und Schönste von Anfang an dasein könne[2]), und da er dieser Ansicht aus Anlaß seiner eigenen Lehre von der Ewigkeit Gottes erwähnt, so gewinnt es den Anschein, sie sei auch von jenen auf die Vorstellung von der Gottheit angewandt worden. Allein fürs erste würde hieraus nicht notwendig folgen, daß die Gottheit anfangs unvollkommen gewesen und später vollkommen geworden sei; sondern wie Speusippus aus jenem Satze schloß, daß das Eins, als der Urgrund, von dem Guten und von der Gottheit zu unterscheiden sei[3]), so könnten auch die Pythagoreer beides getrennt haben[4]). | Sodann fragt es sich aber auch überhaupt, ob die Behauptung, die Aristoteles bestreitet, von den Pythagoreern mit Beziehung auf die Gottheit aufgestellt wurde; denn daß Aristoteles die Bestimmungen der früheren Philosophen durchaus nicht immer in dem Zusammenhang anführt, in dem sie bei diesen selbst standen, ließe sich durch zahlreiche Beispiele dartun[5]).

---

sie sämtlich auf die Pythagoreer zu beziehen wären; denn daraus, daß Gott nicht alles zum Besten lenken kann, folgt noch lange nicht, daß er selbst unvollkommen ist, sonst müßte er dies vor allem bei Plato sein, dem jener Satz zunächst angehört.

[1] M. vgl. hierüber S. 477, 1.

[2] Metaph. XII, 7. 1072b 28: *φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον . . . ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* Die schiefe ethische Deutung dieses Satzes, welche Schleiermacher versuchte (Gesch. d. Phil. 52), werde ich übergehen dürfen.

[3] Vgl. T. II a, 989.

[4] Dies ist auch wirklich die Ansicht, die ihnen Aristoteles zuschreibt, wenn er sagt, sie haben das Eins nicht für das Gute schlechthin, sondern für eine bestimmte Art des Guten gehalten, Eth. N. I, 4. 1096 b 5: *πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἓν* (in der Tafel der 10 Gegensätze), *οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ.*

[5] Noch weniger kann man mit Chaignet II, 103 diejenigen, welche nach Metaph. XIV, 4. 1091 a 29 ff. behaupteten, *αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον* seien *ὑστερογενῆ*, für Pythagoreer halten; es sind damit vielmehr,

Wissen wir daher auch nicht, welchen Sinn jene Behauptung im pythagoreischen System hatte, ob sie sich vielleicht auf die Entwicklung der Welt aus einem unvollkommenen Urzustand oder auf die Entstehung der vollkommenen Zahl (der Dekas) aus den minder vollkommenen[1]) oder auf die Stellung des Guten in der Tafel der Gegensätze[2]) oder auf was sonst sie sich bezog, so sind wir doch durch die aristotelische Stelle nicht berechtigt, den Pythagoreern eine Lehre zuzuschreiben, welche nicht bloß der philolaischen Schilderung der Gottheit widerspricht, sondern dem ganzen Altertum fremd ist[3]), von welcher man aber ebendeshalb nur um so mehr erwarten sollte, daß ihrer, wenn sie wirklich vorkam, in den Berichten der Alten bestimmter erwähnt wurde.

Mußte ich im vorstehenden einer theologisch-metaphysischen Fassung der pythagoreischen Grundbegriffe widersprechen, so muß ich mich nicht minder auch gegen die Ansicht erklären, daß sich dieselben zunächst auf räumliche Verhält- | nisse beziehen und neben dem Arithmetischen oder statt desselben ursprünglich schon etwas Geometrisches oder gar etwas Körperliches bezeichnen. **Aristoteles** sagt, die Pythagoreer haben die Zahlen als Raumgrößen behandelt[4]); derselbe er-

---

wie schon das Vorhergehende und das *αὐτὸ ἀγαθὸν* zeigt, Platoniker (Speusippus) gemeint; Arist. sagt ja aber auch ausdrücklich: die alten Theologen begegnen sich mit *τῶν νῦν τισιν*.

[1]) So Steinhart, Platos Werke VI, 227.

[2]) Vgl. S. 482, 4.

[3]) Die alten Philosophen lehren zwar sehr häufig eine Entwicklung der Welt aus dem Keimartigen und Formlosen, aber keine Entwicklung der Gottheit. Auch die heraklitisch-stoische Lehre kann man hierfür nicht vergleichen, denn die wechselnden Daseinsformen des göttlichen Wesens sind etwas ganz anderes als eine Entwicklung desselben aus dem Unvollkommenen. Das Urfeuer, welches der Welt als ihr Grund vorangeht, gilt ja hier gerade für das Vollkommenste, den *κόρος*. Wenn endlich die Theogonien aufeinanderfolgende Göttergeschlechter aufführen, so ließ sich doch dieses auf die einheitlich gedachte Gottheit nicht übertragen.

[4]) Metaph. XIII, 6. 1080 b 18 ff. nach dem, was S. 447, 1 angeführt wurde: *τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος· ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν . . . . μοναδικοὺς δὲ τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι πάντες τιθέασι πλὴν τῶν Πυθαγορείων, ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων· ἐκεῖνοι δ᾽ ἔχοντα μέγεθος* Vgl. hierzu S. 484, 2, 477, 1.

wähnt öfters der Ansicht, daß die geometrischen Figuren das Substantielle seien, aus dem die Körper bestehen[1]), und seine Ausleger führen dies weiter aus, indem sie angeben, die Pythagoreer haben für das Prinzip des Körperlichen die mathematischen Figuren gehalten, die sie ihrerseits wieder auf die Punkte oder die Einheiten zurückführten; diese Einheiten selbst aber sollen sie teils als etwas räumlich Ausgedehntes, teils zugleich als die Bestandteile der Zahlen betrachtet und ebendeshalb gelehrt haben, daß die körperlichen Dinge aus Zahlen bestehen[2]). Auch bei anderen Schriftstellern der|

---

1) Metaph. VII, 2. 1028 b 15: *δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονὰς εἶναι οὐσία μᾶλλον, ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν.* III, 5. 1002 a 4: *ἀλλὰ πὴν τό γε σῶμα ἧττον οὐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ αὕτη τῆς γραμμῆς, καὶ ἡ γραμμὴ τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγπῆς· τούτοις γὰρ ὥρισται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχεσθαι δοκεῖ εἶναι, τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων εἶναι, ἀδύνατον. διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ* usw. (s. S. 446, 2 g. E.) XIV, 3. 1090 a 30 (oben S. 447, 1). Ebd. 1090 b 5: *εἰσὶ δέ τινες οἳ ἐκ τοῦ πέρατα εἶναι καὶ ἔσχατα, τὴν στιγμὴν μὲν γραμμῆς, ταύτην δ' ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ στερεοῦ, οἴονται εἶναι ἀνάγκην τοιαύτας φύσεις εἶναι.* De cœlo III, 1. |298 b 33: *εἰσὶ δέ τινες, οἳ καὶ πᾶν σῶμα γεννητὸν ποιοῦσι, συντιθέντες καὶ διαλύοντες ἐξ ἐπιπέδων καὶ εἰς ἐπίπεδα.* Doch scheint Aristoteles hierbei nur Plato im Auge zu haben, dessen Timäus er ausdrücklich anführt, denn am Schluß des Kapitels sagt er nach der Widerlegung dieser Ansicht, *τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τοῖς ἐξ ἀριθμῶν συντιθεῖσι τὸν οὐρανόν· ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.* Auch Metaph. XIV, 5. 1092 b 11 gehört schwerlich hierher, s. Ps.-Alex. z. d. St.

2) Alex. z. Metaph. I, 6. 987 b 33. S. 41 Bon: *ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ὑπετίθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι (τὰ γὰρ ἁπλούστερά τε καὶ μὴ συναναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει), ἐπιπέδων δὲ γραμμαὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ στιγμαί, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα, αὐτοὶ δὲ μονάδας ἔλεγον . . , αἱ δὲ μονάδες ἀριθμοί, οἱ ἀριθμοὶ ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων.* Ps.-Alex. z. Metaph. XIII, 6. S. 732 Bon: *καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ ἕνα ἀριθμὸν εἶναι νομίζουσι. καὶ τίνα τοῦτον; τὸν παθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν, ὡς οἱ περὶ Ξενοκράτην, οὐδὲ μοναδικόν, τουτέστιν ἀμερῆ καὶ ἀσώματον (μοναδικὸν γὰρ τὸ ἀμερὲς καὶ ἀσώματον ἐνταῦθα δηλοῖ), ἀλλὰ τὰς μονάδας καὶ δηλονότι καὶ τοὺς ἀριθμοὺς ὑπολαμβάνοντες μέγεθος ἔχειν ἐκ τούτων τὰς αἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὸν ἅπαντα οὐρανὸν εἶναι λέγουσιν. ἔχειν δὲ τὰς μονάδας μέγεθος κατεσκεύαζον οἱ Πυθ. διὰ τοιούτου τινὸς λόγου. ἔλεγον οὖν ὅτι ἐπειδὴ ἐκ τοῦ πρώτου ἑνὸς αὗται συνέστησαν, τὸ δὲ πρῶτον ἓν μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη καὶ αὐτὰς μεμεγεθισμένας εἶναι.* Zu den weiteren, in der vorigen Anmerkung angeführten

späteren Zeit[1]) finden wir ähnliche Gedanken, ohne daß sie doch von ihnen ausdrücklich den Pythagoreern beigelegt würden, und schon Philolaos (s. u.) macht den Versuch, teils das Körperliche überhaupt, teils die physikalischen Grundeigenschaften der Körper aus den Figuren und die Figuren aus den Zahlen abzuleiten. Hieraus schließt nun Ritter[2]), unter Hermanns[3]) und Steinharts[4]) Beistimmung, das Begrenzende sei den Pythagoreern die Einheit oder, räumlich gefaßt, der Punkt gewesen, das Unbegrenzte der Zwischenraum oder das Leere; wenn daher gesagt wird, daß alles aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehe, so sei damit gemeint, daß alle Dinge aus Punkten und leeren Zwischenräumen zusammengesetzt seien; und wenn es heißt, daß alles Zahl sei, so wolle dies nur besagen, daß jene Punkte zusammen eine Zahl bilden. Reinhold[5]) und Brandis[6]) widersprechen, aber nicht | weil sie die arithmetische Natur der pythagoreischen Zahlen strenger festhalten, sondern weil sie dieselben für körperlich gehalten wissen wollen; nach ihrer Meinung hätten nämlich die Pythagoreer unter dem Unbegrenzten den stofflichen Grund des Körperlichen verstanden[7]), und dementsprechend müßte auch bei den Zahlen, aus denen alles bestehen soll, an etwas Körperliches gedacht sein: die Zahl entsteht, wie Reinhold ausführt, dadurch, daß der unbestimmte Stoff durch die Einheit oder die Grenze bestimmt wird, und

---

Stellen der Metaphysik werden die Pythagoreer weder von dem echten noch dem falschen Alexander genannt.

[1] Nikom. Inst. arithm. II, 6. S. 45. Boeth. Arithm. II, 4. S. 1328; Nikom. II, 26. S. 72 gehört nicht hierher.

[2] Pyth. Phil. 93 ff. 137, übersichtlicher und bündiger Gesch. d. Phil. I, 403 ff.

[3] Plat. Phil. 164 ff. 288 f.

[4] Hall. Literaturz. 1845, 895 f. Ähnlich Chaignet II, 33. 36, 1. 39, 1. Auch Bäumker (Probl. d. Mat. 37 ff.) will den Begriff des Unbegrenzten auf den der unbegrenzten Ausdehnung, das Begrenzende auf Punkte zurückführen, doch mit dem Beisatz (S. 40), daß dies die Meinung der Pythagoreer wenigstens da sei, wo sie diese Begriffe zur Erklärung der physischen Welt verwerten.

[5] Beitrag z. Erl. d. pyth. Metaphysik S. 28 ff.

[6] Gr.-röm. Phil. I, 486.

[7] Nach Brandis etwas Hauch- oder Feuerartiges, nach Reinhold das unbestimmte Mannigfaltige, die ungeformte Materie.

die Dinge heißen Zahlen, weil alles aus einem durch die Einheit bestimmten Mannigfaltigen besteht. Hiergegen macht jedoch Ritter[1]) mit Recht geltend, es sei zwischen der pythagoreischen Lehre und den Schlüssen des Aristoteles aus derselben zu unterscheiden. Die Körperlichkeit der pythagoreischen Zahlen wird von Aristoteles aus der Lehre, daß alles Zahl sei, erst erschlossen[2]); die Pythagoreer selbst können die Zahlen und ihre Elemente nicht für etwas Körperliches erklärt haben; denn Aristoteles sagt ausdrücklich, mit den Begriffen des Begrenzten, des Unbegrenzten und des Eins wollen sie nicht ein Substrat bezeichnen, von dem diese Begriffe prädiziert würden[3]), wie dies doch unstreitig der Fall wäre, wenn das Unbegrenzte nichts anderes sein sollte als die unbegrenzte Materie; er bemerkt, die Zahl, aus der die Körper bestehen, solle nach ihrer Annahme die mathematische Zahl sein, und er wirft es ihnen aus diesem Grunde als einen Widerspruch vor, daß sie die Körper aus dem Unkörperlichen, das Stoffliche aus dem Immateriellen entstehen lassen[4]). Jener Schluß ist aber nur vom | aristotelischen oder sonst einem späteren Standpunkt aus richtig: ist man gewohnt, Körperliches und Unkörperliches zu unterscheiden, so läßt sich freilich nicht wohl übersehen, daß Körper nur aus Körpern zusammengesetzt sein können, und so müßte dann allerdings gefolgert werden, daß die Zahlen und ihre Elemente etwas Körperliches sein müssen, wenn die Körper aus ihnen bestehen sollen. Das eigentümlich Pythagoreische dagegen liegt eben darin, daß jene Unterscheidung noch nicht vorgenommen, und daß infolgedessen die Zahl als solche nicht bloß für die Form, sondern auch für den Stoff des Körperlichen gehalten wird; sie selbst aber braucht darum noch nicht körperlich gedacht zu sein, wie dies daraus erhellt, daß auch reine Eigenschafts- und Verhältnisbegriffe, die außer und vor den Stoikern niemand für Körper erklärt hat, durch Zahlen ausgedrückt wurden; denn so gut die Pythagoreer den Menschen oder die Pflanze oder die Erde durch eine Zahl definierten, ebenso gut sagten sie auch: zwei ist die Meinung, vier ist die Gerechtigkeit, fünf ist die Ehe, sieben ist die entscheidende Zeit usw.[1]; und auch hierbei ist es keineswegs nur auf eine Vergleichung beider abgesehen, sondern die Meinung ist in dem einen wie in dem andern Fall die, daß die betreffende Zahl das, womit sie verglichen wird, unmittelbar und im eigentlichen Sinn sein soll. Es ist eine Verwechslung von Symbol und Begriff, Akzidentellem und Substantiellem, die wir nicht auflösen dürfen, wenn wir nicht die innerste Eigentümlichkeit der pythagoreischen Denkweise verkennen wollen. So wenig sich daher behaupten läßt, die Körper seien den Pythagoreern nichts Materielles, weil sie aus Zahlen bestehen sollen, ebensowenig dürfen wir umgekehrt | schließen, die Zahlen müssen etwas Körperliches sein, weil sie sonst nicht Bestandteile der Körper sein könnten; sondern bei den Körpern wird an das gedacht, was sich der sinnlichen Wahrnehmung, bei den Zahlen an das, was sich dem mathematischen Denken darbietet, und beides wird unmittelbar identisch gesetzt, ohne daß man die Unzulässigkeit dieses Verfahrens bemerkte. Aus dem gleichen Grund kann es auch nichts beweisen, daß das Eins, das Unbegrenzte und das Leere in der pythagoreischen Physik stoffliche Bedeutung erhalten, indem gesagt wird: bei der Weltbildung sei von dem ersten Eins sofort der nächstgelegene Teil des Unbegrenzten angezogen und begrenzt worden[1]; außer der Welt sei das Unbegrenzte, aus dem sie den leeren Raum und die Zeit einatme[2]. In dieser Verbindung erscheint das Eins allerdings als körperliche Einheit und das Unbegrenzte teils als unbegrenzter Raum, teils als unendliche Masse; daraus folgt aber nicht, daß beide Begriffe auch außer diesem Zusammenhang die gleiche Bedeutung haben; sondern es tritt hier eben das ein, was wir bei den Pythagoreern so oft bemerken können, daß eine allgemeine Vorstellung in ihrer Anwendung auf das Besondere eine nähere Bestimmung erhält, ohne daß diese Bestimmung deshalb jener Vorstelllung überhaupt anhafte und weitere Anwendungen derselben ausschlösse, bei denen sie wieder in anderem Sinn gebraucht wird. Nur durch dieses Verfahren wurde es ja überhaupt möglich, die Zahlenlehre auf die konkreten Erscheinungen anzuwenden. Wir können daher nie schließen, weil das Eins, das Unbegrenzte, die Zahl usw. in einem bestimmten Fall als körperlich behandelt werden, so müssen sie überhaupt körperlich gedacht sein; wir müssen uns vielmehr erinnern, daß es einen sehr mannigfaltigen Gebrauch von Zahlenbestimmungen, verschiedene Arten des Unbegrenzten und des Begrenzten gibt[3], | die aber hier noch nicht klar unterschieden werden, weil die philosophische Sprache noch zu unbeholfen und das Denken in der logischen Ableitung und Sonderung der Begriffe zu wenig geübt ist.

---

[1]) Gesch. d. Phil. I, 405 f.

[2]) Daß Arist. Metaph. XIII, 6 in die pythagoreische Lehre seine eigenen Erläuterungen einflicht, zeigen, wie Ritter a. a. O. bemerkt, auch die Ausdrücke *μαθηματικὸς ἀριθμὸς* (dem *ἀρ. νοητὸς* entgegensetzt), *ἀριθμὸς οὐ κεχωρισμένος, αἰσθηταὶ οὐσίαι*, dieses Verfahren ist ihm überhaupt ganz geläufig.

[3]) S. o. 447, 2.

[4]) Metaph. XIII, 8. 1083 b 8: *ὁ δὲ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττους ἔχει δυσχερείας τῶν πρότερον εἰρημένων τῇ δὲ ἰδίας ἑτέρας· τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων· τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικὸν ἀδύνατόν ἐστιν.* De cœlo III, 1 Schl.: die pythagoreische Lehre, daß alles aus Zahlen bestehe, ist ebenso undurchführbar als die platonische Konstruktion der Elementarkörper; *τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας οὔτε βάρος ἔχειν.* Metaph. I, 8. 990 a 12: gesetzt auch, es könnten aus Grenze und Unbegrenztem die Größen entstehen, *τίνα τρόπον ἔσται τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων;* das gleiche ebd. XIV, 3. 1090 a 32.

---

[1] Näheres hierüber S. 390^5.

Aus ähnlichen Gründen muß ich auch Ritters Annahme bestreiten. Daß die Pythagoreer die Körper aus der geometrischen Figur ableiteten, ist richtig und wird sich uns noch später bestätigen; ebenso ist es richtig, daß sie die Figuren und die räumlichen Dimensionen auf Zahlen zurückführten, den Punkt auf die Einheit, die Linie auf die Zweiheit usw., und daß sie den unendlichen Raum, den Zwischenraum und das Leere zu dem Unbegrenzten rechneten[1]. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß sie nun auch unter der Einheit nichts anderes als den Punkt, unter dem Unbegrenzten nichts anderes, als den leeren Raum verstanden; auch hier findet vielmehr alles das seine Anwendung, was soeben über die Art bemerkt wurde, wie sie ihre Prinzipien auf die Erscheinungen anwandten. Sie selbst bezeichnen ja mit dem Namen der Einheit nicht bloß den Punkt, sondern auch die Seele und das Zentralfeuer, mit dem der Zweiheit nicht bloß die Linie, sondern auch die Meinung usw., lassen aus dem Unbegrenzten nicht bloß den leeren Raum, sondern auch die Zeit in die Welt eintreten. Man sieht deutlich: die Begriffe der Grenze, des Unbegrenzten, der Einheit, der Zahl haben einen weiteren Umfang als die des Punktes, des Leeren, der Figuren; und wenigstens die letzteren werden auch wirklich ausdrücklich von den Zahlen, durch die sie bestimmt sind, unterschieden[2], und über das Leere wird sogar solches ausgesagt, das streng genommen nur dem Begrenzenden, nicht | dem Unbegrenzten, zukäme[3]. Doch soll dem letzteren Umstand kein weiteres Gewicht beigelegt werden, da die Pythagoreer selbst hier in einen Widerspruch mit ihren sonstigen Annahmen geraten zu sein scheinen.

---

[1] S. o. 477, 1 u. 483, 4.

[2] S. u. S. 436⁵ f.

[3] Wenn Ritter I, 414 sagt, das Unbestimmte könne als solches keine Arten haben, so ist dies teils an sich selbst nicht richtig, denn räumlich unbegrenzt, zeitlich unbegrenzt, qualitativ unbegrenzt usw. sind sämtlich Arten des Unbegrenzten, teils nicht pythagoreisch; vgl. S. 455, 1.

---

[1] M. vgl. hierüber Anm. 3, S. 435^5 f. und Arist. De cœlo II, 13. 293 a 30, wo als pythagoreisch angeführt wird, daß die Grenze edler (*τιμιώτερον*) sei als das, was dazwischen liegt; hieraus kann man allerdings schließen, daß das *μεταξὺ* dem Unbegrenzten näher verwandt ist.

[2] Arist. Metaph. VII, 11. 1036 b 12: *ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν.* Vgl. XIV, 5. 1092 b 10: *ὡς Εὔρυτος ἔταττε, τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου, ὁδὶ δὲ ἵππου* [DV.^{3} 33, 2]. Ähnlich sprach auch Plato von einer Zahl der Fläche und des Körpers, ohne deshalb die Zahlen für etwas Ausgedehntes oder Körperliches zu halten (vgl. T. II a, 758, 4. 949). Metaph. XIII, 9. 1085 a 7 werden die Figuren, im Sinn pythagoraisierender Platoniker, ausdrücklich *τὰ ὕστερον γένη τοῦ ἀριθμοῦ*, die auf die Zahl folgende Klasse genannt (der Genetiv *ἀριθμ.* ist nämlich von *ὕστερον* regiert). Vgl. I, 9. 992 b 13.

[3] Das Leere soll nämlich alle Dinge und auch die Zahlen voneinander trennen; Arist. Phys. IV, 6. 213 b 22: *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος* (was Chaignet II, 70. 157 ohne Not streichen oder mit Tennemann, Gesch. d. Phil. I, 110 in *πνεῦμα* verwandeln will; [*πνεῦμά τε* DV^3 45 B 30]) *ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις . . . καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν* (was Philop. gen. an. 51 a o. gewiß nur auf eigene Hand weiter ausführt). Ähnlich Stob. I, 380. Nun ist aber das Trennende als solches auch das Begrenzende. denn die Unterscheidung von Brandis (Rh. Mus. II, 224. Gr.-

Der entscheidendste Grund gegen die bisher besprochenen Ansichten liegt aber in dem Ganzen des pythagoreischen Systems, dessen arithmetischer Charakter nur dann zu begreifen ist, wenn die Anschauung der Zahl als solcher seinen Ausgangspunkt gebildet hat. Wäre es statt dessen die Betrachtung des unbegrenzten Stoffs und der kleinsten Massen, von denen es ausging, so müßte sich hieraus eine mechanische Physik, nach Art der atomistischen, entwickelt haben, wie sie sich im echten Pythagoreismus nicht findet; die Zahlenlehre dagegen, dieser wesentlichste und eigentümlichste Teil des | Systems, konnte hieraus nicht entstehen; es konnten vielleicht die Verhältnisse der Körper nach Zahlen bestimmt werden, aber die Zahlen für das Substantielle in den Dingen zu halten, lag unter dieser Voraussetzung kein Grund vor. Diese Grundbestimmung des ganzen Systems ist nur dann zu erklären, wenn es von der Betrachtung der Zahlenverhältnisse beherrscht wurde, wenn seine ursprüngliche Richtung nicht dahin ging, die Zahlen als Körper, sondern umgekehrt dahin, die Körper als Zahlen zu fassen. Und es wird auch ausdrücklich bezeugt, daß erst Ekphantus, ein jüngerer Philosoph, der kaum zu den Pythagoreern gezählt werden kann, die pythagoreischen Monaden für etwas Körperliches erklärt habe 1). Den älteren

---

röm. Phil. I, 453), daß der Unterschied der Zahlen aus dem Unbegrenzten, ihre Bestimmtheit dagegen aus der Einheit abgeleitet worden sein möge, ist unhaltbar; was ist denn der Unterschied eines Dings von einem andern, als seine Bestimmtheit gegen dieses? Und auch das geht nicht an, das *διορίζειν* mit „Auseinanderhalten“ zu übersetzen und darauf zu beziehen, daß das *ἄπειρον*, zwischen die Zahlen sich einschiebend, die Dreiheit zur Fläche, die Vierheit zum Körper ausspanne (Köstlin in Schweglers Gesch. d. gr. Phil. 73 A. 47 3)), denn es handelt sich hier nicht um den Hervorgang der Raumgrößen aus den Zahlen, sondern von den Zahlen als solchen wird gesagt, daß das Leere sie voneinander unterscheide; dazu müßte es aber auf der Seite des Begrenzenden, und mithin das, was dadurch getrennt wird, auf der entgegengesetzten stehen; man müßte sich mit Ritter I, 418 f. das Eins als eine stetige Größe denken, die durch das Leere gespalten wird, womit aber offenbar beide in das Gegenteil ihrer selbst verkehrt wären.

1) Stob. Ekl. I, 308: *Ἔκφαντος Συρακούσιος εἷς τῶν Πυθαγορείων*

Pythagoreern können sie dies schon deshalb nicht gewesen sein, weil sie das Körperliche in diesem Falle für etwas Ursprüngliches hätten halten müssen, statt daß sie es, wie oben gezeigt wurde, aus den mathematischen Figuren ableiteten[1]. Ebensowenig könnte man es begreiflich machen, wie sie dazu kamen, das Unbegrenzte für das Gerade zu erklären, wenn sie bei demselben ursprünglich an den unendlichen Stoff gedacht hätten und es nicht vielmehr erst in seiner Anwendung auf das Weltgebäude diese Bedeutung erhielte. Das gleiche gilt aber auch gegen Ritter. Da die geometrischen Figuren von den Pythagoreern aus den Zahlen abgeleitet werden, so müssen auch die Elemente der Figur, der Punkt und der Zwischenraum, später sein als die Elemente der Zahl; und dafür galten sie den Pythagoreern auch unverkennbar; denn aus dem Punkt und dem Zwischenraum ließ sich das Ungerade und das Gerade nicht wohl ableiten, wogegen es auf pythagoreischem Standpunkt ganz erklärlich ist, wenn zunächst das Ungerade und das Gerade als Elemente der Zahl unterschieden, hieraus der allgemeinere Gegensatz des Begrenzenden und des Unbegrenzten gewonnen und in der Anwendung desselben auf räumliche Verhältnisse als die erste Raumgrenze der Punkt, als das Unbegrenzte der leere Raum betrachtet wurde. Hätte das pythagoreische System den umgekehrten Gang, von den Raumgrößen und Figuren zu den Zahlen, eingeschlagen, so müßte statt des Arithmetischen das Geometrische darin überwiegen, statt der Zahl müßte die Figur für das Wesen der Dinge erklärt sein, an die Stelle des dekadischen Zahlensystems wäre das System der geometrischen Figuren getreten, und auch die Harmonie könnte nicht diese durchgreifende Bedeutung für die Pythagoreer gehabt haben;

(über ihn S. 494^5 f.) *πάντων [ἀρχὰς] τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν.* (Vgl. ebd. S. 448.) *τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς* [DV.^{3} 38, 2]. Die Angabe Plac. I, 11, 3, daß Pythagoras die ersten Gründe für unkörperlich halte, ist zu unsicheren Ursprungs, um hier benützt zu werden; vgl. Diels, Doxogr. 181.

[1] Dies würde auch dann gelten, wenn die Pythagoreer (wie Brandis I, 487 vermutet) auch noch andere Versuche zur Ableitung des Ausgedehnten gemacht hätten, denn etwas Abgeleitetes wäre es auch dann; indessen fehlt es hierfür an jedem bestimmten Zeugnis, denn aus Arist. Metaph. XIV, 3 S. 478 Anm.) folgt es nicht; vgl. Ritter I, 410 f.

auf räumliche Verhältnisse ist ja das Verhältnis der Töne von ihnen überhaupt nicht zurückgeführt worden.

Ist nun hiermit der wesentlich arithmetische Charakter der pythagoreischen Prinzipien dargetan, so kann es sich nur noch fragen, wie diese selbst sich zueinander verhalten, und worin der eigentliche Ausgangspunkt des Systems lag, ob die Pythagoreer von dem Satze, daß alles Zahl sei, zur Unterscheidung der Elemente, aus denen die Zahlen und die Dinge bestehen, oder ob sie umgekehrt von der Wahrnehmung der ursprünglichen Gegensätze zu der Lehre, daß das Wesen der Dinge in der Zahl liege, geführt werden. Die aristotelische Darstellung spricht für die erste von diesen Annahmen, denn ihr zufolge schlossen die Pythagoreer zunächst aus der Ähnlichkeit der Dinge mit den Zahlen, daß alles Zahl sei, und erst hieran knüpft sich weiter die Unterscheidung der entgegengesetzten Elemente, aus denen die Zahlen bestehen[1]). Dagegen begann Philolaos seine Schrift mit der Lehre vom Begrenzenden und Unbegrenzten[2]), und dies könnte uns zu der Voraussetzung geneigt machen, daß eben diese oder eine verwandte Bestimmung die eigentliche Wurzel des pythagoreischen Systems enthalte, daß die Pythagoreer nur deshalb | alles auf die Zahl zurückführen, weil sie in der Zahl die erste Verknüpfung des Begrenzten und Unbegrenzten, der Einheit und Vielheit, zu entdecken glaubten[3]). Notwendig ist dies freilich durchaus nicht; Philolaos kann vielmehr, wie dies in der Regel geschieht, die systematische Darstellung seiner Lehre mit Sätzen begonnen haben, die, geschichtlich angesehen, erst etwas Abgeleitetes sind. Andererseits werden wir allerdings auch in den Aussagen des Aristoteles zunächst nur seine eigene Ansicht, nicht ein unmittelbares Zeugnis über Tatsächliches suchen dürfen. Indessen spricht in diesem Fall alles dafür, daß diese Ansicht auf einer richtigen Erkenntnis des wirklichen Zusammenhangs beruht. Denn das

---

[1]) S. o. S. 446, 2. 447, 1. 457, 1.

[2]) Vgl. S. 457, 1.

[3]) So Marbach, Gesch. d. Phil. I, 108 und ähnlich schon Ritter, Pyth. Phil. 134 f., überhaupt alle die, welche den Gegensatz der Einheit und Zweiheit oder der Einheit und Vielheit für das Prinzip der pythagoreischen Lehre halten, wie Braniss, Gesch. d. Phil. s. Kant I, 110 f. 114 f. u. a.

Wahrscheinlichste ist doch immer, daß den Ausgangspunkt eines so alten und durch keine früheren wissenschaftlichen Entwicklungen vorbereiteten Systems die einfachste und der Beobachtung zunächst liegende Vorstellung gebildet hat, daß daher der minder entwickelte und unmittelbar an die sinnlich wahrnehmbaren Verhältnisse anknüpfende Gedanke: alles ist Zahl, früher war als die Zurückführung der Zahl auf ihre Elemente, und die arithmetische Unterscheidung des Geraden und Ungeraden früher als die metaphysische des Unbegrenzten und Begrenzten. Denken wir uns diese als das erste, von dem die weitere Gedankenentwicklung ausging, so begreift sich nicht, daß sie statt der allgemeineren metaphysischen sofort die arithmetische Wendung genommen hätte. Der Satz, daß alles Zahl sei und aus Geradem und Ungeradem zusammengesetzt sei, läßt sich aus den Bestimmungen über Begrenztes und Unbegrenztes nicht ableiten, dagegen konnten diese aus jenem ganz leicht und naturgemäß entstehen[1]. Die Darstellung des Aristoteles rechtfertigt sich daher vollkommen: die Grundanschauung, von welcher die pythagoreische Philosophie ausgeht, ist in dem Satz enthalten, daß alles Zahl sei; das nächste war, daß in der Zahl die entgegen- | gesetzten Bestimmungen des Ungeraden und des Geraden unterschieden und mit anderen Gegensätzen, wie der des Rechten und des Linken, des Männlichen und des Weiblichen, des Guten und des Bösen, zunächst wohl sehr unmethodisch zusammengestellt wurden; erst einer weiter entwickelten Reflexion kann der abstraktere Ausdruck des Begrenzten und Unbegrenzten angehören, wenn er gleich später, bei Philolaos und in der zehngliedrigen Kategorientafel, an die Spitze des Systems gestellt wird. Die Grundbestimmungen dieses Systems entwickeln sich so einfach genug aus Einem Gedanken, und dieser selbst ist von der Art, wie er dem sinnenden Geiste bei der Betrachtung der Welt noch in der Kindheit der Wissenschaft entstehen konnte[2].

---

[1] Vgl. S. 453 f.

[2] Der obigen Erörterung auch eine Kritik von Röths Darstellung der pythagoreischen Theologie und Zahlenlehre (II a, 632 ff. 868 ff.) beizufügen, werde ich mir nach dem, was S. 367, 1. 400, 4 bemerkt ist, ersparen dürfen.

[Die hier besprochene Kontroverse über die Räumlichkeit der pythagoreischen Zahlen dauert auch heute noch fort. Gegen ZELLERS Ansicht wendet sich BURNET[1]. Dieser erkennt den rein arithmetischen Charakter der pythagoreischen Prinzipien nicht an, sondern will aus der Darstellung der Zahlen durch Punkte (ὄγκοι), die als ausgedehnt vorgestellt worden seien, den geometrischen Charakter und damit die Raumgröße der pythagoreischen Zahlen ableiten. Für die Kosmologie, meint er, gebe ja auch ZELLER (S. 404^5) die Verwendung der Zahlen als Raumgrößen zu; seine Berufung darauf aber, daß sie in andern Teilen des Systems nicht so erscheinen, z. B. wenn auch die Begriffe der Gerechtigkeit, der Seele, der rechten Zeit u. dgl. mit Zahlen bezeichnet werden, sei nicht stichhaltig. Denn dies laufe auf denselben Einwand hinaus, den schon Aristoteles[2] erhoben habe und aus dem man eben folgern müsse, daß die Pythagoreer den Zahlen Raumgröße zugeschrieben hätten. BURNET erblickt in dieser angeblichen Lehre von der Räumlichkeit der Zahlen eine Anpassung an die Elementenlehre des Empedokles, welche die aus Italien vertriebenen Pythagoreer bei ihrer Rückkehr dahin vorgefunden hätten. Indessen bei jener Darstellung der Zahlen durch Punkte (s. o. S. 433) handelt es sich nur um die sinnliche Veranschaulichung arithmetischer Verhältnisse; daß die Zahlen selbst räumlich gedacht wurden, kann daraus nicht gefolgert werden. Die Aristotelesstelle aber ergibt bei unbefangener Betrachtung einen andern Sinn: was Aristoteles hier an der pythagoreischen Lehre vermißt, ist eine Erklärung dafür, wie die sinnlich wahrnehmbare Welt aus den unsinnlichen Ursachen der Zahlen entstanden sei. Darum fragt er: sind denn nun die Zahlen, die den Kosmos hervorgebracht haben, etwas anderes als die doch gewiß unsinnlichen Zahlen, welche das Wesen der Gerechtigkeit, der Seele usw. ausdrücken? Für die Räumlichkeit der pythagoreischen Zahlen folgt hieraus gar nichts, dagegen allerdings für eine Lücke im pythagoreischen System, die Aristoteles hier feststellen zu können glaubt; ob mit Recht, ist eine andere Frage (vgl. S. 454, 1).

---

[1] [Anf. S. 265 ff.]

[2] [Met. A 8. 999a 22 (DV^6 45 B 22); vgl. unten S. 498 Anm.]

Hätten endlich die Pythagoreer ihre Prinzipienlehre der ionischen Physik anpassen wollen, so hätten sie nicht auf die Elementenlehre des Empedokles zu warten brauchen: denn auch das Wasser des Thales, das *ἄπειρον* des Anaximander, die Luft des Anaximenes und das Feuer Heraklits waren schon räumlich ausgedehnte Prinzipien, deren drei Empedokles unter Hinzufügung der Erde in seiner Elementenlehre ja nur zusammenfaßte. Zellers Ansicht von dem unräumlichen Charakter der pythagoreischen Prinzipien besteht also zu Recht, um so mehr als, wie oben (S. 454, 1) gezeigt wurde, die Pythagoreer eine Anpassung an die ionische Urstofflehre gar nicht nötig hatten, weil sie diese übernahmen und das Neue, was sie in ihrer Zahlenlehre hinzubrachten (im Gegensatz zu Zellers substantieller Auffassung), gerade ein formales Prinzip war.]

4. Die systematische Ausführung der Zahlenlehre und ihre Anwendung auf die Physik.

In der weiteren Ausführung und Anwendung ihrer Zahlenlehre verfuhren die Pythagoreer großenteils unmethodisch und willkürlich. Sie suchten an den Dingen, wie Aristoteles[1] sagt, nach einer Ähnlichkeit mit Zahlen und Zahlenverhältnissen, und die Zahlenbestimmung, welche sich ihnen auf diese Art für einen Gegenstand ergab, hielten sie für das Wesen desselben; wollte aber die Wirklichkeit mit dem vorausgesetzten arithmetischen Schema nicht recht stimmen, so erlaubten sie sich auch wohl zur Ausgleichung eine Hypothese, wie die bekannte über die Gegenerde. So sagten sie etwa, die Gerechtigkeit bestehe in dem gleichmal gleichen oder der Quadratzahl, weil sie Gleiches mit Gleichem vergilt, und sie nannten | deshalb weiter die Vier, als die erste Quadratzahl, oder die Neun, als die erste ungerade Quadratzahl, Gerechtigkeit[2]); so sollte die Siebenzahl, wie es heißt, deshalb die entscheidende Zeit sein, weil nach alter Meinung die Stufenjahre durch sie bestimmt sind; die Fünfzahl, als die Verbindung der ersten männlichen mit der ersten weiblichen Zahl, heißt die Ehe, die Einheit Vernunft, weil sie unveränderlich, die Zweiheit Meinung, weil sie veränderlich und unbestimmt ist[1]). | Durch

---

[1] Metaph. I, 5 (vgl. S. 446, 2): *καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον. κἂν εἴ τί που διέλειπε προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν*, wie dies sofort am Beispiel der Gegenerde gezeigt wird.

[2] Auch als das *ἀντιπεπονθὸς* bestimmten sie die Gerechtigkeit; Arist. Eth. N. V, 8 Anf. M. Mor. I, 34. 1194 a 28. Alex. z. Metaph.

---

s. folg. Anm. Damit scheint jedoch zunächst nicht das umgekehrte Verhältnis im mathematischen Sinn, sondern einfach die Wiedervergeltung gemeint zu sein, denn daraus, daß der Richter dem Beleidiger zufügt, was dieser dem Beleidigten zugefügt hat, ergibt sich nicht ein umgekehrtes, sondern das gerade Verhältnis A : B = B : C. Möglich aber, daß der Ausdruck *ἀντιπεπονθὸς* die Pythagoreer in der Folge veranlaßte, auch das umgekehrte Verhältnis für die Gerechtigkeit herauszukünsteln. Denselben Gedanken der Wiedervergeltung drückt die geschraubte, offenbar späte Definition b. Jambl. Theol. Arithm. S. 29 f. aus.

[1] Arist. Metaph. I, 5; s. S. 446. 495, 1. Ebd. XIII, 4. 1078 b 21: *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων [ἐζήτουν καθόλου ὁρίζεσθαι], ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.* Ders. ebd. XIV, 6. 1093 a 13 ff., wo die Pythagoreer nicht genannt, aber jedenfalls mit gemeint sind. M. Mor. I, 1. 1182 a 11, wo Pythagoras die Definition der Gerechtigkeit als *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* beigelegt wird. Alex. zu Metaph. I, 5. 985 b 26 S. 38, 8 (28, 23 Bon.): *τίνα δὲ τὰ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἔλεγον εἶναι πρὸς τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα, ἐδήλωσε. τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην . . τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον* (so auch Jambl. Th. Ar. S. 24, nur aus einem verwickelteren Grunde), . . *οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ᾽ αὑτὸν γενομένου.* (Vgl. Jambl. S. 29.) *καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον τὸν ἑπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιτοὺς ἴςχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ᾽ ἀνθρώπου. καὶ γὰρ τίκτεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων ἐτῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν σευτέραν ἑβομάδα, καὶ γενειᾷ περὶ τὴν τρίτην· καὶ τὸν ἥλιον δὲ, ἐπεὶ αὐτὴς αἴτιος εἶναι τῶν καρπῶν, φησὶ, δοκεῖ, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ᾽ ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν* (in der siebenten Stelle vom Umkreis der Welt aus), *ὃν καιρὸν λέγουσιν . . . . ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾷ τινὰ τῶν ἐν τῇ δεκαδι ἀριθμῶν ὁ ἑπτὰ οὔτε γεννᾶται ὑπό τινος αὐτῶν, διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηνᾶν ἔλκγον αὐτὸν* (vgl. Th. Ar. S. 42. 54 u. a.) . . . . *γάμον* (oder auch Aphrodite Th. Ar. 33) *δὲ ἔλεγον τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδοσ ἄῤῥενός ἐστι καὶ θήλεος, ἔτι δὲ κατ᾽ αὐτοὺς ἀῤῥεν μὲν τὸ περιττὸν θῆλυ δὲ τὸ ἄρτιον, πρῶτος δὲ οὗτος ἐξ ἀρτίου τοῦ δύο πρώτου καὶ πράτου τοῦ Γρία περιττοῦ τὴν γένεσιν ἔχει . . νοῦν δὲ καὶ οὐσίαν ἔλεγον τὸ ἕν· τὴν γὰρ ψυχὴν ὡς τὸν νοῦν εἶπε* (nämlich Arist. a. a. O.). *διὰ τὸ μόνιμον δὲ καὶ τὸ ὅμοιον πάντη καὶ τὸ ἀρχικὸν τὸν νοῦν μονάδα τε*

weitere Kombination solcher Analogien ergaben sich dann Behauptungen wie die, daß dieser oder jener Begriff in dem oder jenem Teil der Welt seinen Ort habe, die Meinung z. B. in der Region der Erde, die richtige Zeit in der der Sonne, weil beide durch die gleiche Zahl bezeichnet wurden[1].

καὶ ἓν ἔλεγον (ebenso Th. Ar. S. 8, wo noch viel anderes; Philolaos jedoch — s. S. 443⁵ — wies der Vernunft die Siebenzahl zu), *ἀλλὰ καὶ οὐσίαν, ὅτι πρῶτον ἡ οὐσία. δόξαν δὲ τὰ δύο διὰ τὸ ἐπ᾽ ἄμφω μεταβλητὴν εἶναι· ἔλεγον δὲ καὶ κίνησιν αὐτὴν καὶ ἐπίθεσιν.*(?) Ebd. 55, 22: jeder Ort in der Welt habe seine Zahl, die Mitte das ἕν, *μετὰ δὲ τὸ μέσον τὰ δύο ἃ δόξαν τε ἔλεγον καὶ τόλμαν* (letzteres auch b. Plut. De Is. c. 75). (Schon hier scheint aber, namentlich in der Begründung der verschiedenen Bestimmungen, manches Spätere eingemischt zu sein. In noch höherem Maße gilt dies von den übrigen Kommentatoren der aristotelischen Stelle (Schol. in Arist. S. 540 b ff.), und von Schriftstellern, wie Moderatus b. Porph. v. Pyth. 49 ff. Stob. I, 18. Nikomachus b. Phot. Cod. 187. Jambl. Theol. Arithm. 8 ff. Theo Math. c. 3. 40 ff. Plut. De Is. c. 10. 42. 75. S. 354. 367. 381 F. De Ei ap. Delph. c. 8, S. 388. De an. procr. 12, 2. S. 1017. Plac. I, 3, 14 ff. Sext. Math. IV, 2 ff. VII, 94 ff. Porph. De abstin. II, 36. Syrian Metaph. Schol. 906 a 27 ff. 913 a 1 ff. 938 a 28. Prokl. in Tim. 223 E. 340 A. Philop. Phys. 388, 30 ff. Hierokl. in carm. aur. V. 47 (Fragm. phil. I, 464 f.). Ich enthalte mich daher weiterer Belege aus diesen Schriftstellern, denn mag auch in ihren Angaben manches Altpythagoreische bewahrt sein, so sind wir dessen doch nie sicher, und im allgemeinen muß uns gegen die große Masse solcher Mitteilungen schon die eben angeführte Äußerung des Aristoteles Metaph. XIII, 4 mißtrauisch machen.

[1] Man vgl. hierüber, was uns tiefer unten über das Verhältnis der Erdregion zum Olympos vorkommen wird, und Arist. Metaph. I, 8. 990 a 18: wie ist es möglich, unter pythagoreischen Voraussetzungen die Himmelserscheinungen zu erklären? *ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ* [*τόλμα, ἐν τῳδὶ δὲ* DV³ 45 B 22] *καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία,* (al: *ἀνικία,* nach Jambl. Th. Ar. S. 28 könnte man *ἀνεικία* vermuten, doch spricht Alex. für *ἀνικία,* vgl. S. 506, 3) *καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν, ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἤδη πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτός ἐστιν ἀριθμὸς ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος;* Dieser Stelle, die auch von den neuesten Erklärern und von Christ, Stud. in Arist. libr. metaph. (Berl. 1853) S. 23 ff. nicht völlig aufgehellt ist, läßt sich wohl am leichtesten dadurch helfen, daß statt *διὰ τὸ* „*διὸ*“ (wie vielleicht auch Alexander gelesen hat) gesetzt und vor dem *ἤδη* (statt dessen ich früher *τοδὶ* vermutete, das aber durch Alex. geschützt ist) ein „*τοῦτο*“ eingeschaltet wird. Der Sinn ist dann dieser:

Verwandter Art ist es, wenn gewisse Zahlen[1], | oder ge-

„denn wenn die Pythagoreer die Meinung, die entscheidende Zeit usf. in bestimmte Teile des Himmels versetzen und dies damit beweisen, daß jeder dieser Begriffe eine bestimmte Zahl sei (die Meinung z. B. die Zweizahl), daß ferner mit diesem oder jenem Teil der Welt in dem System der Himmelskörper eben diese Zahl erreicht sei (mit der Erdregion z. B., vom Zentralfeuer aus gezählt, die Zweizahl, mit der Sonnenregion, vom Umkreis aus gezählt, die Sieben), daß daher jene Begriffe diesen Orten angehören (die Meinung der Erde, ebenso die entscheidende Zeit — s. vor. Anm. — der Sonne): sollen dann die betreffenden Weltsphären selbst mit diesen Begriffen identisch sein oder nicht?“ Am Anfang der Stelle will Luthe (Hermes XV, 193 f.) statt *καὶ καιρὸς* setzen: *ἐκεῖ δὲ κ.*, wofür jedenfalls „*ἢ καιρὸς*“ einfacher wäre, indessen läßt sich das *καὶ καιρὸς* auch als abgekürzter Ausdruck für: *καὶ ἐν τῳδὶ καιρὸς* auffassen. Statt *τοῦτον ἤδη* will derselbe *τοῦτο δὴ τὸ* schreiben, indem er erklärt: „Aus dem Orte den jene Begriffe einnehmen, ergibt sich, daß gerade diese Mehrheit von konkreten Weltzahlen da ist.“ Allein dieser Satz ist ja gerade das, was bewiesen werden soll, kann also nicht eines von den Gliedern des Beweises sein. Sucht endlich L. zu zeigen, daß die Sonne, vom Mittelpunkt aus gezählt, die siebente Stelle einnehme, indem zwischen Erde und Mond nach dem Ungenannten des Photius S. 439 b 24 noch ein Wasser-, ein Luft- und ein Feuerkreis liege, so übersieht er, daß diese Annahme nur in dem geozentrischen System möglich ist, welches in diesem späten und wertlosen Bericht das echt Pythagoreische verdrängt hat. — Emmingers (Die vorsokrat. Philosophen. 1878. S. 128) Vorschlag, in der aristotelischen Stelle Z. 25 zu lesen: *ὅτι τούτων ἓν* (ohne *μὲν*) *ἕκ. ἀρ. ἐστὶ, συμβαίνη δὲ* usw., ist schon deshalb verfehlt, weil er die ganze Beweisführung der Pythagoreer auf die Worte beschränkt, *ὅτι τούτων ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι*, in denen auch nicht der Schein einer vollständigen *ἀπόδειξις* gefunden werden kann; von der ganz unmöglichen Deutung der *συνιστάμενα μεγέθη* nicht zu reden, mit denen nach E. die in der bestimmten Weltregion sich zusammenfindenden Begriffe gemeint sein sollen. Ganz unhaltbar ist der Versuch von Sobczyk (D. pyth. System in s. Grundgedanken. Bresl. 1878. S. 5), aus der aristotelischen Stelle ein pythagoreisches Fragment herauszuschälen dessen Annahme uns überdies für die Erklärung der Worte des Aristoteles, gar nichts nützen würde. [Vgl. Burnet, Anf. S. 267, 3 und hierzu oben S. 494, 2.]

[1] Joh. Lydus De mens. IV, 44. S. 208 Röth: *Φιλόλαος τὴν δυάδα Κρόνου σύνευνον* (Rhea, die Erde s. folg. Anm.) *εἶναι λέγει* (weil die Erde der zweite Himmelskörper von der Mitte aus ist). Plut. b. Stob. I, 20: *Πυθαγόρας . . . τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων ἐπωνόμαζεν* [*τοὺς ἀριθμοὺς*], *ὡς Ἀπόλλωνα μὲν τὴν μονάδα οὖσαν* (nach der Ableitung vom *α* privativum und *πολὺς*, die bei den Späteren sehr häufig ist; vgl. Bd. III a, 329, 2), | *Ἄρτεμιν δὲ τὴν δυάδα* (außer allem andern vielleicht auch mit Beziehung auf die Ähnlichkeit von *Ἄρτ.* und *ἄρτιος*), *τὴν δὲ ἑξάδα γάμον καὶ*

wisse Figuren und Winkel 1) bestimmten Göttern | zugeeignet

Ἀφροδίτην, τὴν δὲ ἑβδομάδα καιρὸν καὶ Ἀθηνᾶν. Ἀσφάλιον δὲ Ποσειδῶνα τὴν ὀγδοάδα (die Zahl des Kubus, der Kubus aber, s. u., ist die Form der Erde und Poseidon der γαιήοχος), καὶ τὴν δεκάδα Παντέλειαν. Das gleiche sagt Plut. De Is. c. 10 S. 354, vgl. Alexander vorl. Anm., in betreff der Ein-, Zwei-, Sieben- und Achtzahl; derselbe bemerkt ebd. c. 75 (vgl. Th. Ar. S. 9), die Zweizahl sei auch Eris und τόλμη genannt worden. Viele derartige Namen für die Zahlen geben die Theol. Arithm. Wenn Philo De mundi opif. 22 E behauptet, die andern Philosophen vergleichen die Siebenzahl der Athene, die Pythagoreer aus demselben Grund, weil sie weder zeuge, noch erzeugt sei (vorl. Anm.), dem höchsten Gott, so ist dies jedenfalls eine spätere, vielleicht jüdisch-neupythagereische Deutung. Auch sonst läßt sich im einzelnen zum kleinsten Teil bestimmen, was in diesen Angaben altpythagoreisch ist, aber das Allgemeine, daß Zahlen durch Götternamen bezeichnet wurden, ist wohl sicher.

1) Plut. De Is. c. 75: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν ἐκόσμησαν προσηγορίαις. τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκάλουν Ἀθηνᾶν κορυφαγενῆ καὶ Τριτογένειαν, ὅτι τρισὶ καθέτοις ἀπὸ τῶν τριῶν γωνιῶν ἀγομέναις διαιρεῖται· Ebd. c. 30: λέγουσι γὰρ (οἱ Πυθ.), ἐν ἀρτίῳ μέτρῳ ἕκτῳ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι Τυφῶνα· καὶ πάλιν, τὴν μὲν τοῦ τριγώνου (sc. γωνίαν) Ἅιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι· τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας. τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγόνου Διός· τὴν δὲ ἑκκαιπεντηκονταγωνίου Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν. Prokl. in Eucl. I, 130 Fr.: καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας, καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς. Ebd. S. 166 f.: εἰκότως ἄρα ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσιν ἀνέθηκε θεοῖς, Κρόνῳ καὶ Ἅδῃ καὶ Ἄρει καὶ Διονύσῳ. Ebd. 173: δοκεῖ δὲ τοῖς Πυθαγορείοις τοῦτο [τὸ τετράγωνον] διαφερόντως τῶν τετραπλεύρων εἰκόνα φέρειν θείας οὐσίας . . . . καὶ πρὸς τούτοις ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ. Ebd. 174: τὴν μὲν τριγωνικὴν γωνίαν ὁ Φιλόλαος τέτταρσιν ἀνῆκεν [ἀνέθηκε] θεοῖς τὴν δὲ τετραγωνικὴν τρισίν. Ebd.: τὴν γὰρ τοῦ δυωδεκαγόνου γωνίαν Διὸς εἶναί φησιν ὁ Φιλόλαος, ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δυωδεκάδος ἀριθμόν. (Einiges Weitere bei, Damasc. De princ. II, 127, 7. Ru.) Über die Gründe dieser Annahmen ist nichts überliefert; was Proklus in dieser Beziehung angibt, sind sichtbar nur seine eigenen, großenteils erst aus dem neuplatonischen Ideenkreis hervorgegangenen Vermutungen. Noch am ehesten möchte man annehmen, der Winkel des Quadrats sei der Rhea, Demeter und Hestia als Erdgottheiten geweiht worden, weil das Quadrat die Begrenzungsfläche des Würfels bildet, dieser aber, wie wir finden werden., nach Philolaos die Grundform der Erde sein sollte. Allein für die von Plutarch beigefügten Göttinnen, Hera und Aphrodite, will diese Erklärung nicht passen. Ob der Winkel des

werden, denn auch hierbei handelt es sich nur | um ver-

Dreiecks aus diesem Gesichtspunkt dem Hades, Dionysos, Ares und Kronos gewidmet werden konnte, etwa weil das von vier gleichseitgen Dreiecken begrenzte Tetraeder Grundform des Feuers ist, in jenen Göttern aber teils die zerstörende, teils die erhitzende Natur des Feuers gefunden werden konnte, mag dahingestellt bleiben. Das Zwölfeck aber ließ sich, wie schon Böckh Philol. 157 bemerkt, nicht auf das Dodekaeder, welches Philolaos als Grundform des Äthers und der Himmelskugel bezeichnete, zurückführen, da dieses von regelmäßigen Fünfecken begrenzt ist, und doch läßt sich bei der Übereinstimmung der beiden, überdies in der Mathematik wohl bewanderten, Berichterstatter nicht bezweifeln, daß sie wirklich dieses in ihrer Quelle genannt gefunden hatten. Indessen berechtigt uns diese Schwierigkeit weder zu den Textesänderungen und gewaltsamen Umdeutungen, welche Röth II b 285 f. auf Grund des „gesunden Menschenverstandes“, aber schwerlich auf Grund der pythagoreischen Mathematik vorschlägt; denn für diese versteht es sich gar nicht von selbst, daß der Winkel des Dreiecks nur drei, der des Vierecks nur vier Gottheiten gewidmet werden konnte (Plut. und Prokl. sagen ja übereinstimmend: *τὴν γωνίαν*, nicht: *τὰς γωνίας*, und der letztere fügt ausdrücklich bei, derselbe Winkel sei mehreren Göttern zugewiesen worden; wenn daher Damascius II 127, 15 Ru. von Philolaos sagt, nach ihm sei *τοῦ τετραγώνου ἧδε μὲν ἡ γωνία τῆς Ῥέας ἧδε δὲ τῆς Ἥρας ἄλλη δὲ ἄλλης θεοῦ*, so hat er Proklus mißverstanden); noch gibt sie anderseits das Recht, die ganze Angabe, wiefern sich dieselbe auf den wirklichen Philolaos beziehen soll, zu verwerfen und sie einem späteren Fälscher, dem „Fragmentisten“, zuzuschieben (Schaarschmidt, Schriftst. d. Philol. 43 f.). Denn was vorliegt, ist doch nur, daß wir den Grund jener seltsamen Annahmen nicht kennen; daraus folgt aber nicht, daß sie keinen einem Philolaos, nach seiner Vorstellungsweise, genügenden Grund gehabt haben können. Hat man es einmal mit Phantasiespielen zu tun, so läßt sich die Grenze schwer angeben, bis zu der sie gegangen sein können; die, welche wir hier haben, waren ohne Zweifel noch lange nicht so leer wie diejenigen, welche Aristoteles (s. u. 502, 1) von Eurytus, dem Schüler des Philolaos, berichtet. Was aber Schaarschmidt zu besonderem Anstoß gereicht, daß das Zwölfeck hier dem Zeus zugewiesen wird, während doch die philolaischen Fragmente sonst die Dekas als die weltbeherrschende Zahl behandeln, das scheint mir gerade ebenso unverfänglich, als daß in der philolaischen Lehre von den Elementen das Dodekaeder zur Grundform des Äthers gemacht [? vgl. unten!] oder in der Harmonik die Oktave in sechs, nicht in zehn Töne zerlegt wird. Das Zahlensystem ließ sich eben nicht unmittelbar auf die geometrischen Figuren übertragen; und so gut unter den körperlichen Gestalten das Dodekaeder dem allumfassenden Element zugewiesen wurde, ebensogut kann unter den geradlinigen ebenen Figuren das gleichseitige Zwölfeck, welches sich auf einfache Art mittelst gleichseitiger Dreiecke aus einem Quadrat konstruieren oder in einen Kreis einschreiben läßt, und dessen Winkel (= 150°) den des Quadrats (90°) und des gleicheinzelte und willkürlich herausgegriffene Ähnlichkeiten. Daß es übrigens bei all diesen Vergleichungen an vielfachen Widersprüchen nicht fehlen konnte, daß dieselbe Zahl oder Figur verschiedene Bedeutungen erhielt [1]) und anderseits der gleiche Gegenstand oder Begriff bald durch diese, bald durch jene Zahl bezeichnet wurde, war bei der regellosen Willkürlichkeit des ganzen Verfahrens nicht zu vermeiden [2]); welche Spielereien

---

seitigen Dreiecks (60°) in sich vereinigt, zum Symbol des Weltganzen und des obersten, die Welt als Ganzes (mythisch: die zwölf Götter) beherrschenden Gottes gemacht worden sein. [Vgl. hierzu die S. 443 angeführte Erklärung Gilberts, Met. Theor. S. 77 f., der in der Weihung der Dreieckswinkel an die vier Götter die Überzeugung zum Ausdruck gebracht sieht, „daß die vier Elemente ihrem Wesen und ihrer konstruktiven Kraft nach in den Uratomen, wie wir die allen Dingen zugrunde liegenden Dreiecke bezeichnen können, tätig und gestaltend sind. . . . Damit ist auf eine harmonische und wesentliche Verbindung des Form- und des Stoffelements hingewiesen“. Anders deutet Newbold (Archiv 69, 1906 S. 698 ff.) die Weihung „des Dreieckswinkels“, wie es a. a. O. heißt. Er versteht darunter den Winkel von 120°, der sich ergibt, wenn man vom Zentrum des als Kreis dargestellten Universums Radien nach der die Ekliptik bildenden Peripherie zieht, die diese in drei Kreisabschnitte einteilen, so daß die Schnittpunkte mit der Peripherie, untereinander verbunden, ein gleichseitiges Dreieck bilden. In jedes dieser Segmente fallen alsdann vier Bilder des Tierkreises. Beschreibt man dagegen ein Quadrat in den Kreis, so entstehen vier Segmente, in die je drei Bilder fallen. Deshalb ist „der Dreieckswinkel“ vier Gottheiten geweiht, „der Viereckswinkel“ dagegen nur dreien. Wenn also für den letzteren auch fünf Göttinnen genannt werden, so kann dies nur auf einer Verschiedenheit der Auswahl beruhen.]

1) Vgl. Arist. Metaph. XIV, 6. 1093 a 1: *εἰ δ' ἀνάγκη πάντα ἀριθμοῦ κοινωνεῖν, ἀνάγκη πολλὰ συμβαίνειν τὰ αὐτά.* Was unter die gleiche Zahl falle, müßte dasselbe sein. Was Sobczyk a. a. O. 3 f. hierauf entgegnet, bewegt sich, wie vieles in seiner Abhandlung, in Gedanken, die teils entschieden unpythagoreisch, teils wenigstens nicht als pythagoreisch nachzuweisen sind.

2) Man vgl. in dieser Beziehung mit dem, was sich aus den vorhergehenden Anmerkungen ergibt, die Angaben, daß die Gerechtigkeit auch als Fünfzahl (Jambl. Theol. Arithm. S. 30. 33. Philop. Phys. 388, 30. Asklep. Schol. in Arist. 541 a 5. ebd. b 18), oder als Dreizahl (Plut. Is. c. 75), die Gesundheit, von Philolaos b. Jambl. Th. Ar. S. 56 der Sieben zugewiesen, auch als Sechs (ebd. S. 38), die Ehe nicht bloß als Fünf- und Sechs-, sondern auch als Dreizahl (Th. Ar. S. 18, 34), die Sonne als Dekas (Th. Ar. S. 60), das Licht, welches Philolaos a. a. O. durch die Siebenzahl ausdrückt, als Fünf (Th. Ar. 28), der Geist als Monas, die Seele als Dyas, die Vorstellung (*δόξα*) als Trias, der Leib oder die Sinnesempfindung als Tetras (Theo Smyrn.

sich in dieser Beziehung schon die altpythagoreische Schule erlaubte, sehen wir am Beispiel des Eurytus, welcher die Bedeutung der einzelnen Zahlen dadurch beweisen wollte, daß er die Figuren der Dinge, die sie bezeichnen sollten, aus der ihnen entsprechenden Anzahl von Steinchen zusammensetzte 1). |

Die Pythagoreer begnügten sich aber nicht mit dieser ungeordneten Anwendung ihrer Grundsätze, sondern sie suchten dieselben auch methodischer durchzuführen, indem sie die Zahlenverhältnisse, nach denen alles geordnet sein sollte, genauer bestimmten und an den verschiedenen Klassen des Wirklichen nachwiesen. Daß freilich die ganze Schule gleich vollständig auf diese Erörterungen einging und in ihrer Behandlung die gleiche Reihenfolge der Materien beobachtete, läßt sich nicht annehmen, und auch über die Schrift des Philolaos, welche uns allein als Leitfaden hierfür dienen könnte, sind wir nicht genau genug unterrichtet, um die Stelle, welche die einzelnen Untersuchungen darin einnahmen, sicher bestimmen zu können. Indessen werden wir uns von dem natürlichen Zusammenhang derselben nicht zu weit entfernen, wenn wir zuerst das Zahlensystem als solches, hierauf seine Anwendung auf die Töne und die Figuren, sodann die Lehre von den elementarischen Körpern und die Vorstellungen vom Weltgebäude, zuletzt endlich die Ansichten über die irdischen Wesen und den Menschen besprechen. Eine Zurückführung dieser Abschnitte auf allgemeinere Gesichtspunkte, so leicht

---

c. 38. S. 152. Asklep. a. a. O. 541 a 17 vgl. S. 496, 1) bezeichnet worden sei. Das letztere freilich ist sicher nachplatonisch, und wieviel unter den übrigen Angaben Altpythagoreisches ist, steht dahin. Indessen sagt Damasc. II, 127, 10 schon von Philolaos: *πολλάκις δὲ τῷ αὐτῷ* (sc. *θεῷ*) *ἄλλο καὶ ἄλλο ἀπονέμων κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην ἰδιότητα ὁ Φιλ. ἐν τούτοις σοφός.*

1) Nach Arist. Metaph. XIV, 5. 1092 b 10 (wo übrigens Z. 13 in den Worten *τῶν φυτῶν* ein, allerdings sehr alter, Fehler zu stecken scheint; man könnte *τούτων* oder *τῶν [τοι]ούτων* dafür setzen) und Theophrast Fr. 12, 11, die Ps.-Alexander, wie es scheint, nach einer guten Quelle, zu der Stelle der Metaphysik (S. 805 f. Bon.) erläutert. Vgl. auch Syrian Schol. 938 a 27. Wie Chaignet II, 125 die Annahme, daß die altpythagoreische Schule *avait au moins semé le germe d'où est sortie toute cette symbolique de fantaisie,* trotz der vorstehenden, von ihm selbst S. 126 angeführtan Auseinandersetzung, mir absprechen kann, verstehe ich nicht. [Über Eurytus vgl. DV^3 33, 2. 3. Burnet, Anf. S. 88 ff. oben S. 433, 1.]

sie auch wäre, glaube ich deshalb unterlassen zu sollen, weil uns von einer Einteilung des philosophischen Systems bei den Pythagoreern, die der späteren Unterscheidung von drei Hauptteilen oder sonst einer derartigen Gliederung entspräche, nichts bekannt ist.

Um zunächst die Zahlen selbst auf ein festes Schema zurückzuführen, gebrauchten die Pythagoreer teils die Einteilung der Zahlen in ungerade und gerade, teils das dekadische System. Die erstere ist schon früher (S. 455 f.) berührt worden; dieselbe wurde dann weiter ausgeführt, indem sowohl vom Ungeraden als vom Geraden verschiedene Unterarten unterschieden wurden; ob dieses die Gleichen waren, die von | Späteren aufgezählt werden[1]), ist nicht ganz sicher[2]), und ebensowenig können wir beurteilen, wieviel von den sonstigen Einteilungen der Zahlen, die sich bei jüngeren Schriftstellern finden[3]), der altpythagoreischen Lehre angehört. Ist aber auch ohne Zweifel vieles davon echt pythagoreisch[4]), so haben doch alle diese arithmetischen Wahrnehmungen, abgesehen von der allgemeinen Unterscheidung des Ungeraden und Geraden, für die pythagoreische Weltbetrachtung weit geringere Bedeutung als für die griechische Arithmetik, welche auch hierin der ihr von den Pythagoreern gegebenen Richtung gefolgt ist. Ungleich wichtiger ist für unsere Philosophen das dekadische System. Indem sie nämlich die Zahlen über zehn nur als Wiederholung der zehn ersten betrachteten[1]), | so schienen ihnen in der Dekas alle Zahlen und alle Kräfte der Zahl befaßt zu sein; sie heißt daher bei Philolaos[2]) groß, allgewaltig und alles vollbringend, Anfang und Führerin des göttlichen und himmlischen wie des irdischen Lebens, sie gilt nach Aristoteles[3]) für das Vollkommene, welches das ganze Wesen der Zahl in sich schließt[4]); und wie überhaupt ohne die Zahl nichts erkennbar wäre, so wird im besonderen von der Zehnzahl gesagt, wir haben es nur ihr zu verdanken, daß uns ein Wissen möglich sei[5]). Eine ähnliche Bedeutung hat die Vierzahl nicht bloß, weil sie die erste Quadratzahl ist, sondern hauptsächlich deshalb, weil die vier ersten Zahlen zusammengezählt die vollkommene Zahl, zehn, ergeben. In dem bekannten pythagoreischen Schwur wird daher Pythagoras als der Verkündiger der Tetraktys, und diese selbst als die Quelle und Wurzel der ewigen Natur gefeiert[1]). Spätere | lieben es, die Dinge in viergliedrige Reihen zu ordnen[2]), wieviel davon aber altpythagoreisch ist, läßt sich nicht bestimmen. Auch von den anderen Zahlen hat aber jede ihren eigentümlichen Wert. Die Einheit ist das Erste, aus dem alle Zahlen entstanden sind, in dem daher auch die entgegengesetzten Eigenschaften der Zahlen, das Ungerade und das Gerade, vereinigt sein sollen[3]); zwei ist die erste gerade Zahl, drei die erste ungerade und vollkommene, weil in der Dreizahl zuerst Anfang, Mitte und Ende ist[4]); fünf ist die erste, welche durch Addition, sechs die erste, welche durch Multiplikation

---

[1]) Nikom. Inst. arithm. S. 9 ff. Theo Math. I, c. 8 f. Von dem Geraden werden hier drei Arten unterschieden, das ἀρτιάκις ἄρτιον (was sich bis zur Einheit herab durch gerade Zahlen teilen läßt, wie 64), das περισσάρτιον (was sich nur durch Zwei in gerade, durch jede höhere Gerade nur in ungerade Zahlen teilen läßt, wie 12 und 20), und das ἀρτιοπέρισσον (oben S. 455, 1); von dem Ungeraden gleichfalls drei Arten, das πρῶτον καὶ ἀσύνθετον (die Primzahlen), das δεύτερον καὶ σύνθετον (Zahlen, die das Produkt mehrerer Ungeraden, und daher nicht bloß in Einheiten teilbar sind, wie 9, 15, 21, 25, 27), und als drittes die Zahlen, die für sich in andere, als Einheiten, teilbar sind, deren Verhältnis zu anderen aber bloß durch Einheiten zu bestimmen ist, wie 9 zu 25.

[2]) Einerseits redet nämlich Philolaos in dem S. 455, 1 [DV^3 32 B 5] angeführten Bruchstück von mehreren Arten des Geraden und Ungeraden, anderseits führt er ebendaselbst das ἀρτιοπέρισσον nicht mit den Späteren als Unterart des Geraden, sondern als dritte Gattung neben dem Ungeraden und Geraden auf.

[3]) Wie die Unterscheidung von quadratischen, oblongen, trigonischen, polygonischen, zyklischen, sphärischen, von körperlichen und Flächenzahlen usw. nebst ihren zahlreichen Unterarten, von ἀριθμός, δύναμις, κύβος usw., worüber Nikomachus, Theo, Jamblich, Boëthius, Hippolyt. Refut. 1, 2 S. 10 u. a. Aufschluß geben.

[4]) So z. B. die Lehre von den Gnomonen (s. o. S. 455, 3), von Quadrat- und Kubikzahlen, von ἀριθμοὶ τετράγωνοι und ἑτερομήκεις, von den Diagonalzahlen (Plato Rep. VIII, 546 B f., vgl. S. 506, 3).

---

[1]) Hierokl. in carm. aur. S. 166 (Fragm. phil. I, 464): *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ τὸ πεπερασμένον διάστημα ἡ δεκάς. ὁ γὰρ ἐπὶ πλέον ἀριθμεῖν ἐθέλων ἀνακάμπτει πάλιν ἐπὶ τὸ ἕν* usw. Daher bei Aristoteles der Tadel, zunächst gegen Plato, mittelbar aber auch gegen die Pythagoreer, daß sie die Zahl nur bis zur Zehnzahl rechnen; Phys. III, 6. 206 b. 30. Metaph. XII, 8. 1073 a 19. XIII, 8. 1084 a 12: *εἰ μέχρι δεκάδος ὁ ἀριθμός, ὥσπερ τινές φασιν.*

[2]) S. o. S. 448, 3.

[3]) Metaph. I, 5. 986 a 8: *ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.* Philop. De an. C 2 u.: *τέλειος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα, περιέχει γὰρ πάντα ἀριθμὸν ἐν ἑαυτῷ.* (Ob dies jedoch der aristotelischen Schrift vom Guten entnommen ist, wie Brandis I, 473 vermutet, läßt sich nicht ausmachen.)

[4]) Daher die zehngliedrigen Aufzählungen in Fällen, wo die Gesamtheit des Wirklichen bezeichnet werden soll, bei der Tafel der Gegensätze und dem System der Himmelskörper.

[5]) Philolaos a. a. O. und wohl mit Bezug darauf Jambl. Th. Arithm. S. 61: *πίστις γε μὴν καλεῖται, ὅτι κατὰ τὸν Φιλόλαον δεκάδι καὶ τοῖς αὐτῆς μορίοις περὶ τῶν ὄντων οὐ παρέργως καταλαμβανομένοις πίστιν ἔχομεν.* An Philolaos, der auch nach Theo Smyrn. c. 49 ausführlich von der Dekas handelte, schloß sich später Speusippus in seiner Verherrlichung der Zehnzahl (T. II a, 1006) an; wie es sich jedoch mit der ebenda angeführten archyteischen Schrift über die Dekas verhielt, muß dahingestellt sein.

---

1) *Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτὺν, παγὰν ἀενάου φύσιος ῥίζωμά τ'* (oder *ῥιζώματ'*) *ἔχουσαν.* M. s. über diesen Schwur und die Tetraktys überhaupt: Carm. aur. V. 47 f. Hierokl. in carm. aur. S. 166 f. (Fragm. phil. I, 464 f.) Theo Math. c. 38. Lucian De salut. c. 5. V. auct. 4. Sext. Math. VII, 94 ff. IV, 2. Plut. Plac. I, 3, 16. Jambl. Th. Ar. S. 20; vgl. Ast z. d. St. Mullach z. d. St. des goldenen Gedichts. Das Alter der Verse läßt sich natürlich nicht sicher bestimmen; die Theol. Arithm. wollen sie bei Empedokles gefunden haben, bei dem die vier Elemente als die Wurzeln der Welt zu betrachten wären; dann wäre aber wohl statt *γενεᾷ* mit Sextus IV, 2 u. a. *ψυχᾷ* zu lesen (m. s. Fabricius z. d. St. des Sextus), und unter dem *παραδοὺς* (mit Mosheim z. Cudworth Syst. intell. I, 580) die Gottheit zu verstehen. Mir ist es indessen wahrscheinlicher, daß darin Pythagoras als Erfinder der Tetraktys gefeiert wird. Daß Xenokrates sie gekannt zu haben scheint, ist T. II a, 1014, 3 g. E. bemerkt. Vgl. S. 378, 3 [und 433, 2].

2) Z. B. Theo und die Theol. Arithm. a. d. a. O.

3) S. o. S. 478 und über das *ἀρτιοπέρισσον* S. 455, 2. Theo S. 30: *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθαγορικῷ τὸ ἕν φησιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φύσεσιν μετεῖχε·* (ein Beweis freilich, der ebenso schief ist wie der Satz, den er beweisen soll) *συμφέρεται δὲ τούτοις καὶ Ἀρχύτας.* Den gleichen Grund gibt Plut. De Ei c. 8 S. 388 an.

4) Arist. De cœlo I, 1. 268 a 10: *καθάπερ γὰρ φασὶ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντὸς, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.* Theo S. 72: *λέγεται δὲ καὶ ὁ τρία τέλειος, ἐπειδὴ πρῶτος ἀρχὴν καὶ πέρας ἔχει.* Jambl. Theol. Ar. S. 15, unter Angabe eines unwahrscheinlich verwickelten Grundes: *μεσότητα καὶ ἀναλογίαν αὐτὴν προσηγόρευον.*

aus der ersten Geraden und der ersten Ungeraden entsteht[1]); sechs gibt mit sich selbst vervielfacht eine Zahl, die wieder mit sechs endigt, fünf bei jeder Vervielfachung eine solche, die mit fünf oder zehn endigt[2]); drei, vier und fünf sind die Zahlen des vollkommensten rechtwinkligen Dreiecks, die zusammen eine eigentümliche Proportion bilden[3]); sieben[4]) ist die einzige Zahl innerhalb der Dekas, die weder einen Faktor noch auch ein Produkt hat; diese Zahl ist ferner zusammengesetzt aus drei und aus vier, deren Bedeutung soeben erörtert wurde; sie ist endlich — um anderes zu übergehen — nebst der Vier die mittlere arithmetische Proportionalzahl zwischen eins und zehn[5]). Acht ist die erste Kubikzahl[6]) und die große, von den vier ersten ungeraden und den vier ersten geraden Zahlen gebildete Tetraktys, deren Summe (36) ihrerseits wieder den Kuben von 1, 2, 3 gleichkommt[7]). Die

---

1) S. o. S. 496 u. 498, 2. Anatol. b. Jambl. Th. Ar. S. 34 (neben vielen anderen Eigenschaften der Sechszahl): *ἐξ ἀρτίου καὶ περισσοῦ τῶν πρώτων, ἄῤῥενος καὶ θήλεος, δυνάμει καὶ πολλαπλασιασμῷ γίνεται*, daher heiße sie *ἀῤῥενόθηλυς* und *γάμος*. Letzteres auch a. a. O. S. 18. Plut. De Ei c. 8. Theo Mus. c. 6. Clemens Strom. VI, 683 C. Philop. Phys. 389, 1.

2) Plut. De Ei c. 8, S. 388.

3) Jambl. Th. Arithm. S. 26. 43. Prokl. in Eucl. 428 Fr., welcher die Konstruktion dieses Dreiecks, nach einer nicht näher nachgewiesenen Überlieferung, Pythagoras selbst beilegt; vgl. Alex. z. Metaph. I, 8. 990 a. 23. Philo v. contempl. 899 B (41). Das vollkommene rechtwinklige Dreieck ist nach diesen Stellen dasjenige, dessen Katheten = 3 und 4 sind, mithin die Hypotenuse = 5. Die letztere heißt *δυναμένη*, weil ihr Quadrat denen der Katheten gleich ist, die Katheten *δυναστευόμεναι*, jene auch *ἀνικία* (so Alex.), was wohl ursprünglicher ist als das *ἀνεικία* des angeblichen Megillus b. Jambl. Theol. Arith. S. 28, welches ähnlich, wie *γάμος*, die Verbindung des Geraden und Ungeraden andeuten soll. Auf diese Bestimmungen, welche ebendamit als altpythagoreisch erwiesen werden, bezieht sich bei Plato Rep. VIII, 546 B der Ausdruck *αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι*. [Vgl. S. 434.]

4) S. S. 496, 1 und Jambl. Th. Ar. S. 43 f., wo unter dem vielen, was zu Ehren der Siebenzahl angeführt ist, diese zu den altertümlichsten Zügen gehören mögen. Weil die Siebenzahl keinen Faktor hat, nannte sie Philolaos, nach Joh. Lydus De mens. II, 11, S. 72. *ἀμήτωρ*. Vgl. auch Clemens Strom. VI, 683 D. Chalcid. in Tim. 35, S. 188 Mull. ff.

5) Denn $1 + 3 = 4$, $4 + 3 = 7$, $7 + 3 = 10$.

6) S. o. S. 498, 1. Jambl. Th. Ar. S. 54. Clemens a. a. O. u. a.

7) Plut. De Is. c. 75 Schl. S. 381: *ἡ δὲ καλουμένη τετρακτύς, τὰ*

Neunzahl mußte schon als das Quadrat von drei und als die Schlußzahl unter den Einheiten eine bedeutende Stellung einnehmen[1]); außerdem wird gerühmt, daß sie alle harmonischen Verhältnisse in sich enthalte[2]). Bei den | Pythagoreern selbst waren natürlich diese arithmetischen Beobachtungen von ihren sonstigen Spekulationen über die Bedeutung der Zahlen nicht getrennt, und ebenso ist nach einzelnen Beispielen zu vermuten, daß sie dieselben auch in mathematischer Beziehung, nach ihrer künstlich spielenden Weise, viel weiter ausführten, als dies in der vorstehenden Darstellung hervortreten konnte; nur geben uns die Schriftsteller der späteren Zeit hierüber zu wenig Sicheres an die Hand. Auch was ich von ihnen aufgenommen habe, stammt vielleicht nicht durchweg aus der altpythagoreischen Schule; aber daß es den Charakter ihrer Zahlenlehre richtig bezeichnet, ist nicht zu bezweifeln.

An das arithmetische System schloß sich den Pythagoreern, für welche Zahl und Harmonie fast gleichbedeutende Begriffe waren, das harmonische unmittelbar an[3]). Indessen forderte die verschiedene Natur der beiden Gebiete für beide eine verschiedene Behandlung; während daher die Zahlen dekadisch geordnet werden, ist das Maß der Töne die Oktave; die Hauptteile der Oktave sind die Quarte und die Quinte;

ἓξ καὶ τριάκοντα, μέγιστος ἦν ὅρκος, ὡς τεθρύληται· καὶ κόσμος ὠνόμασται, τεσσάρων μὲν ἀρτίων τῶν πρώτων, τεσσάρων δὲ τῶν περισσῶν εἰς τὸ αὐτὸ συντελουμένων ἀποτελούμενος. Das weitere De an. procr. 30, 4, S. 1027.

[1]) M. s. Jambl. Th. Ar. S. 57 f.

[2]) Eudem. Fr. 83 b. Porpg. in Ptol. Harm. 287: *ἔτι δε τοὺς τῶν τριῶν συμφωνιῶν λόγους τοῦ τε διὰ τεσσάρων* (3 : 4) *καὶ τοῦ διὰ πέντε* (2 : 3) *καὶ τοῦ διὰ πασῶν* (2 : 4) *ὅτι συμβέβηκεν ἐν πρώτοις ὑπάρχει* (l. —*ειν*) *τοῖς ἐννέα· β′ γὰρ γ′ δ′ γίνεται ἐννέα.*

[3]) Die Theorie desselben, die Harmonik, nannten die Pythagoreer nach Porph. in Ptol. Harm. (in Wallisii Opp. math. II) S. 207 und der von ihm angeführten Ptolemais aus Cyrene (vielleicht nach dem einsaitigen Kanon) *κανονική*. Doch muß auch schon bei ihnen der Name *ἁρμονικὴ* gleichfalls im Gebrauch gewesen sein: Aristoxenus wenigstens bezeichnet (Harm elem. Anf. ebd. S. 8 u. ö.) dieses als den üblichen Namen für die Tonlehre („*ἡ καλουμένη ἁρμονικὴ*“); ebenso nennt er die Anhänger der pythagoreischen Theorie stehend *οἱ ἁρμονικοὶ, οἱ καλούμενοι ἁρμονικοὶ*, und für ein gewisses Zahlenverhältnis (s. u. S. 510, 4) findet sich schon bei Archytas der Ausdruck *ἁρμονικὴ ἀναλογία*.

das Verhältnis der Töne in derselben, nach der Länge der tönenden Saiten gemessen, wird für die Quarte auf 3 : 4, für die Quinte auf 2 : 3, für die ganze Oktave auf 1 : 2 festgesetzt¹). | Die weiteren Bestimmungen jedoch, über den Ab-

---

[1] Diese Bestimmung der Tonverhältnisse in der Oktave ist außer allem andern schon aus den S. 463, 3. 507, 2 angeführten Stellen des Philolaos und Eudemus als altpythagoreisch zu erweisen. Was dagegen weiter über die Entdeckung und Messung derselben angegeben wird, unterliegt mancherlei Bedenken. Nach einer Erzählung, die sich gleichlautend bei Nikom. Harm. I, 10 ff. Jambl. in Nicom. 171 f. v. Pyth. 115 ff. Gaudent. Isag. S. 13 ff. Macrob. in Somn. Sc. II, 1. Censor. d. nat. c. 10. Boeth. De Mus. I, 10 f. findet, soll Pythagoras selbst (wie dies ohne genauere Angabe auch Chalcid. in Tim. 44, S. 191 Mull. u. a. sagen) das harmonische System entdeckt haben. Er habe nämlich bemerkt, daß die Klänge der Hämmer in der Werkstätte eines Schmieds eine Quarte, eine Quinte und eine Oktave bildeten. Bei näherer Nachforschung habe sich gezeigt, daß sich das Gewicht der Hämmer ebenso verhalte wie die Höhe der Töne, die sie hervorbringen. Sofort habe Pythagoras Saiten von gleicher Dicke und Länge durch verschiedene Gewichte angespannt, und es habe sich ergeben, daß die Höhe ihrer Töne den Gewichten, durch welche sie angespannt waren, proportional sei: um das harmonische Verhältnis zu bekommen, welches zwischen dem Ton der obersten Saite im Heptachord (oder dem späteren Oktachord) und dem der vierten (μέση) eine Quarte, von dieser zur untersten (νήτη) eine Quinte, umgekehrt von der νήτη zur fünften Saite von oben (παραμέση, oder nach älterer Einteilung und Benennung τρίτη) eine Quarte, von dieser zur obersten eine Quinte, und für die Distanz der μέση von der παραμέση (fr. τρίτη) einen Ton (= 8 : 9) beträgt, habe die ὑπάτη durch 6, die μέση durch 8 Gewichtseinheiten, die παραμέση (τρίτη) durch 9, die νήτη durch 12 gespannt werden müssen. Ebenso, fügen Gaudentius und Boëthius bei, habe sich bei dem weiteren Versuch mit einer gleichgespannten Saite (dem einsaitigen Kanon, dessen Erfindung Diog. VIII, 12 Pythagoras beilegt) ergeben, daß die Höhe der Töne im umgekehrten Verhältnis zur Länge der schwingenden Saite stehe. Noch einige weitere Versuche, mit Glocken, gibt Boëthius an. In dieser Erzählung ist nun natürlich die Geschichte von den Schmiedehämmern ein Märchen, welches schon durch die physikalische Falschheit der Sache widerlegt wird. [Vgl. Burnet, Anf. S. 94, 2]. Auffallend ist ferner, daß die Höhe der Töne der Spannung der Saiten oder den Gewichten, die diese Spannung hervorbringen, proportional sein soll, da sie in der Wirklichkeit nur den Quadratwurzeln der spannenden Kräfte proportional ist. Sollte daher jene Meinung bei den Pythagoreern wirklich geherrscht haben, so könnten sie doch nie einen Versuch zu ihrer Prüfung angestellt haben, sondern aus der allgemeinen Beobachtung, daß die Höhe der Töne mit der Spannung der Saiten steigt, müßten sie geschlossen haben, beide steigen in gleichem Verhältnis. Ebenso möglich ist es aber auch, daß erst die Spätereren diesen übereilten Schluß gemacht haben. Daß endlich schon Pythagoras selbst das arithmetische

stand der einzelnen Töne, über die Gleichungen, die sich hieraus er|geben, und über die verschiedenen Tongeschlechter

---

Verhältnis der Töne entdeckt habe, hatte zwar nach Heraklides b. Porph. in Ptol. Harm. (in Wallisii Opp. Math. II) c. 3, S, 213 schon Xenokrates (wahrscheinlich in der ebd. c. 1 S. 198 m. nach Aristoxenus besprochenen dialektischen Schrift) gesagt; und wenn auch jener Heraklides ohne Zweifel nicht der bekannte Pontiker, der Schüler Platos, ist, sondern eher sein gleichnamiger Landsmann, der Grammatiker, welcher nach Suid. Ἡρακλ. unter Claudius und Nero in Rom lebte, so haben wir doch keinen Grund, zu bezweifeln, daß Xenokrates dies über Pythagoras wirklich ausgesagt hatte. Die Richtigkeit dieser Aussage ist aber durch das Zeugnis des Xenokrates so wenig als durch das der Späteren sichergestellt; und kann man auch die Möglichkeit nicht bestreiten, daß schon Pythagoras die fragliche Entdeckung gemacht hat, so ist doch anderseits ebenso möglich, daß in diesem, wie in so vielen anderen Fällen, das, was erst jüngeren Mitgliedern seiner Schule angehört, auf ihn übertragen wurde. Für die letztere steht die Sache allerdings außer Zweifel. Daß sie hierbei von Beobachtungen über das Längenverhältnis der Saiten ausging, welche bei gleicher Dicke und Spannung Töne von verschiedener Höhe erzeugen, ergibt sich außer den Angaben der Alten aus den pythagoreischen Annahmen selbst, denn nur auf diesem Wege können die von Philolaos a. a. O. aufgestellten Bestimmungen über Quarte, Quinte und Oktave gefunden worden sein. Ebendaher kommt es auch, daß bei den alten Musikern nicht der höhere, sondern der tiefere Ton die größere Zahl bekommt und in den harmonischen Reihen, z. B. der des platonischen Timäus (worüber T. II a 777 ff.), nicht von den tieferen Tönen zu den höheren, sondern von den höheren zu den tieferen fortgegangen wird: die Zahl, durch welche ein Ton bezeichnet wird, bezieht sich nicht auf die Anzahl der Luftschwingungen, aus denen er zusammengesetzt ist, sondern auf die Länge der Saite, die ihn hervorbringt. Erst von hier aus läßt sich auch die Bedeutung der pythagoreischen Entdeckung über die Töne richtig beurteilen. Daß die Höhe derselben auf der Zahl der Schwingungen beruht, aus denen sie bestehen, war den Pythagoreern unbekannt; Archytas z. B. in dem Bruchstück b. Porph. a. a. O. S. 236 f. (Mullach Fr. Phil. I, 564 b) [DV^3 35 B 1] und bei Theo Mus. S. 94 behauptet ausdrücklich, die Töne seien um so höher, je schneller sie sich bewegen, und die gleiche Voraussetzung wird uns aus Anlaß der Sphärenharmonie begegnen, wie sie ja auch von Plato (Tim. 67 B) und Aristoteles (s. T. II b, 478), und noch weit später von Porphyr (in Ptol. Harm. 217. 235 f. u. ö.) und den von ihm Angeführten, dem Platoniker Aelianus (S. 216 f.) und dem Musiker Dionysius (219 m.), nebst vielen anderen geteilt wird. Was die pythagoreische Tonlehre festgestellt hat, ist nur dies, daß unter sonst gleichen Umständen die Höhe des Tons der Länge der tönenden Saite umgekehrt proportional ist, und daß die Abstände der Töne in der Oktave, nach diesem Maße bestimmt, die oben angegebenen sind. Dabei hatten die Pythagoreer nicht übersehen, daß der Einklang von zwei Tönen um so größer ist, je kleiner die kleinsten ihr und Tonarten[1]), glaube ich der Geschichte der musikalischen Theorien | um so mehr überlassen zu dürfen, da diese Einzelheiten in die philosophische Weltansicht der Pythagoreer nicht tiefer eingreifen[2]).

Neben den Tönen sind die geometrischen Figuren das nächste, worauf die Zahlenlehre ihre Anwendung finden mußte, und man brauchte nicht Pythagoreer zu sein, um zu bemerken, daß die Gestalt und die Verhältnisse der Figuren durch Zahlen bestimmt sind. Wenn es daher in der pythagoreischen und überhaupt in der griechischen Mathematik sehr gewöhnlich ist, einesteils geometrische Bezeichnungen auf die Zahlen zu übertragen[3]), anderseits arithmetische und harmonische Verhältnisse an den Figuren nachzuweisen[4]), so ist dies ganz |

Verhältnis ausdrückenden ganzen Zahlen sind; eine pythagoreische Ausführung dieses Satzes, deren Künstlichkeit uns an dem Alter derselben nicht irre machen darf, gibt Porph. in Ptol. Harm. 280 m. aus Archytas und Didymus.

[1] Die Klanggeschlechter (γένη) hängen von der Einteilung, die Tonarten (τρόποι, ἁρμονίαι) von der Stimmung der Saiteninstrumente ab; jener werden drei gezählt, das diatonische, chromatische und enharmonische, dieser in der älteren Zeit gleichfalls drei, die dorische, phrygische und lydische, die aber schon zu Platos Zeit (Rep. III, 398 E ff.) durch verschiedene Nebenarten vermehrt waren. Später wurden beide bedeutend vervielfältigt. Auf die Pythagoreer läßt sich wenigstens die Unterscheidung der γένη zurückführen; Ptolem. Harm. I, 13 (vgl. Porph. in Ptol. 310 m. 313 f.) berichtet über sie aus Archytas.

[2] Hier soll daher außer den S. 508, 1. 463, 3 angeführten Stellen und Ptol. Harm. I, 13 f. nur auf die Erläuterungen von Böckh, Philol. 65 ff. und Brandis Gr.-röm. Phil. I, 454 ff., und die alte Tonlehre überhaupt betreffend auf Böckh in d. Stud. v. Daub und Creuzer III, 45 ff. (Kl. Schr. III, 136 ff.). De metris Pindari S. 203 ff. und Martin, Études sur le Timée I, 389 ff. II, 1 ff. verwiesen werden. [Burnet, Anf. S. 93 f. Kinkel, Gesch. der Phil. I, 104 ff. Göbel, Vorsokrat. Phil. 137 f. 143. 153 ff.]

[3] S. o. S. 503, 3.

[4] Ein Beispiel hiervon ist uns schon S. 506, 3 am pythagoreischen Dreieck vorgekommen, an dem auch Platos „geometrische Zahl" (s. T. II a, 857, 1) konstruiert wird. Ähnlicher Art ist die Nachweisung der harmonischen Proportion am Kubus. Unter der harmonischen Proportion (ἀναλογία ἁρμονική, auch ὑπεναντία genannt) versteht man nämlich, im Unterschied von der arithmetischen und geometrischen, dasjenige Verhältnis zwischen drei Größen, bei welchem die Differenz der mittleren von der ersten sich zu der ersten ebenso verhält wie die Differenz der mittleren von der dritten zu der dritten; sie findet statt, wenn jene Größen von der Art sind, ὥστε

natürlich. Unsere Philosophen blieben aber nicht hierbei stehen, sondern wie sie die Zahlen überhaupt für das Wesen der Dinge hielten, so suchten sie auch die Figuren und das Körperliche, das von ihnen umfaßt wird, unmittelbar aus gewissen Zahlen abzuleiten. Aristoteles wenigstens sagt uns, sie haben die Linie durch die Zweizahl definiert[1], von Philolaos wissen wir, daß er vier für die Zahl des Körpers erklärte[2],

---

ᾧ ἂν πρᾶτος ὅρος τῶ δευτέρω ὑπερέχῃ ἑαυτῷ μέρει, ταυτῷ ὁ μέσος τῶ τρίτω ὑπερέχει τῶ τρίτω μέρει (Archyt. b. Porph. in Ptol. Harm. S. 267. Fr. Phil. II, 119 [DV^{3} 35 B 2]; der Sache nach übereinstimmend Nikom. Inst. arithm. II, 25. S. 70, in seiner ausführlichen Erörterung über die drei Proportionen. Jambl. in Nikom. Arithm. S. 141. Plut. an. proc. 15, S. 1019; minder genau sieht Plut. De Mus. 22, S. 1138 die harmonische Proportion in dem Verhältnis der Zahlen 6, 8, 9, 12); eine *ἁρμονικὴ μεσότης* ist *ἡ ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσα καὶ ὑπερεχομένη*, wie sie Plato Tim. 36 A vgl. Epinom. 991 A bezeichnet. Die harmonische heißt diese Proportion, weil die ersten Zahlen, zwischen denen sie vorkommt (3, 4, 6 oder 6, 8, 12), die Grundverhältnisse der Oktave (*ἁρμονία*) ausdrücken; denn einerseits ist 8 um 1/3 von 6 größer als 6 und um 1/3 von 12 kleiner als 12, anderseits ist 6 : 8 die Quarte, 8 : 12 die Quinte, 6 : 12 die Oktave. Die gleichen Zahlen finden sich nun aber am Würfel: er hat 6 Begrenzungsflächen, 8 Ecken und 12 Begrenzungslinien; und deshalb nannte Philolaos nach Nikom. Inst. arithm. II, 26 S. 72 (vgl. Cassiodor Exp. in psalm. IX. Bd. II, 36 b Gar. und Böckh, Philol. 87 f.) den Kubus *γεωμετρικὴ ἁρμονία*. Daß derselbe *ἁρμονία* oder *harmonia geometrica* genannt worden sei, bemerkt auch Simpl. De an. 68, 5. Boeth. Arithm. II, 49 vgl. Philop. De an. E 16 u.

[1] Metaph. VII, 11. 1036 b 7: es ist oft schwer zu bestimmen, ob die Materie eines Gegenstandes in seine Definition mitaufzunehmen ist oder nicht; daher *ἀποροῦσί τινες ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ τριγώνου, ὡς οὐ προσῆκον γραμμαῖς ὁρίζεσθαι καὶ τῷ συνεχεῖ* (als ob die Bestimmung, daß ein Dreieck von drei Linien umschlossen ist, das Wesen des Dreiecks nicht ausreichend bezeichnete) . . . . *καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν.* Daß diese *τινὲς* Pythagoreer sind, unterliegt keinem Zweifel, die Platoniker werden im folgenden ausdrücklich von ihnen unterschieden.

[2] Jambl. Th. Ar. S. 56: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆι φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.* Asklep. Schol. in Ar. 541 a 23: *τὸν δὲ τέσσαρα ἀριθμὸν ἔλεγον [οἱ Πυθ.] τὸ σῶμα ἁπλῶς, τὸν δὲ πέντε τὸ φυσικὸν σῶμα, τὸν δὲ ἕξ τὸ ἔμψυχον*, wofür hier der unwahrscheinliche Grund angegeben wird: weil 6 = 2 × 3 sei, das Gerade aber den Leib, das Ungerade die Seele bezeichne.

und Plato scheint für die Drei- und Vierzahl die Namen „Zahl der Fläche“, „Zahl des Körpers“ schon vorgefunden zu haben 1). Da nun überdies von Plato bekannt ist, daß er die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Dreizahl, den Körper aus der Vierzahl entstehen ließ 2), und da Ale|xander die Ableitung der Körper aus den Flächen, der Flächen aus den Linien, der Linien aus den Punkten oder Monaden Plato und den Pythagoreern gemeinsam zuschreibt 3), so wird von den letzteren mit Sicherheit anzunehmen sein, daß sie bei der Ableitung der Figuren die Einheit dem Punkt gleichsetzten, die Zweiheit der Linie, die Dreizahl der Fläche, die Vierzahl dem Körper, und daß sie dies deshalb taten, weil die gerade Linie durch zwei Punkte, die erste geradlinige Figur durch drei Linien, der einfachste regelmäßige Körper durch vier Flächen begrenzt wird, wogegen der Punkt unteilbare Einheit ist 4). Mit der Figur des Körpers mußten sie aber nach ihrer ganzen Denkweise auch das Körperliche selbst abgeleitet zu haben glauben 5), und so schließt sich hier das früher 6) Be-

---

1) Aristoteles führt nämlich De an. I, 2. 404 b 18 aus seinen Vorlesungen über die Philosophie an: *νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο . . τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ.*

2) Arist. a. a. O. Metaph. XIV, 3. 1090 b 20 (s. T. II a, 758, 4. 949, 3). Ps.-Alex. Metaph. XIII, 9. S. 756, 14 Bon.: *τὴν δὲ κατὰ τὸ ἕν, φησιν, ἀρχὴν οὐχ ὁμοίως εἰςῆγον ἅπαντες, ἀλλ' οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἴδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῇ τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῷ. τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς περὶ Φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος.* Man vgl. hierzu meine plat. Stud. 237 f. Brandis De perd. Arist. libr. S. 48 ff.

3) S. o. S. 484, 2.

4) So wird diese Lehre von den Alten einstimmig erklärt; vgl. S. 484, 1. 2 und die Stellen, welche Brandis a. a. O. und Gr.-röm. Phil. I, 471 beibringt: Nikom. Arithm. II, 6. Boeth. Arithm. II, 4, S. 1328. Theo Math. 151 f. Jambl. Th. Ar. S. 18 f. Speusippus ebd. S. 64. Sext. Pyrrh. III, 154. Math. IV, 4. VII, 99 (X, 278 ff.). Joh. Philop. De an. C 2 m., auch Diog. VIII, 25. Können diese Stellen auch zunächst nur für die seit Plato gewöhnliche Ableitung des Geometrischen beweisen, so ist doch, auch abgesehen von den oben angeführten Zeugnissen, wahrscheinlich, daß sich die platonische Lehre in dieser Beziehung von der pythagoreischen nicht unterschied, da die angegebene Kombination auf dem Standpunkt der Zahlenlehre unstreitig zunächst lag.

5) Wie dies auch in den angeführten Stellen vorausgesetzt wird. Auf eine solche Konstruktion der Körper aus Flächen deutet auch die Frage,

merkte an, daß sie die Körper aus den sie umschließenden Linien und Flächen ebenso bestehen ließen, wie die Linien und Figuren aus Zahlen.

Von der Gestalt der Körper sollte nun nach Philolaos ihre elementarische Beschaffenheit abhängen. Von den fünf regelmäßigen Körpern wies er nämlich der Erde den Kubus zu, dem Feuer den Tetraeder, der Luft den Oktaeder, dem Wasser den Ikosaeder, dem fünften, alle übrigen umfassenden Elemente des Dodekaeder[1]); d. h. er nahm an, daß die kleinsten Bestandteile dieser verschiedenen Stoffe die angegebene Gestalt haben[2]). Dürften wir voraussetzen, daß Plato, welcher sich die Bestimmungen des Philolaos angeeignet hat, auch in dem einzelnen seiner Konstruktion diesem Vorgänger

---

welche Aristoteles den Pythagoreern entgegenhält (s. S. 477 1. 521, 1): ob der erste Körper aus Flächen, oder aus was sonst er entstanden sei?

6) S. 484 f.

1) B. Stob. I, 10 (Böckh Phil. 160): *καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα* (die fünf regelmäßigen Körper) *πέντε ἐντί. τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ* (die Körper in der Welt, Heeren und Meineke wollen diese Worte streichen) *πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκας* (so Cod. A, die vielerlei Verbesserungsvorschläge verzeichnet Wachsmuth z. d. St.; vielleicht ist ὁ τ. σφ. *κύκλος*, oder *τὸ τ. σφ. ὅλας* zu lesen) *πέμπτον*. [DV^3 32 B 12: *καὶ τὰ μὲν τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί, τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ ⟨καὶ⟩ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὃ τᾶς σφαίρας ὁλκάς, πέμπτον.* Vgl. S. 443, 3]. Plut. Plac. II, 6, 5: *Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν.* Vgl. Stob I, 356, wo aber ebenso, wie bei Diog. VIII, 25 (Alexander Polyh.), im Anschluß an die stoische Physik, das fünfte Element übergangen ist: *οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὸν κόσμον σφαῖραν κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων.*

2) Daß die Worte des Philolaos diesen Sinn haben, kann in betreff der vier sog. Elemente keinem Zweifel unterliegen; nur hinsichtlich des fünften von den regelmäßigen Körpern, des Dodekaeder, könnte man zweifelhaft sein, ob die kleinsten Bestandteile des Stoffes, aus welchem sich Philol. die Weltkugel (d. h. die himmlischen Sphären) gebildet dachte, oder die Weltkugel als Ganzes diese Gestalt haben sollte. Für die erste von diesen Annahmen spricht aber der Umstand, daß Plato in seiner späteren Zeit und von seinen Schülern alle die, welche sich enger an den Pythagoreismus anschlossen, den vier Elementen den Äther als fünftes beifügten (vgl. T. II a, 951, 2. 1008, 1. 1024, 2. 1043, 4). Daß derselbe Umstand auch die Behauptung widerlegt, unsere Stelle habe ihren fünften Körper von Aristoteles entlehnt, ist schon S. 371 bemerkt.

gefolgt sei, so hätte sich der letztere für die Ableitung der fünf Körper eines ziemlich verwickelten Verfahrens bedient[1]; indessen ist diese Annahme nicht bloß durch keine ausreichenden Zeugnisse gesichert[2], sondern es stehen ihr auch in der platonischen Darstellung selbst erhebliche Gründe entgegen[3]. Ob diese philolaische Ableitung der Elemente | schon den Früheren oder erst Philolaos angehört, und ob, im Zusammenhang damit, die vier Elemente von den Pythagoreern, unter Beseitigung des fünften, zu Empedokles, oder umgekehrt von Empedokles, unter Beifügung desselben, zu den Pythagoreern gekommen sind, läßt sich nach den geschichtlichen Zeugnissen als solchen nicht ausmachen[4]; anderweitige Gründe sprechen aber entschieden für die zweite von diesen Annahmen. Denn teils setzt die Theorie des Philolaos schon eine zu hohe Ausbildung des geometrischen Wissens voraus, als daß wir sie für sehr alt halten könnten, teils werden wir auch später[5] noch finden, daß Empedokles der erste war, welcher den strengeren Begriff der Elemente aufstellte[6], und ihre Vierzahl behauptete. Diese Konstruktion ist daher wahrscheinlich auf Philolaos zurückzuführen.

---

[1] Vgl. T. II a, 800 f.

[2] Denn Simpl. De coelo 252 b 43 ff. (Schol. 510 a 41 ff.) hat seine Angabe schwerlich von Theophrast, auf den er sich hier nur hinsichtlich Demokrits beruft, sondern aus dem falschen Timäus, aus dem er soeben (Z. 14) die betreffende Stelle (97 E f.) angeführt hat; und ebendaher wird die übereinstimmende Aussage des Hermias Irris. c. 16 stammen.

[3] Die platonische Konstruktion der Elementarkörper aus rechtwinkligen Dreiecken ließ sich nämlich (wie T. II a, 801 bemerkt ist) auf den Dodekaeder nicht anwenden; wer daher von dieser Konstruktion ausging, konnte nicht darauf kommen, in dem Dodekaeder eine eigentümliche elementarische Grundform zu sehen, und wirklich schiebt auch Plato denselben Tim. 55 C vgl. 40 A in einer Weise beiseite, die ganz so aussieht, als wäre ihm dieser fünfte Körper anderswo gegeben gewesen, er hätte ihn aber für seine Darstellung nicht verwenden können. Daß es außer der platonischen noch eine zweite, einfachere Art gab, die Elemente auf gewisse körperliche Figuren zurückzuführen, erhellt auch aus Arist. De coelo III, 5. 304 a 9 f.

[4] Von dem bekannten Pythagoreerschwur ist weder zu erweisen, daß er älter ist als Empedokles, noch daß er sich, wenn er dies ist, auf die vier Elemente bezog (vgl. S. 505, 1); Zeugnisse, wie das des Vitruv. VIII, praef. (vgl. Sext. Math. X, 283. Diog. VIII, 25), welcher die vier Elemente schon Pythagoras und Epicharmus beilegt, können natürlich so wenig in Betracht kommen, als das unechte Bruchstück des angeblichen Athamas b. Clem. Strom. VI 624 D.

[5] S. 758 [5] f.

[6] Eben diesen Begriff aber, welcher seinerseits die Sätze der Parmenides von der Unmöglichkeit eines absoluten Entstehens und Vergehens

[Diese Ausführungen über die Elementenlehre der Pythagoreer haben durch die Untersuchungen von Eva Sachs 2) eine wesentliche Berichtigung erfahren. Zunächst ist festzustellen, daß seit der Herstellung des Textes von Philolaos fr. 12 durch Diels (S. 513, 1) dieses Bruchstück anders verstanden werden muß als bisher: Die „Körper der Kugel“ sind nicht die fünf regelmäßigen stereometrischen Körper, sondern die Elemente. Die Kugel selbst besteht aus vier Elementen (Luft, Feuer, Wasser, Erde). Dazu tritt als fünftes „das Lastschiff der Kugel“. Unter diesem fünften Element haben wir uns vermutlich den „grenzenlosen Odem“ zu denken, den die Weltkugel einatmet (vgl. S. 443). Ob dieses schon von Philolaos und Platon in einer unverkennbar das Philolaosbruchstück berücksichtigenden Stelle 3) mit dem Äther gleichgesetzt wurde, kann man dahingestellt sein lassen. Jedenfalls finden wir die Gleichsetzung vollzogen bei Platons unmittelbaren Schülern Philipp von Opus (Epinom. 984 b 4, 981 c 5), Xenokrates (fr. 53 Heinze) und Speusippos (fr. 4 Lang). Mögen nun aber die Pythagoreer einfach die empedokleische Elementenlehre übernommen oder sie durch Hinzufügung des Äthers erweitert haben, so kann ihnen doch jetzt keinesfalls mehr die Verbindung der Elementenlehre mit der Fünfkörperlehre zugeschrieben werden. Denn es ist jetzt aus dem Scholion, das die Einleitung zum 13. Buch der „Elemente“ des Euklid bildet, in Verbindung mit einer Notiz des Suidas 4) erwiesen, daß die Pythagoreer von den fünf regelmäßigen

---

voraussetzt, hat unverkennbar auch Philolaos, denn die fünf regelmäßigen Körper sind feste unveränderliche Typen, und von der Ableitung derselben aus ihren Begrenzungsflächen, durch die Plato einen Übergang der drei oberen Elemente ineinander möglich macht, weiß Philolaos noch nichts.

2) [Die fünf platonischen Körper. Philol. Unters. herausg. v. A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff. 24. Heft. 1917.]

3) [Tim. 55 C: *ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν.* Eva Sachs a. a. O. S. 47 erklärt dies: „Gott konstruiert (zeichnet) das Dodekaeder und beschreibt nachher die Kugel darum“.]

4) [Heiberg, Eukl. V 654. Suidas v. *Θεαίτητος.* Vgl. Bibl. math. 3. F. IX S. 47.]

Körpern nur drei kannten: den Würfel, die Pyramide (Tetraeder) und das Dodekaeder, daß dagegen das Oktaeder und Ikosaeder erst von Platons Freund Theaetet gefunden wurden. Und auch jene drei kannten die Pythagoreer nur empirisch, das Dodekaeder vermutlich auf Grund von Bekanntschaft mit Funden des in Norditalien vorkommenden und in dieser Form kristallisierender Schwefelkieses (Pyrit)[1]. Die mathematische Konstruktion auch dieser Körper ist erst das Verdienst Theaetets[2]. Da nun aus Platon (Staat VII 528 B ff., Tim. 53 C ff.) ersichtlich ist, daß die Stereometrie zu seiner Zeit eine noch im Entstehen begriffene Wissenschaft war, so ergibt sich in Verbindung mit der Einleitung des Dialogs „Theaetet", daß niemand anders als dieser Freund Platons ihr Begründer war, und daß die Ausführungen des Philosophen über die regelmäßigen Körper im „Timäus" nicht aus Philolaos, sondern aus dem Werk des Theaetet geschöpft sind, das wahrscheinlich den Titel führte „*Περὶ τῶν πέντε σχημάτων*". Die Entstellung der Überlieferung, d. h. die Zurückführung der platonischen Fünfkörperlehre auf eine pythagoreische Quelle fällt vermutlich dem Speusippos mit seinem Werk „*Περὶ τῶν Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν*" zur Last.]

Dies bestätigt sich, wenn wir bemerken, daß auch die Vorstellungen der Pythagoreer von der Entstehung und Einrichtung der Welt, so weit sie uns bekannt sind, unabhängig von der Lehre über die Elemente an die sonstigen Voraussetzungen des Systems anknüpfen. Was zunächst die Entstehung der Welt betrifft, so behauptet zwar ein philolaisches Bruchstück[3], sie sei immer gewesen und werde immer sein, und so möchte man geneigt sein, der Angabe[4] Glauben zu schenken, die Pythagoreer haben mit dem, was sie von der Weltbildung sagen, nur die begriffliche Abhängigkeit des Abgeleiteten vom Ursprünglichen, nicht eine zeitliche Entstehung des Weltganzen lehren wollen[1]). Da wir uns aber schon früher von der Unechtheit der philolaischen Stelle überzeugt haben, und da Stobäus die Quellen und Gründe seiner Aussage nicht angibt, so läßt sich diesen Zeugnissen keine Beweiskraft zuerkennen. Dagegen sagt Aristoteles sehr bestimmt, keiner der Früheren habe die Welt für anfangslos gehalten, außer im Sinn der Lehre, welche niemand den Pythagoreern zuschreibt, daß ihr Stoff ewig und unvergänglich, sie selbst dagegen einem beständigen Wechsel von Entstehung und Untergang unterworfen sei[2]); und was uns über | die Lehren seiner Vorgänger bekannt ist, kann dieser Angabe nur zur Bestätigung dienen[3]); auch die Auskunft, durch

---

[1] [F. Lindemann, Zur Geschichte der Polyeder und Zahlzeichen Sitzungsber. der Bayr. Ak. d. W. (math.-phys. Kl.) 26. 1896. S. 625.]

[2] [Eva Sachs, De Theaeteto mathematico. Diss. Berlin 1913 und a. a. O. S. 88 ff.]

[3] Bei Stob. I, 420 (s. o. 476, 1): *ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει . . . . εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω* (wofür Meineke *ἀϊδίω*, Rose Arist. libr. ord. S. 35 und Wachsmuth noch besser *ἀρχᾶς ἀϊδίω* setzen).

[4] Stob. I, 450: *Πυθαγόρας φησὶ γενητὸν κατ᾽ ἐπίνοιαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χρόνον.* Dasselbe wird von Späteren oft hehauptet (s. S. 518 1); Varro De re rust. II, 1, 3 und Censorin. di. nat. 4,3 legen ihm die Lehre

---

von der Ewigkeit des Menschengeschlechts bei, Tertull. Apologet 11 die von der Ewigkeit der Welt, und Theophilus ad Autol. III, 7 26 beschuldigt Pyth. deshalb, daß er die Naturnotwendigkeit an die Stelle der Vorsehung setze.

[1] So Ritter I, 417, der sich aber durch die gleichzeitige Annahme ebd. S. 436, s. o. S. 481 f.), daß die Pythagoreer eine allmählich fortschreitende Entwicklung der Welt gelehrt haben, in einen offenbaren Widerspruch verwickelt; Brandis I, 481. Chaignet II, 87. Rohr De Philol. fragm. *π. ψυχῆς* S. 31.

[2] De coelo I, 10. 279 b 12: *γενόμενον μὲν ἅπαντες εἶναί φασιν [τὸν οὐρανὸν], ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν, . . οἱ δ' ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.* Über die letzteren wird dann 280 a 11 bemerkt, ihre Ansicht falle eigentlich mit der Annahme zusammen, daß die Welt ewig und nur einer Formveränderung unterworfen sei. Vgl. Phys. VIII, 1. 250 b 18: *ἀλλ' ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναί φασι καὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεί φασιν εἶναι κίνησιν . . . ὅσοι δ' ἕνα* (sc. *κόσμον εἶναι*), *ἢ οὐκ ἀεὶ* (= *ἢ ἀπείρων ὄντων οὐκ ἀεὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι* usf. — die Lehre des Empedokles) *καὶ περὶ τῆς κινήσεως ὑποτίθενται κατὰ λόγον.* Über Teichmüllers Einwendungen gegen die Gültigkeit dieses aristotelischen Zeugnisses s. m. S. 543, 1^5.

[3] Chaignet (I, 249. II, 84) beruft sich gegen mich auf den bekannten Ausspruch Heraklits (unten S. 645, 1^5). Allein das, was Her. hier als ungeworden und unvergänglich bezeichnet, ist nicht das Weltgebäude, dessen Ewigkeit Aristoteles gelehrt hat und der angebliche Philolaos behauptet, sondern nur das *πῦρ ἀείζωον*, der sich zur Welt entwickelnde und sie wieder auflösende Urstoff; einen solchen ungewordenen Urstoff setzen aber

welche Stobäus oder vielmehr der Neupythagoreer, dem er hier folgt[1]), die Ewigkeit der Welt für das pythagoreische System zu retten sucht, wird von Aristoteles nur Platonikern | beigelegt[2]), der Pythagoreer erwähnt bei dieser Gelegenheit weder er selbst, noch einer seiner Ausleger. Wie wäre dies möglich, wenn ihm von Philolaos oder sonst einem Pythagoreer eine Darstellung vorlag, worin die Anfangs- und End-

---

alle Physiker voraus, ohne daß daraus für sie die Ewigkeit der Welt folgte. Vgl. S. 543[5]. Das gleiche gilt gegen Rohrs Einwendung (S. 31), daß doch Philolaos auch in dem S. 449, 1 abgedruckten Bruchstück die *ἐστὼ τῶν πραγμάτων* ewig nenne: die *ἐστὼ τ. πρ.*, das Begrenzende und Unbegrenzte, ist ewig, daraus folgt aber nicht, daß es auch die daraus gebildete Welt ist. Hält endlich Arist. Metaph. XIV, 3. 1091 a 12 der platonischen Zahlenlehre entgegen: *ἄτοπον δὲ καὶ γένεσιν ποιεῖν ἀϊδίων ὄντων*, so kann man nicht mit Chaignet II, 87 aus dieser Stelle (in deren Anführung er mehr als ungenau verfährt) schließen, daß die Pythagoreer mit ihrer Beschreibung der Weltbildung keine zeitliche Weltbildung gemeint haben, denn um die Weltbildung handelt es sich bei dieser Bemerkung (selbst wenn man sich ihre Übertragung auf die Pythagoreer gefallen lassen wollte) überhaupt nicht, sondern um die Entstehung der Zahlen aus dem Großen und Kleinen, und als ewig bezeichnet diese Aristoteles in eigenem Namen; und glaubt Chaignet weiter aus den vor. Anm. angeführten Worten De coelo I, 10 beweisen zu können, daß die Ewigkeit der Welt auch vor Aristoteles gelehrt worden sei, so hat er dieselben gänzlich mißverstanden: *ἀΐδιος* bezeichnet dort die endlose Fortdauer, aber nicht die Anfangslosigkeit, um die es sich hier allein handelt.

[1]) Wie allgemein bei den Neupythagoreern die Lehre von der Ewigkeit der Welt war, ist T. III b, 131 f. nachgewiesen. Daß auch die Angabe bei Stobäus nur ihre Ansicht wiedergibt, erhellt schon aus dem Umstand, daß hier Pythagoras, von dessen Lehre bereits Aristoteles nichts weiß, eine Unterscheidung beigelegt wird, welche, weit über den Standpunkt seiner Zeit hinausgehend, erst von der platonischen Schule wirklich beglaubigt ist. Ausreichende Zeugnisse über die Lehre des Pythagoras und der alten Pythagoreer, wie Chaignet und Rohr a. d. a. O. ein solches an der Aussage des Stobäus zu besitzen glauben, liefert uns kein Schriftsteller, dessen Quellen wir nicht über die neupythagoreische Zeit hinauf verfolgen können, und am wenigsten ein so später Kompilator.

[2]) De coelo I, 10. 279 b 30: *ἣν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δὲ, οὐκ ἔστιν ἀληθής· ὁμοίως γὰρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτὲ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους.* Aus dem folgenden erhellt, daß damit Platoniker gemeint sind, nach Simpl. z. d. St. und den andern Erklärern Xenokrates, und auch Speusippus. Chaignet II, 88 hatte daher kein Recht, diese Stelle für sich anzuführen.

losigkeit der Welt nicht bloß aufs bestimmteste behauptet, sondern auch mit einem ganz ähnlichen Grunde, wie in seinem eigenen System, bewiesen war? Und auch abgesehen davon ist es sehr unwahrscheinlich, daß schon die alten Pythagoreer die Welt als ein ewiges Erzeugnis der weltbildenden Kraft aufgefaßt haben sollten. Denn die Unterscheidung zwischen der begrifflichen Abhängigkeit der Dinge von ihren Ursachen und zwischen ihrer zeitlichen Entstehung erfordert eine längere Übung und eine feinere Ausbildung des Denkens, als daß wir sie schon den ältesten Forschern zutrauen könnten, sie war erst auf dem Boden der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie möglich; wenn jene Alten nach dem Ursprung der Welt fragten, so hatten sie keine Veranlassung, hierbei an etwas anderes als an einen Anfang in der Zeit zu denken, wie dies ja in den alten Kosmogonien durchaus geschieht. Diese Vorstellung zu verlassen, nötigte erst in der Folge die doppelte Erwägung, daß teils der Stoff unentstanden sein müsse, teils auch die weltbildende Kraft nie untätig gedacht werden könne; aber jenes hat zuerst, soviel uns bekannt ist, Parmenides[1]), dieses Heraklit als allgemeinen Grundsatz ausgesprochen[2]), und was daraus geschlossen wurde, das | war auch bei ihnen und ihren Nachfolgern nicht die Ewigkeit unseres Weltgebäudes: sondern Parmenides folgerte aus seinem Satze die Unmöglichkeit des Werdens und Vergehens und erklärte demgemäß die Erscheinungswelt überhaupt für Wahn

---

1) Von dem dies auch Simplicius sagt, De coelo 26 b 25: *καὶ γὰρ Παρμενίδης, ὁ πρῶτος ὧν ἀκοῇ ἴσμεν τοῦτον τὸν λόγον ἐρωτῶν*, nämlich das *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεσθαι.*

2) Vorausgesetzt haben allerdings alle, und schon Hesiod, als das, was zuerst vorhanden war, den Stoff, aus dem die Welt wurde. Aber eine solche bei der Beschreibung der Weltbildung für die Phantasie unentbehrliche Voraussetzung ist (wie hier wegen Gomperz Zu Heraklits Lehre 1037 ausdrücklich bemerkt sei) etwas wesentlich anderes, als das Aussprechen und die Begründung eines bewußten, eine Notwendigkeit ausdrückenden Prinzips. Eher könnte gegen das obige eingewendet werden, daß vor Heraklit schon Anaximander die beständige Bewegung des Urstoffs annahm. Allein der Satz, daß er bewegt sein müsse, das Prinzip des *πάντα ῥεῖ*, wird ihm noch nicht zugeschrieben. Indessen kommt darauf weniger an; der entscheidende Grund gegen die Urkundlichkeit der oben bestrittenen Angaben und Bruchstücke liegt darin, daß die Ewigkeit der Welt vor Aristoteles nachweislich nicht gelehrt worden ist.

und Täuschung, Heraklit, Empedokles und Demokrit behaupteten, jeder auf seine Art, unendlich viele Welten, von denen aber jede einzelne in der Zeit geworden sein sollte; Anaxagoras endlich, der gewöhnlichen Annahme einer einzigen Welt folgend, ließ diese gleichfalls in einem bestimmten Zeitpunkt aus den ungeformten Urstoffen sich bilden. Demjenigen Philosophen dagegen, der die Ewigkeit der Welt wirklich mit so grundsätzlichem Bewußtsein, wie der angebliche Philolaos behauptet hat, Aristoteles, kam es nicht in den Sinn, gleichzeitig eine Beschreibung der Weltentstehung zu liefern. Um so weniger können wir bezweifeln, daß das, was über die Lehre der Pythagoreer vor der Weltbildung berichtet wird, und was auch seinerseits gar keine andere Auffassung zuläßt, sich wirklich auf eine zeitliche Entstehung der Welt beziehe. Zuerst soll sich nämlich im Kern des Weltganzen das Feuer der Mitte gebildet haben; die Pythagoreer nennen dasselbe auch das Eins oder die Monas, weil es der erste Weltkörper ist, die Göttermutter, weil die Bildung der Himmelskörper von ihm ausgeht, die Hestia, den Herd oder den Altar des Weltalls, die Wache, die Burg oder den Thron des Zeus, weil es der Mittelpunkt ist, in dem die welterhaltende Kraft ihren Sitz hat[1]). Wie dieser Anfang der Welt entstand, | wußten sie nach Aristoteles a. a. O. nicht zu erklären, und ob sie diese Erklärung auch nur versuchten, läßt sich aus seinen Äußerungen nicht mit Sicherheit abnehmen[1]). Von hier aus sollten sofort die nächstgelegenen Teile des Unbegrenzten, das in diesem Zusammenhang, nach der unklaren Weise der Pythagoreer, zugleich den unendlichen Raum und den unendlichen Stoff bedeutet, angezogen, und durch diese Anziehung begrenzt worden sein[2]), bis durch immer weitere Fortsetzung und Ausbreitung dieser Wirkung (so müssen wir die Berichte ergänzen) das Weltgebäude zum Abschluß gelangt war. |

---

[1]) M. s. S. 521, 1. 523, 2. Arist. Metaph. XIV, 3. XIII, 6 (oben S. 477 1. 483, 4). Philol. b. Stob. I, 468 [DV³ 32 B 7]: *τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας* (der Weltkugel) *Ἑστία καλεῖται.* Ders. ebd. 360: *ὁ κόσμος εἷς ἐστιν· ηρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου* (wofern der Text richtig ist — *ἀπὸ τοῦ μ.* wäre jedenfalls deutlicher). Ebd. S. 452; s. u. 523, 2. Plut. Numa c. 11: *κόσμου οὗ μέσον οἱ Πυθαγορικοὶ τὸ πῦρ ἱδρύσθαι νομίζουσι, καὶ τοῦτο Ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα.* Vgl. Jambl. Th. Arithm. S. 8: *πρὸς τούτοις φασὶ* [*οἱ Πυθ.*] *περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἑναδικὸν διάπυρον κύβον. οὗ τὴν μεσότητα τῆς θέας* [statt dieses von Ast unglücklich emendierten Worts ist *θέσεως* zu lesen] *καὶ Ὅμηρον εἰδέναι λέγονται·* Il. VIII, 16). Daher, fährt der Verfasser fort, haben wohl auch Parmenides, Empedokles u. a. den Satz: *τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόῤῥοπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν.* Man sieht aus diesen Stellen, wie das *πρῶτον ἓν* in den aristotelischen zu verstehen ist: das Zentralfeuer hieß wegen seiner Lage und seiner Bedeutung für das Weltganze das Eins, in demselben Sinn, wie z. B. die Erde die Zwei und die Sonne die Sieben hieß (s. o. S. 497 f.), wie sich aber dieser bestimmte Teil der Welt zu der Zahl Eins verhalte, und inwieweit er sich von ihr unterscheide, blieb unbestimmt. Vgl. S. 487.

Dieses selbst dachten sich die Pythagoreer als eine Kugel[3]). In den Mittelpunkt des Ganzen verlegten sie, wie bemerkt, das Zentralfeuer; um dieses sollten zehn himmlische Körper, von West nach Ost sich bewegend[4]), ihren Reigen schlingen:

---

[1]) Arist. sagt nämlich Metaph. XIV, 3 (s. o. 477 1.): *τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς* (was wohl ziemlich gleichbedeutend mit *ἐξ ἐπιπέδων* ist; vgl. Arist. De sensu 3, 439 a 30: *οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν*) *εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν*, daraus kann man aber schon überhaupt nicht schließen, daß die Pythagoreer (wie Brandis I, 487 annimmt) wirklich alle diese Wege zur Ableitung des Körperlichen einschlugen, noch weniger jedoch, daß sie sich aller dieser Erklärungsarten in Beziehung auf das Zentralfeuer bedienten, sondern Aristoteles konnte sich ebenso auch in dem Fall ausdrücken, wenn sie über die Art, wie dieses entstanden sei, nichts gesagt hatten, ähnlich wie er Metaph. XIV, 5. 1092 a 21 ff. den Anhängern der Zahlenlehre die Frage entgegenhält, wie die Zahlen aus ihren Elementen geworden seien, *μίξει* oder *συνθέσει, ὡς ἐξ ἐνυπαρχόντων* oder *ὡς ἀπὸ σπέρματος* oder *ὡς ἐκ τοῦ ἐναντίου*?

[2]) Arist. a. a. O. wozu S. 477, 1 g. E. zu vergleichen ist. Dieselbe Lehre scheint der Angabe Plac. II, 6, 2 zugrunde zu liegen: *Πυθαγόρας ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου* [*ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου*], nur daß hier das *ἄπειρον* mit dem aristotelischen *περιέχον*, dem Äther, verwechselt ist.

[3]) *Σφαῖρα* ist der gewöhnliche Ausdruck dafür, s. S. 520, 1, 513, 1.

[4]) Wie sich dies zunächst für die Erde, ebendamit aber auch für die übrigen Weltkörper, von selbst versteht, denn die scheinbare tägliche Bewegung der Sonne und der Gestirne von Ost nach West ließ sich aus der Bewegung der Erde um das Zentralfeuer nur dann erklären, wenn diese von West nach Ost geht. Diese Bewegung scheinen aber die Pythagoreer ebenso, wie Aristoteles (über den T. II b, 157), als eine Bewegung von Ost nach Ost, oder von rechts nach rechts gefaßt zu haben, denn nach Plut. plac. II, 10, 1 nannten sie die Ostseite die rechte, weil von ihr die Bewegung ausgehe. Mit der religiösen Bevorzugung des Ostens, in dem das Licht

in der weitesten Entfernung der Fixsternhimmel, ihm zunächst die fünf Planeten, hierauf die Sonne, der Mond, die Erde, und als zehntes die Gegenerde, welche die Pythagoreer ersannen, um die heilige Zehnzahl voll zu machen; die äußerste Grenze der Welt aber sollte durch das Feuer des Umkreises, dem der Mitte entsprechend, gebildet werden 1). Die Gestirne |

---

aufgeht, verbindet sich hierbei die des Rechten vor dem Linken, worüber S. 459, 460 2.

1) Arist. De coelo II, 13 Anf. [DV^3 45 B 37]: *τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου κεῖσθαι λεγόντων* [*τὴν γῆν*] . . *ἐναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν. ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι, τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν. ἔτι δ’ ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γῆν ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν, οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν* (was Metaph. I, 5. 986 a 8 so erläutert wird: *ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν*), *τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξὺ, τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας . . . ἔτι δ’ οἵ γε Πυθαγόρειοι καὶ διά τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντὸς· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι, τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ.* ebd. 293 b 18: [*τὴν γῆν φασι*] *κινεῖσθαι κύκλῳ περὶ τὸ μέσον, οὐ μόνον δὲ ταύτην ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντίχθονα* Stob. Ekl. I 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ Μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον. πρῶτον δ’ εἶναι φύσει τὸ μέσον, περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χορεύειν* (daher wohl die *χορεῖαι* der Gestirne bei Plato Tim. 40 C), *οὐρανὸν* (d. h. der Fixsternhimmel, der Ausdruck gehört, wie aus dem unten anzuführenden Schluß der Stelle erhellt, dem Berichterstatter), *τοὺς πέντε πλανήτας, μεθ’ οὓς ἥλιον, ἐφ’ ᾧ σελήνην, ὑφ’ ᾗ τὴν γῆν, ὑφ’ ᾗ τὴν ἀντίχθονα, μεθ’ ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ Ἑστίας ἐπὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον.* (Statt *ἐπὶ τὰ κέντρα* setzen Meineke, Diels, Wachsmuth *περὶ τ. κ.*; mir ist der Plural *τὰ κέντρα* anstößig, ich ziehe daher *ἐπὶ τῷ κέντρῳ* vor.) Alexander z. Metaph. I, 5 (s. o. 496, 1) über die Sonne: *ἑβδόμην γὰρ αὐτὸν τάξιν ἔχειν* [*φασὶν οἱ Πυθ.*] *τῶν περὶ τὸ μέσον καὶ τὴν Ἑστίαν κινουμένων δέκα σωμάτων· κινεῖσθαι γὰρ μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν καὶ τὰς πέντε τὰς τῶν πλανήτων, μεθ’ ἣν* [*ὃν*] *ὀγδόην τὴν σελήνην, καὶ τὴν γῆν ἐνάτην, μεθ’ ἣν τὴν ἀντίχθονα.* Wenn der Ungenannte bei Photius S. 439 b Bk. Pythagoras zwölf Diakosmen beilegt, die Gegenerde, das Feuer der Mitte und des Umkreises übergeht, dafür aber zwischen Mond

sind, wie sie glauben, in durchsichtigen Kreisen oder Sphären befestigt, durch deren Achsendrehung sie herumgeführt werden[1]). Unter den Weltkörpern nimmt das Zentralfeuer nicht bloß durch seine Lage die erste Stelle ein, sondern es ist auch, im Zusammenhang damit, der Schwerpunkt und Halt des | Ganzen, das Maß und Band der Welt[2]), die ja überhaupt nur von ihm aus und durch seine Einwirkung entstanden ist; und da nun die Pythagoreer alle solche Verhältnisse nicht bloß mathematisch und mechanisch, sondern zugleich dynamisch

---

und Erde einen Feuer-, Luft- und Wasserkreis einschiebt, so ist diese Angabe schon von Böckh Philol. 103 f. widerlegt worden. Über die Behauptung, daß die Pythagoreer die ersten gewesen seien, welche die Ordnung der Gestirne bestimmten, vgl. S. 301, 1.

[1]) Als pythagoreisch behandelt diese Annahme Alexander (s. vor. Anm.); Theo Astron. S. 212 Mart. bezeichnet Pythagoras selbst als den, welcher zuerst entdeckt habe, *κατ᾽ ἰδίων τινῶν κύκλων καὶ ἐν ἰδίαις δὲ σφαίραις* (Cod. *ἰδ. διαφοραῖς*) *ἐνδεδεμένα καὶ δι᾽ ἐκείνων κινούμενα* (sc. *τὰ πλανώμενα*) *δοκεῖν ἡμῖν φέρεσθαι διὰ τῶν ζῳδίων.* Daß dies wirklich altpythagoreisch ist, und daß die Pythagoreer (und wahrscheinlihk Pythagoras selbst schon) die Lehre Anaximanders (s. S. 296 f., 301 f.) in dieser Weise zu der Sphärentheorie fortgebildet haben, wird durch das Vorkommen dieser Vorstellungsweise bei Parmenides und Plato bestätigt. Ob dabei alle Gestirne von eigentlichen Sphären, d. h. Hohlkugeln, getragen wurden, oder nur die Fixsterne an einer Hohlkugel, die Planeten, wie bei Plato, an reifartigen Kreisen befestigt sein sollten, läßt sich nicht ausmachen. Wenn Röth II a, 808 f. b, 244 den Pythagoreern, und sogar schon Pythagoras, die Annahme der Ekkentren und Epizykeln beilegt, so fehlt es hierfür nicht allein an allen ausreichenden Beweisen (denn Nikomachus und sein Nachtreter Jamblich b. Simpl. De coelo 277 a 17. Schol. 503 b 11 sind keine zuverlässigen Zeugen), sondern diese Annahme steht auch mit der ganzen Entwicklung der alten Astronomie im Widerspruch; daß nämlich schon Eudoxus, Kallippus und Aristoteles die Epizykelntheorie gehabt haben (Röth a. a. O.), wird sich niemand einreden lassen, welcher die betreffenden Stellen des Aristoteles und seiner Kommentatoren mit einigem Verständnis gelesen hat. Vgl. T. II b, 451 ff.

[2]) M. s. hierüber S. 522, 1. 520, 1; ferner Stob. I, 452: *τὸ δὲ ἡγεμονικὸν* [*Φιλόλαος ἔφησεν*] *ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρὶ ὅπερ τρόπεως δίκην προϋπεβάλλετο τῇ τοῦ παντὸς σφαίρᾳ* (so Diels) *ὁ δημιουργὸς θεός*, wo freilich das *ἡγεμονικὸν* stoisch und der Demiurg platonisch ist, aber die Vergleichung des Zentralfeuers mit dem Kiel des Weltganzen doch ursprünglich scheint; auch Nikom. b. Phot. Cod. 187. S. 143 a 32, wo unter vielem späteren die Angabe, daß die Monas bei den Pythagoreern *Ζανὸς πύργος* heiße, eine richtige Erinnerung enthält, und Prokl. in Tim. 172 B: *καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ Ζανὸς πύργον ἢ Ζανὸς φυλακὴν ἀπεκάλουν τὸ μέσον*

zu denken gewohnt sind, so müßten wir zum voraus annehmen, daß sie vom Zentralfeuer eine durchgreifende Wirkung auf das Weltganze ausgehen ließen, wenn dies auch nicht durch die Analogie ihrer Lehre von der Weltbildung und durch ihre sogleich zu erwähnenden Vorstellungen über den Ursprung des Sonnenfeuers bestätigt würde[1]). Wenn jedoch jüngere Berichte hieran die Angabe anknüpfen, daß sich die Seele oder der Geist der Welt vom Zentralfeuer, oder auch vom Umkreis aus durch das Weltall verbreite[2]), so ist dies |

---

1) Eine weitere Bestätigung der obigen Annahme liegt in der Angabe des Parmenides, deren pythagoreischer Ursprung seinerzeit nachgewiesen werden wird, daß die alles lenkende Gottheit in der Mitte der Welt ihren Sitz habe.

2) So der angebliche Philolaos b. Stob. I, 420 (vgl. S. 516, 3. 476, 1): ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγόμενος ἐξ ἀρχᾶς ἀϊδίω καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς· ἐπεὶ δέ γε καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον, ὡς τὸ κινέον ἄγει, οὕτω διατίθεται, ἀνάγκα τὸ μὲν ἀεικίνατον (wofür Chaignet II, 81 ἀκίνατον vorschlägt; aber die Unbewegtheit des κινέον läßt sich doch nicht damit begründen, daß es ἐξ αἰῶνος περιπολεῖ), τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν νῶ καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα (?) πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς. Alex. Polyh. b. Diog. VIII 25 ff.: κόσμον ἔμψυχον, νοερὸν, σφαιροειδῆ . . . . ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ, διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν . . . διήκειν τ᾽ ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα διὰ τοῦ αἰθέρος τοῦ τε ψυχροῦ καὶ παχέος (Luft und Wasser) . . ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βένθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα . . . εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ . . ἀθάνατόν τ᾽ εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ᾽ οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι. Cic. N. D. I, 11, 27: *Pythagoras, qui censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur.* Cato 21, 78: *audiebam Pythagoram Pythagoreosque . . nunquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus.* Plut. Plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007: Pyth. habe auf die Frage, was die Zeit sei, geantwortet: die Seele der Welt. Plac. IV, 7, 1: Πυθ. Πλάτων ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐξιοῦσαν γὰρ εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές. Sext. Math. IX, 27: die Pythagoreer und Empedokles lehren, daß die Menschen nicht bloß miteinander und den Göttern, sondern auch mit den Tieren verwandt seien; ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα· aus diesem Grunde sei es unrecht, Tiere zu töten und zu verzehren. Stob. I, 452, s. vorl. Anm. Simpl. De cœlo 229 a 38 (Schol. 505 a 32): οἱ δὲ γνησιώτερον αὐτῶν (τῶν Πυθαγορικῶν) μετα-

ohne Zweifel eine spätere Erweiterung und Veränderung der altpythagoreischen Lehre, deren Quelle in platonischen und stoischen Sätzen zu suchen ist[1]). Aristoteles führt da, wo er |

σχόντες πῦρ μὲν ἐν τῷ μέσῳ λέγουσι τὴν δημιουργικὴν δύναμιν τὴν ἐκ μέσου πᾶσαν τὴν γῆν ζωογονοῦσαν καὶ τὸ ἀπεψυγμένον αὐτῆς ἀναθάλπουσαν· διὸ οἱ μὲν Ζανὸς πύργον αὐτὸ καλοῦσιν, ὡς αὐτὸς ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς ἱστόρησεν, οἱ δὲ Διὸς φυλακὴν, ὡς ἄλλοι φασίν. Cod. Coisl. Schol. 505 a 9: *διὸ καὶ πλεχθῆναι τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανόν.*

1) Von dem philolaischen Fragment und dem Bericht Alexanders ist schon S. 476, 1. 471, 1 gezeigt worden, daß sie nicht für authentisch zu halten sind; was die vorliegende Frage im besonderen betrifft, so muß auch, abgesehen von der im Text ausgeführten entscheidenden Erwägung, an dem ersteren auffallen, daß es die Seele im Anschluß an Plato und Aristoteles in den Umkreis der Welt verlegt, ohne auf das Zentralfeuer Rücksicht zu nehmen, das der Verfasser gar nicht zu kennen scheint; auch das ist bedenklich, daß es die Seele und das *θεῖον* für das ewig Bewegte (*ἀεὶ θέον*) und ewig Bewegende erklärt (die Pythagoreer betrachten zwar die *θεῖα σώματα* oder die Gestirne, nicht aber das *θεῖον* im absoluten Sinn als bewegt, sie stellten vielmehr die Bewegung auf die Seite des Unbegrenzten; vgl. S. 479, 1. 459, 3); und es liegt nahe, hierin eine mißverständliche Nachbildung dessen zu vermuten, was Plato Krat. 397 C. Arist. De coelo I, 3. 270 b 22. Meteor. I, 3. 339 b 25 sagt, und der letztere (s. S. 490^5 f.) über Alkmäon berichtet. Noch weniger läßt sich, wie früher bemerkt wurde, in der Lehre von der anfangslosen Kreisbewegung der Seele und in den hierfür gebrauchten Ausdrücken der platonische und aristotelische Einfluß verkennen. In Alexanders Darstellung ist ebenso, wie in der kurzen Angabe des Sextus, das Stoische ganz augenfällig, und es ist kaum nötig, in dieser Beziehung auf das *πνεῦμα διὰ παντὸς διῆκον*, die emanatistische Vorstellung vom Ursprung der menschlichen Seele aus der göttlichen, die gleich zu erwähnende unpythagoreische Kosmologie, die oben berührte Vierheit der Elemente u. a. ausdrücklich zu verweisen. Ganz ähnlich lauten aber auch Ciceros kurze Aussagen, und es ist sehr möglich, daß dieselben in letzter Beziehung aus der gleichen Quelle geflossen sind wie die Alexanders. Die Definition bei Plutarch sieht gleichfalls gar nicht altpythagoreisch aus. Daß bei Stobäus das *ἡγεμονικὸν* nur stoisch sein kann, ist schon bemerkt worden; von Simplicius und seinem Nachfolger wird ohnedies niemand eine Unterscheidung des altpythagoreischen von späterer Auslegung desselben erwarten. Nicht minder handgreiflich ist der spätere Ursprung eines Fragments bei Clemens Cohort. 47 C: *ὁ μὲν θεὸς εἷς· χ' οὗτος δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τᾶς διακοσμήσιος, ἀλλ' ἐν αὐτᾷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ, ἐπίσκοπος πάσας γενέσιος, τῶν ὅλων· ἀεὶ ὢν καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων ἁπάντων, ἐν οὐρανῷ φωστὴρ καὶ πάντων πατὴρ, νοῦς καὶ ψύχωσις τῷ ὅλῳ κύκλῳ, πάντων κίνασις.* (Das gleiche in Ps.-Justins Rezension T. III b, 117, 5.) Die Polemik des stoischen Pantheismus gegen aristotelischen Deismus ist hier unverkennbar.

die Annahmen der früheren Philosophen über die Seele bespricht[1]), von den Pythagoreern nur die bekannte Behauptung an, daß die Sonnenstäubchen Seelen seien, und erst hieraus folgert er, nicht ohne Mühe, sie haben die Seele für das bewegende Prinzip gehalten; daß er sich aber hierauf beschränkt hätte, wenn ihm so entwickelte und eingreifende Bestimmungen, wie die oben angeführten, vorlagen, oder daß ihm, dem genauen Kenner der pythagoreischen Lehre und der philolaischen Schrift, diese Bestimmungen trotz ihrer Bedeutung entgangen wären, ist beides gleich unwahrscheinlich[2]). Wir dürfen da- |

---

[1]) De an. I, 2; s. u. S. 444 ^{5}, 4.

[2]) Von dem zweiten der oben angenommenen Fälle wird man dies ohne weiteres zugeben; aber auch der erste verliert allen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, wenn wir beachten, mit welcher Sorgfalt und Vollständigkeit Arist. a. a. O. alles beibringt, was irgend von einem seiner Vorgänger auf die Seele bezügliches anzuführen war; wie er am Anfang und Schluß des Kapitels die Absicht ausspricht, alle früheren Ansichten aufzuzählen (*τὰς τῶν προτέρων δόξας συμπαραλαμβάνειν ὅσοι τι περὶ αὐτῆς ἀπεφήναντο*, und am Schluß: *τὰ μὲν οὖν παραδεδομένα περὶ ψυχῆς . . ταῦτ᾽ ἐστίν*); wie wenig er gerade von den Pythagoreern bestimmt zu behaupten wagt, was der angebliche Philolaos so entschieden ausspricht, daß die Seele das *κινητικὸν* sei (404 a, 16: *ἔοικέ δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν*); wie auffallend es wäre, daß unter denen, welche die Seele für eines der Elemente halten, die Pythagoreer nicht genannt sind, falls sie wirklich gesagt haben, was Alexander Polyhistor, Cicero u. a. ihnen zuschreiben; denn was man allein einwenden könnte, Aristoteles rede von der menschlichen, nicht der Weltseele, das wäre nicht richtig: er handelt von der Seele überhaupt, auch der Weltseele, die angeblichen Pythagoreer ihrerseits auch von den Menschenseelen. Arist. unterscheidet aber die Pythagoreer auch ausdrücklich von denen, welche die Seele (wie der angebliche Philolaos) als *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* beschrieben, wenn er nach der Besprechung ihrer Annahmen über dieselbe 404 a 20 fortfährt: *ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν* usw. So konnte er sich doch nicht ausdrücken, wenn sie gerade die ersten waren, welche Plato in dieser Bestimmung vorangingen. Vgl. Hermes X, 190. — Was Chaignet und Rohr hiergegen einwenden, hat nicht viel auf sich. Jener meint (II, 176), da Arist. aus der Vorstellung der Pythagoreer über die Sonnenstäubchen doch schließe, daß in der Seele die bewegende Kraft sei (404 a 21: *ἐοίκασι γὰρ οὗτοι πάντες ὑπειληφέναι τὴν κίνησιν οἰκειότατον εἶναι τῇ ψυχῇ*), so müsse er ihnen eine Weltseele beilegen; und ähnlich äußert sich auch Rohr a. a. O. S. 21; als ob nicht gerade der Umstand, daß Arist. dies aus jener Bestimmung erst erschließt und dieses Schlusses selbst keineswegs sicher ist, klar zeigte, wie wenig ihm eine so unzweideutige Erklärung, wie die

her die Lehre von der Weltseele den Pythagoreern nicht beilegen, und wenn sie auch vom Zentralfeuer Wärme und Lebenskraft in die Welt ausströmen ließen, so ist doch diese altertümlich materialistische Vorstellung von der Annahme einer Weltseele, als eines besonderen, unkörperlich gedachten Wesens, noch sehr verschieden.

Um das Zentralfeuer soll sich nun die Erde, und zwischen beiden die Gegenerde, in der Art bewegen, daß die Erde der Gegenerde und dem Zentralfeuer immer die gleiche Seite zukehrt, und aus diesem Grunde sollen uns, die wir auf der anderen Seite wohnen, die Strahlen des Zentralfeuers nicht unmittelbar von diesem, sondern nur mittelbar von der Sonne aus zukommen; wenn sich die Erde auf der gleichen Seite | des Zentralfeuers mit der Sonne befindet, haben wir Tag, im andern Fall Nacht[1]. Abweichende Angaben, welche |

---

unseres Bruchstücks, vorgelegen haben kann. Weiter macht Chaignet (II, 84) für sich geltend, daß nach Arist. (s. u. S. 490, 1^5) auch Alkmäon den Gestirnen und dem Weltganzen *une âme éternellement motrice* beigelegt habe; allein davon sagt Arist. kein Wort, sondern nur, daß er gesagt habe, die *θεῖα*, der Himmel und die Gestirne, seien in beständiger Bewegung, was etwas ganz anderes ist, als die Zurückführung aller Bewegungen auf ein einheitliches, von dem Körper der Welt verschiedenes, durch das Weltganze verbreitetes geistiges Prinzip. Beruft sich endlich Rohr a. a. O. S. 21 auf den platonischen Phädo 86 B ff., um zu beweisen, daß die von Arist. De an. I, 4 besprochene Auffassung der Seele als Harmonie ihres Leibes pythagoreisch sei, so sehe ich nicht, wie daraus geschlossen werden könnte, daß die Pythagoreer eine Weltseele annahmen (oder haben etwa Aristoxenus und Dicäarch eine solche angenommen?); es wird jedoch tiefer unten noch gezeigt werden, daß wir kein Recht haben, jene Bestimmung der pythagoreischen Schule als solcher zuzuschreiben.

[1] Arist. De coelo II, 13 s. o. S. 522, 1. Simpl. z. d. St. 229 a 16 (Schol. 505 a 19): *οἱ Πυθαγόρειοι . . ἐν μὲν τῷ μέσῳ τοῦ παντὸς πῦρ εἶναί φασι, περὶ δὲ τὸ μέσον τὴν ἀντίχθονα φέρεσθαί φασι, γῆν οὖσαν καὶ αὐτήν, ἀντίχθονα δὲ καλουμένην διὰ τὸ ἐξ ἐναντίας τῇδε τῇ γῇ εἶναι· μετὰ δὲ τὴν ἀντίχθονα ἡ γῆ ἥδε, φερομένη καὶ αὐτὴ περὶ τὸ μέσον, μετὰ δέ τὴν γῆν ἡ σελήνη (οὕτω γὰρ αὐτός ἐν τῷ περὶ τῶν Πυθαγορικῶν ἱστορεῖ)· τὴν δὲ γῆν ὡς ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κινουμένην περὶ τὸ μέσον κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον σχέσιν νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν· ἡ δὲ ἀντίχθων κινουμένη περὶ τὸ μέσον καὶ ἑπομένη τῇ γῇ οὐχ ὁρᾶται ὑφ᾽ ἡμῶν διὰ τὸ ἐπιπροσθεῖν ἡμῖν ἀεὶ τὸ τῆς γῆς σῶμα* — so daß also die von uns bewohnte Seite der Erde immer vom Zentralfeuer und der Gegenerde abgekehrt ist. Plac. III, 11, 3: *Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος, τὸ μὲν πῦρ μέσον· τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντὸς ἑστίαν, δευτέραν δὲ τὴν ἀντίχθονα· τρίτην*

unter Beseitigung des Zentralfeuers und der Erdbewegung

δὲ ἣν οἰκοῦμεν γῆν ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι· παρ' ὃ καὶ μὴ ὁρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐν τῇδε τοὺς ἐν ἐκείνῃ. Ebd. 13: οἱ μὲν ἄλλοι μένειν τὴν γῆν· Φιλόλ. δὲ ὁ Πυθαγ. κύκλῳ περιφέρεσθαι περὶ τὸ πῦρ κατὰ κύκλου λοξοῦ ὁμοιοτρόπως ἡλίῳ καὶ σελήνῃ. Stob. I, 530 (Aetius Plac. II, 20, 12, weitere Parallelstellen aus der gleichen Quelle bei Diels Doxogr. 349): Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν, ὥστε τρόπον τινὰ διττοὺς ἡλίους γίγνεσθαι, τό τε ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες, καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ πυροειδὲς κατὰ τὸ ἐσοπτροειδές· εἰ μή τις καὶ τρίτον λέξει τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνόπτρου κατ' ἀνάκλασιν διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγήν. Bei der Benützung dieser Angaben fragt es sich nun zunächst: wie dachten sich die Pythagoreer die Lage der Antichthon zu Erde und Zentralfeuer? An sich wäre zweierlei möglich: sie könnte zwischen beide, auf den sie verbindenden Halbmesser der Erdbahn, oder auch jenseits des Zentralfeuers, an das Ende einer von der Erde durch das Zentralfeuer gezogenen und von hier aus bis an die Bahn der Antichthon verlängerten Linie gesetzt worden sein. [So auch Tröls-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten (1899) S. 103: so daß die Erde „im Verein mit einer Kugel von ganz gleicher Größe, welche als Gegengewicht diente, wie zwei Zwillingsschwestern auf einer Wippschaukel um einen gemeinsamen Mittelpunkt herumschnurrte".] Indessen folgt die letztere Vorstellung aus dem ἐναντίαν, ἐξ ἐναντίας des Aristoteles und Simplicius, auf welches sich Schaarschmidt (Schriftst. d. Philol. 33) für sie beruft, nicht; denn dieser Ausdruck kann recht wohl mit Böckh (Phil. 115) davon verstanden werden, daß die Erde vom Zentralfeuer abgekehrt und dem äußeren Umkreis zugewandt ist, die Gegenerde umgekehrt, und auch wenn man ihn nur auf die Lage der Gegenerde gegen die Erde bezieht, besagt er nicht mehr, als daß sie dieser diametral entgegengesetzt sei, d. h. in der Verlängerung der Erdachse (nicht seitlich von ihr) liege, ob diesseits oder jenseits des Zentralfeuers, läßt er unentschieden. Für Böckhs Annahme spricht vielmehr außer dem ἑπομένην in der Stelle des Simplicius die ganze Analogie der pythagoreischen Anschauung, welche es verlangt, daß die Reihe der vom Umkreis aus sich folgenden Himmelskörper sich ununterbrochen bis zum Zentralfeuer fortsetze und nicht erst jenseits desselben zum Abschluß komme. (Vgl. Böckh Kl. Schr. III, 320 ff., wo auch einige weitere Einwürfe Schaarschmidts gegen Böckhs frühere Darstellung abgewiesen werden.) Was sodann die Sonne und das Sonnenlicht betrifft, so wollte Böckh Philol. 124 f. in der Angabe, daß das Sonnenlicht der Widerschein von dem Feuer des Umkreises sei, ein Mißverständnis sehen; später (Unters. üb. d. kosm. Syst. d. Platon 94) gab er der Annahme von Martin (Études sur le Timée II, 100) den Vorzug, daß die Sonne neben dem Licht des Zentralfeuers auch das des äußeren Feuers ansammle und ausstrahle. Nun würde allerdings das διηθεῖν, wie Böckh Philol. 127 f. ausreichend gezeigt hat, eine Zurückstrahlung des Zentralfeuers nicht ausdie Gegenerde zum Mond[1]) oder zur zweiten Halbkugel der Erde[2]) machen, sind eine mißverständliche Umdeutung der altpythagoreischen Lehre aus dem Standpunkt der späteren Sternkunde; an eine Überlieferung über die Ansichten der | älteren Pythagoreer, oder gar des Pythagoras selbst[3]), ist

---

schließen; anderseits aber kann die Reflexion über die dreifache Sonne, welche keinenfalls von Philolaos selbst herrühren wird (vgl. S. 371), nicht beweisen, daß das Sonnenlicht vom Zentralfeuer, und nicht vom Feuer des Umkreises, herstamme. Nur scheint es, wenn das letztere die Sonne erleuchten kann, müßte es auch uns sichtbar sein. Wir werden jedoch tiefer unten noch wahrscheinlich finden, daß die Pythagoreer dieses Feuer wirklich in der Milchstraße zu erblicken glaubten; damit verträgt sich aber die Annahme, seine Strahlen werden uns (neben denen des Zentralfeuers) von der Sonne, als einer Art Brennspiegel, konzentrierter zugesendet, und die Stelle des Aëtius spricht allerdings für dieselbe. Ob sich die Pythagoreer unter den übrigen Planeten und den Fixsternen ähnliche, nur schwächere Sammelherde für jene Strahlen dachten, wird nicht gesagt.

1) Simpl. a. a. O. 229 a 37. Schol. 505 a 32: *καὶ οὕτω μὲν αὐτὸς τὰ τῶν Πυθαγορείων ἀπεδέξατο· οἱ δὲ γνησιώτερον αὐτῶν μετασχόντες* usw. (s. S. 524, 2 g. E.) *ἄστρον δὲ τὴν γῆν ἔλεγον ὡς ὄργανον καὶ αὐτὴν χρόνου· ἡμερῶν γάρ ἐστιν αὕτη καὶ νυκτῶν αἰτία . . . ἀντίχθονα δὲ τὴν σελήνην ἐκάλουν οἱ Πυθαγόρειοι, ὥσπερ καὶ αἰθερίαν γῆν* usw. Da hier die angeblich reinere pythagoreische Lehre von der aristotelischen Darstellung ausdrücklich unterschieden wird, können wir über die Herkunft der ersteren um so weniger im Zweifel sein. Clemens Strom. V, 614 C meint gar, die Pythagoreer hätten unter der Gegenerde den Himmel, im christlichen Sinn, verstanden.

2) Alexander Polyh. b. Diog. VIII, 25: die Pyth. lehrten *κόσμον . . . μέσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην, εἶναι δὲ καὶ ἀντίποδας, καὶ τὰ ἡμῖν κάτω ἐκείνοις ἄνω.* Ähnlich der Ungenannte b. Phot. Cod. 249 (s. o. 522, 1 Schl.) mit der Behauptung: Pythagoras lehre 12 Sphären, den Fixsternhimmel, die sieben Planetensphären (Sonne und Mond mit eingeschlossen), den Feuer-, Luft- und Wasserkreis, und in der Mitte die Erde. Auch im weiteren ist hier das aristotelische unverkennbar.

3) Wie sie Martin Études sur le Timée II, 101 ff. und Gruppe d. kosmischen Syst. d. Griechen 48 ff. annehmen. Pythagoras und die ältesten Pythagoreer hätten sich nach dieser Annahme die Erde als ruhende Kugel in der Mitte der Welt vorgestellt; später, glaubt Gruppe, sei die Lehre vom Zentralfeuer und der Drehung um dasselbe durch Hippasus oder sonst einen von den Vorgängern des Philolaos aufgebracht worden, aber zunächst noch ohne die Gegenerde; erst eine Ausartung dieser Lehre sei diejenige, welche die Gegenerde zwischen die Erde und das Zentralfeuer einschiebt. Die Grundlosigkeit aller dieser Hypothesen, welche Böckh a. a. O. S. 89 ff. mit großer Überlegenheit nachgewiesen hat, erhellt sofort, wenn man die Zeug-

bei diesen Angaben nicht zu denken. Erst bei Pythagoreern des vierten Jahrhunderts findet sich die Lehre von der Achsendrehung der Erde[1]), welche voraussetzt, daß die Gegenerde und das Zentralfeuer als abgesonderte Teile der Welt aufgegeben wurden; mochte man sie nun ganz fallen lassen, oder jene zur westlichen Halbkugel | machen, dieses in das Innere der Erde verlegen. Der gleichen Zeit gehört vielleicht die Annahme an, daß der Komet ein eigener Planet sei[2]); dieser achte Planet konnte nämlich dazu dienen, nach

---

nisse, auf die sie sich gründen, mit kritischem Auge ansieht. Das, was Gruppe für Spuren der echtpythagoreischen Lehre hält, sind vielmehr Ausdeutungen einer Zeit, die sich in jene altertümlich seltsamen Vorstellungen nicht mehr zu finden wußte. Wenn vollends Röth II a, 817 f. b, 247 f. die Behauptung, daß Pythagoras und seine Schule unter der Gegenerde nur die uns entgegengesetzte Halbkugel verstanden, die Erde in die Mitte der Welt verlegt und ihr eine Bewegung um ihre eigene Achse zugeschrieben habe, nicht allein selbst verteidigt, sondern auch Aristoteles aufdringt, so bedarf dies keiner Widerlegung. — Daß Kopernikus u. a. den Pythagoreern mit Unrecht die Lehre von der Achsendrehung der Erde und von ihrer Bewegung um die Sonne beigelegt haben, mußte Tiedemann (Die ersten Philosophen Griechenlands S. 448 ff.) und Böckh De Plat. Syst. coel. globor. S. XI ff. (Kl. Schr. III, 272). Philol. 121 f., und französischen Gelehrten gegenüber selbst Martin Études usw. II, 92 ff. noch beweisen; jetzt ist es allgemein anerkannt. [Vgl. S. 445, 2.]

1) Als den Urheber dieser Annahme nannte Theophrast nach Cic. Acad. II, 39, 123 den Syrakusier Hicetas; in der Folge treffen wir sie bei Ekphantus (Hippol. Refut. I, 15 S. 30. Plac. III, 13, 3) und Heraklides (T. II a, 1036). Martin a. a. O. 101. 125 und Gruppe a. a. O. 86 ff. glauben zwar auch Hicetas das Zentralfeuer und die planetarische Bewegung der Erde um dasselbe zuschreiben zu dürfen; m. vgl. jedoch hiergegen Böckh Kosm. Syst. Pl. 122 ff., welcher wahrscheinlich macht, daß Plac. III 9, 2 (wo zwar schon Eus. pr. ev. XV, 55 unsern jetzigen Text gibt, Ps.-Galen jedoch Hist. phil. 78 *τῶν Πυθαγορείων τινὲς* hat) ein durch Auslassung einiger Worte entstandener Fehler sei, und die Stelle ursprünglich gelautet haben möge: *Ἱκέτης ὁ Πυθαγόρειος μίαν, Φιλόλαος δὲ ὁ Πυθαγόρειος δύο* usw. Über die Lebenszeit des Hicetas ist nichts überliefert; aber Böckhs Vermutung a. a. O. 126, daß er Lehrer des Ekphantus [vgl. unten S. 494, 5] und jünger als Philolaos war, hat viel für sich.

2) Arist. Meteorol. I, 6. 342 b 29: *τῶν δ' Ἰταλικῶν τινες καὶ καλουμένων Πυθαγορείων ἕνα λέγουσιν αὐτὸν* (sc. *τὸν κομήτην*) *εἶναι των πλανήτων ἀστέρων*, worüber dann noch näheres mitgeteilt wird. Eine ähnliche Ansicht habe Hippokrates von Chios (um 450) und sein Schüler Äschylus aufgestellt. Alex. z. d. St. (Arist. Meteor. ed. Idel. I, 180) wiederholt diese Angaben; ebenso Aetius Plac. III, 2, 1, doch dieser mit

Beseitigung der Gegenerde die Zehnzahl der himmlischen Körper zu wahren[1]; doch kann jene Vermutung auch von solchen aufgebracht sein, welche von dem System der zehn Himmelskörper und von der Gegenerde noch nichts wußten, oder nicht damit einverstanden waren. Die Gestalt der Erde dachten sich die Pythagoreer ohne Zweifel kugelförmig[2]; ihre Lage gegen das Zentral | feuer und gegen die Sonne wurde so bestimmt, daß sie jenem die westliche Halbkugel zukehren sollte[3]; zugleich übersahen aber die Pythagoreer

---

dem Beisatz, andere von den Pythagoreern halten den Kometen für eine bloße Lichtspiegelung; Olympiodor (S. 183 Idel.) überträgt, das was Aristoteles von „einigen Pythagoreern“ sagt, auf Pythagoras selbst. Der Scholiast zu Arat. Diosem. 359 (bei Ideler a. a. O. S. 380 f.), welcher die Angabe über die Pythagoreer, ohne Zweifel mißverständlich, erweitert, nennt auch Hippokrates einen Pythagoriker, und die gleiche Bedeutung hat es vielleicht, wenn er bei Alex. εἷς τῶν μαθηματικῶν heißt.

[1] Das Zentralfeuer konnte dabei immer noch in seiner Bedeutung bleiben, wenn es von der Erde als Hohlkugel umfaßt gedacht wurde.

[2] Böckh Kl. Sch. III, 335 f. ist der Ansicht, die Pythagoreer hätten sich Erde und Gegenerde als zwei Halbkugeln vorgestellt, die, durch eine engere oder weitere Spalte getrennt, ihre flachen Seiten einander zukehren. Was ihn jedoch zu dieser Ansicht geführt hat, ist nur die Voraussetzung (a. a. O. 329 f.), daß die Pythagoreer zu ihrer Lehre von der Gegenerde durch Zerlegung der Erde in ihre zwei Halbkugeln gekommen seien; im übrigen gibt auch er zu, daß Aristoteles keine Spur von dieser Ansicht enthalte, sondern sich ohne Zweifel unter Erde und Gegenerde volle Kugeln gedacht habe. Allein zu jener Voraussetzung über die Entstehung der pythagoreischen Lehre haben wir, wie mir scheint, kein Recht; wurde vielmehr die Erde einmal als Kugel gedacht, so war es ohne Zweifel, wenn ein zehnter Himmelskörper nötig zu sein schien, viel natürlicher, ihr diesen als zweite Kugel beizufügen, als sie selbst in zwei Halbkugeln zu teilen. Auch die Analogie der übrigen Gestirne läßt vermuten, daß die Erde und Gegenerde ebenso wie Sonne und Mond für Kugeln gehalten wurden. Hat endlich Aristoteles über dieselben nur diese Vorstellung gehabt, so werden wir schwerlich einer anderen den Vorzug geben dürfen. Daß die Pythagoreer nach Alex. b. Diog. VIII, 25 f. die Erde für kugelförmig und rings umwohnt hielten, mithin Antipoden annahmen, beweist allerdings nicht viel, und daß nach Favorin b. Diog. VIII, 48 Pythagoras sie für rund (στρογγύλη) erklärte, noch weniger.

[3] Gruppe a. a. O. S. 65 ff. glaubt: der Sonne die nördliche, dem Zentralfeuer die südliche Halbkugel, und er verbindet hiermit den Gegensatz des Oben und Unten in der Art, daß die südliche, dem Zentralfeuer zugewandte Seite den Pythagoreern zugleich die obere gewesen sein soll; was jedoch Böckh D. kosm. Syst. Pl. 102 ff. vgl. Kl. Schr. III, 329 erschöpfend widerlegt hat.

die Neigung der Erdbahn gegen die Sonnenbahn nicht[1]), welche in ihrem kosmischen System nicht bloß zur Erklärung des Wechsels in den Jahreszeiten, sondern auch deshalb notwendig war, weil die Erde sonst dem Licht des Zentralfeuers den Zutritt zur Sonne jeden Tag bei ihrem Durchgang zwischen beiden versperrt hätte. Aus dem Eintreten des Mondes zwischen Erde und Sonne wurden die Sonnenfinsternisse, aus einer Verdunklung des Mondes durch die Erde oder auch durch andere Himmelskörper, die Mondsfinsternisse erklärt[2]). Sonne und Mond hielten die Pytha- |

---

[1]) Plac. III, 13, 2: *Φιλόλαος . . κύκλῳ περιφέρεσθαι [τὴν γῆν] περὶ τὸ πῦρ κατὰ κύκλον λοξόν.* Ebd. II, 12, 2: *Πυθαγόρας πρῶτος ἐπινενοηκέναι λέγεται τὴν λέξωσιν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου, ἥντινα Οἰνοπίδης ὁ Χῖος ὡς ἰδίαν ἐπίνοιαν σφετερίζεται.* Vgl. c. 23, 6. Nach anderen soll schon Anaximander diese Entdeckung gemacht haben; s. o. 302, 1. Eudemus jedoch schrieb sie nach Theo Astron. S. 322 Mart. (Eud. Fragm. ed. Spengel S. 140) Önopides zu, wenn nämlich hier statt *διάζωσιν* „*λόξωσιν*“ zu lesen ist, und die Behauptung der Placita, daß sie dieser Pythagoras entwendet habe, läßt allerdings (wie Schäfer Die astron. Geographie d. Griech. usw. Gymn. progr. Flensb. 1873 S. 17 richtig bemerkt) vermuten, er habe sie für sich in Anspruch genommen. Bei Diodor I, 98 behaupten ägyptische Gelehrte, Önop. sei mit ihr in Ägypten bekannt geworden, was gleichfalls voraussetzt, daß er der erste gewesen sei, der sie in Griechenland vortrug. In diesem Fall muß sie von ihm zu den Pythagoreern gekommen sein. Önop. war nach Prokl. in Eucl. 66 Fr. um weniges jünger als Anaxagoras, also ein älterer Zeitgenosse des Philolaos.

[2]) Über die Sonnenfinsternisse s. m. Stob. I, 526; über die des Mondes bemerkt Arist. De coelo II, 13. 293 b 21 nach seinem Bericht über die Lehre von der Gegenerde: *ἐνίοις δὲ δοκεῖ καὶ πλείω σώματα τοιαῦτα ἐνδέχεσθαι φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον, ἡμῖν δὲ ἄδηλα διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς. διὸ καὶ τὰς τῆς σελήνης ἐκλείψεις πλείους ἢ τὰς τοῦ ἡλίου γίγνεσθαί φασιν· τῶν γὰρ φερομένων ἕκαστον ἀντιφράττειν αὐτήν, ἀλλ᾽ οὐ μόνον τὴν γῆν.* Das gleiche sagt Aetius Plac. II, 29, 4, nach dem Text bei Stob. I, 358 unter Berufung auf Aristoteles und Philippus aus Opus, von *τινὲς τῶν Πυθαγορείων*, aber mit der bemerkenswerten Abweichung, daß die Mondfinsternisse ihnen zufolge *ἀντιφράξει τοτὲ μὲν τῆς γῆς τοτὲ δὲ τῆς ἀντίχθονος* entstehen sollen. Daß nun auch Aristoteles bei seiner Angabe zunächst an Pythagoreer, und nicht an Anaxagoras (s. u. S. 1007 f. [5]) denkt, liegt am Tage; denn von Körpern, welche den Mittelpunkt der Welt, unseren Augen durch die Erde verdeckt, also zwischen ihm und ihr umkreisen, können nur jene gesprochen haben. Es können dies aber nur jüngere, vielleicht bereits von Anaxagoras beeinflußte Mitglieder der Schule gewesen sein. In dem System des Philolaos hat zwischen Erde und Zentralfeuer nur die Gegenerde Raum; da sie aber der Erde parallel geht, könnte

goreer für glasartige Kugeln[1]), welche Licht und Wärme auf die Erde zurückstrahlen[2]). Zugleich wird uns aber berichtet, | sie haben sich die Gestirne der Erde ähnlich, und wie diese von einem Luftkreis umgeben gedacht[3]), und sie haben dem Mond insbesondere Pflanzen und lebende Wesen

---

sie keine Mondfinsternis bewirken, die nicht auch der Erdschatten für sich allein hervorbringen würde. Den Grund jener Annahme vermutet Schäfer a. a. O. S. 19 außer der größeren Häufigkeit der Mondfinsternisse in der von Plin. h. nat. II, 13, 57 erwähnten (aus der atmosphärischen Strahlenbrechung erklärbaren) Erscheinung, deren Zeit wir aber nicht kennen, daß einmal der untergehende Mond verfinstert war, während die aufgehende Sonne sich bereits über dem Horizont zeigte.

[1]) Plac. II, 20, 12 par (s. o. 527, 1). Ebd. II, 25, 7: *Πυθαγόρας κατοπτροειδὲς* (wofür Theodoret IV, 23 *πετρῶδες* gibt) *σῶμα τῆς σελήνης*. Was die Gestalt der Sonne betrifft, so bezeichnen sie die Placita b. Eus. pr. ev. XV, 23, 7 als glasartige Scheibe (*δίσκος*); da aber diese Bestimmung in allen sonstigen Texten fehlt, und der bestimmten Angabe bei Stob. I, 526: *οἱ Πυθ. σφαιροειδῆ τὸν ἥλιον* widerstreitet, da endlich der Sonne doch wohl die gleiche Gestalt beigelegt wurde, wie dem Mond, dessen Kugelgestalt nicht bestritten wird, so ist die Angabe bei Eusebius für unrichtig zu halten.

[2]) Die Frage, woher diese ihnen selbst zufließen, ist in betreff der Sonne schon S. 527, 1 besprochen worden. Was den Mond anbelangt, so würden sich mit dem, was über seine Verfinsterungen gesagt wird (vorl. Anm.) beide Annahmen vertragen: daß er sein Licht von der Sonne, und daß er es vom Zentralfeuer erhalte. In diesem wie in jenem Fall müßte sich die Erde zur Zeit des Vollmonds nach Aufgang des Mondes zwischen dem Zentralfeuer und dem Monde, und die Sonne, von der Erde aus gesehen, jenseits des Zentralfeuers befinden, und Mondfinsternisse würden nach der ersten Annahme dann eintreten, wenn sie in ihrem Umlauf um das Zentralfeuer die von der Sonne zum Monde, nach der anderen, wenn sie die vom Zentralfeuer zum Monde führende Gerade schneidet; und ebenso ließe sich die Vermutung, daß noch weitere Weltkörper außer der Erde ihren Schatten auf den Mond werfen, beiden Voraussetzungen anpassen. Da aber die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne schon Anaximenes, dann Parmenides, Anaxagoras und Empedokles bekannt ist, läßt sich nicht annehmen, sie sei den Pythagoreern bis über Philolaos herab fremd geblieben. Andererseits ist aber freilich schwer zu sagen, und auch die Berichte geben uns keinen Aufschluß darüber, wie es kommt, daß der Mond vom Zentralfeuer gar nicht, oder doch nicht stark genug beleuchtet wird, um uns ohne das Sonnenlicht sichtbar zu werden.

[3]) Plac. II, 13, 8 (vgl. Diels Doxogr. 343 b. 624, 15): *Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι. ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται· κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων.*

beigelegt, die weit größer und schöner sein sollten, als die auf der Erde[1]). Die Veranlassung zu dieser Annahme lag, wie es scheint, teils in dem erdartigen Aussehen der Mondscheibe, teils in dem Wunsche, geeignete Wohnsitze für die von der Erde abgeschiedenen Seelen und die Dämonen nachzuweisen[2]), teils auch in dem Gedanken, daß die Gestirne, welchen die Erde als Planet gleichgestellt war, die aber einem besseren Teile der Welt angehören sollten als sie, alles, was der Erde zum Schmucke gereicht, in vollkommenerer Weise besitzen müssen. Von den Planeten, deren Reihenfolge die Pythagoreer zuerst bestimmt haben sollen[3]), werden die zwei, welche die spätere Astronomie zwischen Sonne und Erde setzt, Merkur | und Venus, nach älterer Ansicht zwischen Sonne und Mars verlegt[4]); daß die Venus zugleich Morgen-

---

[1]) Plac. II, 30, 1 (Galen c. 71): *οἱ Πυθαγόρειοι* (genauer Stob. I, 562: *τῶν Πυθαγορείων τινὲς, ὧν ἐστι Φιλόλαος*), *γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιοικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν μείζοσι ζῴοις καὶ φυτοῖς καλλίοσιν· εἶναι γὰρ πεντεκαιδεπλασίονα τὰ ἐπ' αὐτῆς ζῷα τῇ δυνάμει μηδὲν πέριττωματικὸν ἀποκρίνοντα καὶ τὴν ἡμέραν τοσαύτην τῷ μήκει.* In der letzteren Angabe vermutet Böckh Philol. 131 f. einen Verstoß; denn wenn ein Erdentag einem Umlauf der Erde um das Zentralfeuer gleichkommt, muß der Mond, dessen Umlaufszeit 29½ mal so groß ist, Tage von einem Erdenmonat, also in runder Zahl von 30 Erdentagen haben; der Tageslänge soll aber die Größe und Kraft der Bewohner entsprechen. Vielleicht ist aber nur der Ausdruck ungenau, und die eigentliche Meinung die, daß die Dauer der Tageshelle 15 vollen Erdentagen gleichkomme. Keinenfalls beweist diese Ungenauigkeit unseres Berichts etwas gegen die Authentie der philolaischen Schrift; vgl. S. 370 f.

[2]) Auf jenes führt die vor. Anm. angeführte Stelle; auf dieses die Angabe (vorl. Anm.), daß sich jene Annahme auch in den orphischen Gedichten vorgefunden habe, und die bei Jambl. V. P. 82 Pythagoras in den Mund gelegte Katechese: *τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη.*

[3]) Vgl. S. 301, 1.

[4]) M. s. hierüber außer dem, was S. 522, 1, 496 unt. angeführt wurde, Plato Rep. X, 616 E. Tim. 38 D; Theo Astron. c. 15, S. 180; Phot. 439 b, 21. Gegen diese Zeugnisse kommen Nikom. Harm. 6. 33 f. Plin. H. nat. II, 22, 84. Censorin di. nat. 13, 3. Chalcid. in Tim. c. 71, S. 155 (197 Mull.) und ähnliche Angaben jüngeren Ursprungs, welche der späteren Ordnung folgen, so wenig in Betracht, als die Verse des Alexander von Ephesus (eines Zeitgenossen von Cicero m. s. über ihn Martin in s. Ausgabe von Theos Astronomie S. 66 f. Meineke Anal. Alex. 371 f. Müller Hist. gr. III, 240. Hiller Rhein. Mus. XXVI, 586 f. Susemihl Lit.-Gesch. d. Alex. Zeit I, 308) b. Theo a. a. O. (wo sie fälschlich Alexander dem Ätoler bei-

und Abendstern ist, soll Pythagoras entdeckt haben[1]. Mit den übrigen Gestirnen bewegt sich auch der Fixsternhimmel um das Zentralfeuer[2]; da aber durch die Bewegung der Erde seine scheinbare tägliche Umwälzung aufgehoben ist, so müssen die Pythagoreer hierbei an einen weit längeren, im Verhältnis zur täglichen Erdumdrehung unmerklichen Umlauf gedacht haben; sie scheinen jedoch zu dieser Annahme nicht durch bestimmte Beobachtungen, sondern bloß durch dogmatische Voraussetzungen über die Natur der Gestirne veranlaßt worden zu sein[3]. Die Bewegung rechneten sie nämlich zu den wesentlichen Eigenschaften der himmlischen Körper, und in der unwandelbaren Regelmäßigkeit ihres Umlaufs fanden sie den augenscheinlichsten Beweis von der Göttlichkeit der Gestirne, die sie nach | der Weise des Altertums annahmen[4]. Nach der voraussetzlichen Umlaufszeit des Fixsternhimmels scheinen sie das große Jahr bestimmt zu haben, das Plato doch wohl von ihnen entlehnt hat[5]; wenigstens ist es bei ihm mit den Vorstellungen über die Seelenwanderung, in denen er sich vorzugsweise an die Pythagoreer hält, so eng ver-

---

gelegt werden), Chalcid. a. a. O. (welcher sie dem Milesier Alex., dem bekannten Polyhistor, zuschreibt). Heraklit. Alleg. Hom. c. 12; Alex. nennt aber die Pythagoreer nicht einmal. Die Angabe (Plin. nat. hist. II, 21, 83. Cens. di. nat. 13, 3), daß Pythagoras die Entfernung des Mondes von der Erde auf 126000 Stadien, die der Sonne vom Mond (wie Plinius beifügt) auf das Doppelte, die der Fixsterne von der Sonne auf das Dreifache berechnet habe, wird von Tannery Arch. f. Gesch. d. Ph. IV, 1 ff. eingehend widerlegt.

[1] Diog. VIII, 14 vgl. IX, 23. Plin. II, 8, 37. Apollodor b. Stob. Ekl. I, 520.

[2] Dies erhellt unwidersprechlich aus den S. 522, 1 beigebrachten Zeugnissen, und wird von Böckh kosm. Syst. Pl. S. 99 ff. gegen Gruppe a. a. O. 70 ff. mit Recht festgehalten.

[3] Denn die Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen, an die Böckh a. a. O. S. 93, 99 ff. Philol. 118 f. denkt, wurde nach den sonstigen Angaben erst viel später von Hipparch entdeckt.

[4] Man sieht dies, abgesehen von neupythagoreischen Schriften, wie Onatas b. Stob. I, 96. 100, Ocellus c. 2 Schl. und der falsche Philolaos b. Stob. I, 422, teils aus Plato, der namentlich im Phädrus 246 E ff. (nach Böckhs Nachweisung, Philol. 105 ff., der seitdem die meisten beigetreten sind) ohne Zweifel pythagoreïschen Vorstellungen gefolgt ist, teils aus der Angabe des Aristoteles De an. I, 2. 405 a 29, (s. S. 490, 1) und dem, was S. 522, 1 aus Stobäus angeführt ist.

[5] Vgl. T. II a, 811.

flochten und so echt pythagoreisch durch die Zehnzahl beherrscht, daß diese Vermutung eine erhebliche Wahrscheinlichkeit für sich hat[1]). |

---

[1] Von diesem Weltjahr ist aber der Zyklus von 59 Jahren, in welchem 21 Schaltmonate vorkamen, oder dasjenige große Jahr zu unterscheiden, welches Philolaos und angeblich schon Pythagoras zur Ausgleichung der Differenzen zwischen dem Sonnenjahr und den Mondsmonaten aufstellte: Plac. II, 32, 2 (Stob. I, 264). Censorin. Di. nat. 18, 8; näheres bei Böckh Philol. 133 ff. Auch die Umlaufszeit des Saturn soll das große Jahr genannt worden sein, Phot. Cod. 149, S. 44 a 20. Die Dauer des Sonnenjahrs hätte Philol. nach Censorin. a. a. O. und 19, 2 auf 364½ Tage berechnet. Böckh findet dies unglaublich, weil das 365tägige Jahr damals in Ägypten schon lange bekannt gewesen sei, und versucht eine Erklärung der Angabe Censorins, durch welche allerdings nicht alle Schwierigkeiten gehoben werden; Schaarschmidt S. 57 sieht in jener Annahme natürlich nur einen Beweis von der Unwissenheit des falschen Philolaos. Mir scheint es durchaus nicht sicher zu stehen, daß das ägyptische Jahr dem Philolaos bekannt war, noch weniger, daß ihm Gründe für diese Bestimmung der Jahresdauer zu Gebote standen, welche ihm eine Abweichung von derselben auch dann hätten unmöglich machen müssen, wenn sie sich ihm durch anderweitige Rücksichten empfahl. Solche Rücksichten konnten aber für einen Pythagoreer, dem bedeutsame Zahlen und Zahlenparallelismen über alles gingen, darin liegen, daß (wie teilweise schon Böckh S. 135 bemerkt hat) die 29½ Tage des Mondsmonats 59 halbe Tage, also die gleiche Zahl ergeben, wie die 59 Jahre des Zyklus; daß ferner die 59 Jahre 21 Monate = 729 Monaten sind, die 364½ Tage des Sonnenjahres 729 halbe Tage; daß endlich 729 der Kubus von 9 und das Quadrat von 27, dem ersten Kubus einer ungeraden Zahl (und daher auch für Plato, Rep. IX, 587 E, von besonderer Bedeutung) ist. Wie es sich aber hiermit verhalten mag: jedenfalls finde ich es, hierin mit Böckh übereinstimmend, viel glaublicher, daß ein Pythagoreer des fünften Jahrhunderts aus unvollkommener Sachkenntnis oder aus sonstigen Motiven das Jahr auf 364½ Tage schätzte, als daß ein sonst offenbar nicht unterrichteter Schriftsteller des ersten oder zweiten Jahrhunderts v. Chr., in einer Zeit, welcher das Jahr von 365 Tagen längst geläufig war, dieses aus Unwissenheit um ½ Tag verkürzt haben sollte. Ja das letztere ist mir so unwahrscheinlich, daß ich, wofern sich die 364½ Tage dem Philolaos unter keinen Umständen zutrauen ließen, mich eher noch mit der Vermutung befreunden könnte, Censorin oder seine Quelle sei auf dieselben nur durch eine Rechnung gekommen, welcher die Angabe über das große Jahr des Philolaos zugrunde lag; diese selbst aber sei infolge eines Schreibfehlers oder sonstigen Versehens ungenau, und Philolaos habe in Wirklichkeit 59 Sonnenjahre 59 Mondsjahren und 22 (statt 21) Monaten, also 730 Mondsumläufen gleichgesetzt; in welchem Falle das Jahr, den Mondsumlauf zu 29½ Tagen gerechnet, ebenso genau 365 Tage hat, wie bei der Gleichstellung von 59 Jahren mit 729 Monaten 364½.

Mit den gewöhnlichen Vorstellungen der Alten verglichen, bezeichnet diese Theorie einen merkwürdigen Fortschritt der Sternkunde. Denn während jene, die Ruhe des Erdkörpers voraussetzend, den Wechsel der Tages- und Jahreszeiten ausschließlich von der Sonne herleiten, so wird hier zuerst der Versuch gemacht, wenigstens den ersteren aus der Bewegung der Erde zu erklären; und wenn auch sein wahrer Erklärungsgrund, die Achsendrehung der Erde, noch nicht gefunden ist, so führt doch die pythagoreische Lehre in ihrem nächsten astronomischen Ergebnis auf das gleiche hinaus, und sobald man die phantastischen Vorstellungen aufgab, welche allein aus den spekulativen Voraussetzungen des Pythagoreismus geflossen waren, mußte sich die Gegenerde als westliche Halbkugel mit der Erde verschmelzen, das Zentralfeuer in den Mittelpunkt der Erde selbst verlegt werden, und die Bewegung der Erde um das Zentralfeuer in eine Bewegung um ihre eigene Achse sich verwandeln[1]).

Eine Folge von der Bewegung der Gestirne ist die berühmte Harmonie der Sphären. Wie nämlich jeder schnell bewegte Körper einen Ton erzeugt, so muß dies, wie die Pythagoreer glaubten, auch bei den Himmelskörpern der Fall sein; und indem sie nun die Höhe dieser Töne der Geschwindigkeit der Bewegung, diese hinwiederum der Entfernung der | einzelnen Gestirne, und die letztere der Distanz der Töne in der Oktave entsprechend setzten, so erhielten sie die Vorstellung, daß die Gestirne durch ihren Umschwung eine Reihe von Tönen hervorbringen[2]), die zusammen eine Oktave, oder was dasselbe ist, eine Harmonie bilden[1]). Wenn wir diese

---

[1]) Vgl. Böckh Philol. 123 und oben S. 530, 1. [445, 2].

[2]) Arist. De coelo II, 9 Anf.: *φανερὸν δ' ἐκ τούτων, ὅτι καὶ τὸ φάναι γίνεσθαι φερομένων* [*τῶν ἄστρων*] *ἁρμονίαν, ὡς συμφώνων γινομένων τῶν ψόφων, κομψῶς μὲν εἴρηται καὶ περιττῶς ὑπὸ τῶν εἰπόντων, οὐ μὴν οὕτως ἔχει τἀληθές. δοκεῖ γάρ τισιν* (später heißt es bestimmter: *τοὺς Πυθαγορείους*) *ἀναγκαῖον εἶναι, τηλικούτων φερομένων σωμάτων γίγνεσθαι ψόφον, ἐπεὶ καί τῶν παρ' ἡμῖν οὔτε τοὺς ὄγκους ἐχόντων ἴσους οὔτε τοιούτῳ τάχει φερομένων· ἡλίου δὲ καὶ σελήνης, ἔτι δέ τοσούτων τὸ πλῆθος ἄστρων καὶ τὸ μέγεθος φερομένων τῷ τάχει τοιαύτην φορὰν, ἀδύνατον μὴ γίγνεσθαι ψόφον ἀμήχανόν τινα τὸ μέγεθος. ὑποθέμενοι δὲ ταῦτα καὶ τὰς ταχυτῆτας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους, ἐναρμόνιόν φασι γίνεσθαι τὴν φωνὴν φερομένων κύκλῳ τῶν ἄστρων.* (Oder wie dies Alex. zu Metaph. I, 5. 985 b 26. S. 29,

---

27. 31. 1 Bon. 39, 24. 41, 2 Hayd., unter Berufung auf Aristoteles' Schrift über die Pythagoreer, erläutert: *τῶν γὰρ σωμάτων τῶν περὶ τὸ μέσον φερομένων ἐν ἀναλογίᾳ τὰς ἀποστάσεις ἐχόντων . . . ποιούντων δὲ καὶ ψόφον ἐν τῷ κινεῖσθαι τῶν μὲν βραδυτέρων βαρὺν, τῶν δὲ ταχυτέρων ὀξὺν, τοὺς ψόφους τούτους κατὰ τὴν τῶν ἀποστάσεων ἀναλογίαν γινομένους ἐναρμόνιον τὸν ἐξ αὐτῶν ἦχον ποιεῖν.) ἐπεὶ δ' ἄλογον ἐδόκει τὸ μὴ συνακούειν ἡμᾶς τῆς φωνῆς ταύτης, αἴτιον τούτου φασὶν εἶναι γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχειν τὸν ψόφον, ὥστε μὴ διάδηλον εἶναι πρὸς τὴν ἐναντίαν σιγήν· πρὸς ἄλληλα γὰρ φωνῆς καὶ σιγῆς εἶναι τὴν διάγνωσιν, ὥστε καθάπερ τοῖς χαλκοτύποις διὰ συνήθειαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ταὐτὸ συμβαίνειν.* Weitere Belege sind nach dieser ausführlichen Erklärung unseres Hauptzeugen entbehrlich, werden sich jedoch sogleich finden.

[1] Es ist schon S. 463, 1. 2 bemerkt worden, daß die Pythagoreer unter der Harmonie ursprünglich die Oktave verstehen. Daß es sich mit der Harmonie der Sphären ebenso verhalte, müßten wir außer dem Namen schon deshalb vermuten, weil die Vergleichung der sieben Planeten mit den sieben Saiten der alten Leyer zu nahe lag, um so leicht übersehen zu werden. Bestimmter erhellt es aus den Zeugnissen der Alten. Gleich in der eben angeführten aristotelischen Stelle können wir unter den *λόγοι τῶν συμφωνιῶν* nicht wohl etwas anderes verstehen, als die Verhältnisse der Oktave, denn von den acht sog. Symphonien, welche die spätere Theorie aufstellt (Aristox. Harm. I, 20. II, 45. Euklid. Introd. Harm. S. 12 f. Gaudent. Isag. S. 12), waren nach dem Zeugnis des Peripatetikers Aristoxenus (II, 45) vor seiner Zeit nur die drei ersten, Diatessaron, Diapente und Diapason (Quarte, Quinte, Oktave) von den Harmonikern behandelt worden. So werden auch in den S. 534, 4 berührten Versen Alexanders, trotz der musikalischen Verstöße in der weiteren Ausführung dieses Gedankens, welche ihm nach Adrastus und Theo (Theo Astron. c. 12, S. 190) Martin (Theon. Astron. 358 f.) nachweist, die Töne der sieben Planeten denen der siebensaitigen Lyra gleichgesetzt. Ausdrücklich sagt ferner Nikomachus (Harm. 6. 33 f.), dem Boethi. Mus. I, 20. 27 folgt: die sieben Planeten entsprechen in ihren Entfernungen und ihren Tönen genau den Saiten des Heptachords, und wenn er selbst dabei der Sonne, im Widerspruch mit dem älteren System (s. S. 534, 4), die mittlere Stelle anweist, und von den sieben Saiten den Mond der untersten, aber ihrem Tone nach höchsten (*νήτη*), den Saturn der obersten, aber ihrem Tone nach tiefsten (*ὑπάτη*) gleichsetzt, so vergißt er doch nicht zu bemerken, daß seine Vorgänger den Mond (Alex. Ephes. a. a. O. ungeschickterweise die Erde) als *ὑπάτη* gesetzt haben, um von da zum Saturn, der *νήτη*, aufzusteigen, wie dies außer den übrigen auch Alex. Aphr. (s. vor. Anm.) voraussetzt. Der gleichen älteren Quelle, wie es scheint, folgend, erklärt Aristides Quint. Mus. III, 145: *τὸ διὰ πασῶν τὴν τῶν πλανητῶν ἐμμελῆ κίνησιν* [*προςσημαίνει*], und genauer gibt Emanuel Bryennius (Oxon. 1689), Sect. I. S. 363, jedenfalls nach Älteren an, welcher

Töne nicht hören, wurde dies teils daraus erklärt, daß wir

---

von den sieben Saiten jeder der Planeten in seinem Ton entspreche, indem er dem Mond den tiefsten, Saturn den höchsten Ton, der Sonne die μέση zuweist. An das Heptachord und die Oktave denkt offenbar auch Cicero Somn. c. 5, oder ein älterer Gewährsmann desselben, wenn er sagt, zwei von den acht bewegten Himmelskörpern, Merkur und Venus, haben denselben Ton, sie ergeben daher im ganzen sieben verschiedene Töne; *quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuere sibi reditum in hunc locum;* nur daß er den Fixsternhimmel auch mittönen läßt, und den höchsten Ton ihm (den tiefsten dem Monde) zuweist. Nach demselben System läßt Plinius H. nat. II, 22, 84 den Pythagoras die Entfernung der Gestirne bestimmen; nachdem nämlich die Entfernung des Mondes von der Erde (nach c. 21 von Pythagoras auf 126 000 Stadien berechnet) einem Ton gleichgesetzt ist, wird die der Sonne vom Mond zu $2^{1}/_{2}$ Tönen, des Fixsternhimmels von der Sonne zu $3^{1}/_{2}$ Tönen angegeben: *ita septem tonos effici, quam diapason harmoniam vocant.* Das letztere ist nun freilich ein Mißverständnis, das sich aber leicht heben läßt, sobald wir uns erinnern, daß die Erde, als unbewegt, nicht tönen kann, daß mithin die wirkliche Distanz der tönenden Körper derjenigen der Saiten genau entspricht, indem vom Mond zur Sonne (die aber freilich auch nur nach jüngerer Lehre diese Stelle einnimmt) eine Quarte, von da zum Fixsternhimmel eine Quinte ist, und die sämtlichen acht Klänge eine Oktave von sechs Tönen bilden; wogegen diejenige Berechnung (bei Plut. De an. procr. 31, 9. S. 1028 f. und Cens. Di. nat. c. 13), welche von der (als προσλαμβανόμενος, d. h. einen Ton tiefer, als die ὑπάτη, gesetzten) Erde zur Sonne $3^{1}/_{2}$, von da zum Fixsternhimmel $2^{1}/_{2}$ Töne zählt, zwar die richtige Zahl von sechs Tönen ergibt, aber das Nichttönen der Erde (denn mit der philolaischen Theorie der Erdbewegung haben wir es hier nicht zu tun) übersieht, und der Einteilung des Oktachords nicht entspricht, die von der μέση zur νήτη eine Quinte verlangt. Den Aplanes lassen auch diese Berichterstatter, ebenso, wie Cicero und Plinius, [Plato Rep. 667 B, vgl. Procl. in remp. 237, 3, folgend, (Zusatz Zellers im Handexemplar)], an der himmlischen Musik sich beteiligen. Dagegen wird dieselbe von Censorin am Anfang des Kapitels richtig auf die sieben Planeten beschränkt, und wenn dies seiner sonstigen Darstellung widerspricht, so weist es nur um so mehr darauf hin, daß er hierbei einer älteren, von ihm selbst nicht recht verstandenen Quelle gefolgt ist. Nun entsteht freilich, wie Martin Études sur le Timée II, 37 bemerkt, aus den Tönen der Oktave, wenn sie zugleich klingen, keine Symphonie; aber die Pythagoreer ließen sich durch dieses Bedenken in ihrer Dichtung wohl so wenig stören, als durch die übrigen, großenteils schon von Aristoteles erörterten Schwierigkeiten, die sich ihr entgegenstellen. — Macrob. Somm. Scip. II, 1 g. E. berechnet den Umfang der himmlischen Symphonie (von dem System der harmonischen Zahlen im Timäus — worüber T. II a, 777 f. — nur um einen Ton abweichend) auf vier Oktaven und eine Quinte, Anatolius b. Jambl. Theol. Ar. 56, unter eigentümlicher Verteilung der Töne an die Himmelskörper, auf zwei Oktaven sie von Geburt an unausgesetzt gehört haben, teils daraus, daß unsere Ohren zu enge seien, um sie fassen zu können[1]). Diese Vorstellung von der Sphärenharmonie stand übrigens ohne Zweifel ursprünglich in keiner Beziehung zu dem System der zehn Himmelskörper[2]), sondern sie bezog sich nur auf | die Planeten; denn aus der Bewegung der zehen Körper hätten sich zehen Töne ergeben, zur Harmonie dagegen gehören, wenn man mit der älteren Harmonik vom Heptachord ausgeht, sieben, wenn man das Oktachord zugrunde legt, acht Klänge, und auch in der Sphärenharmonie werden von allen, die genauer darauf eingehen, nur so viele gezählt[3]).

---

und einen Ton, und Plutarch a. a. O. c. 32 erwähnt der Ansicht, die nachher Ptolemäus (Harm. III, 16) verficht, daß die Töne der sieben Planeten denen der sieben unveränderlichen Saiten in der fünfzehnsaitigen Lyra entsprechen, und der andern, daß die Abstände der Planeten den fünf Tetrachorden des vollkommenen Systems analog seien. Diese Deutungen können aber schon deshalb nicht altpythagoreisch sein, weil die Fortsetzung des harmonischen Systems und die Vervielfältigung der Saiten, die sie voraussetzen, erst später sind. — Die Meinung, welche Plut. a. a. O. c. 31 als pythagoreisch bezeichnet, daß jeder von den zehn bewegten Himmelskörpern von dem unter ihm liegenden dreimal so weit entfernt sei, als dieser von dem nächsttieferen, hat mit der Berechnung der Töne in der Sphärenharmonie wohl so wenig zu schaffen, als das, was Plato Rep. X, 616 C ff. Tim. 36 D. 38 C ff. über die Entfernungen und die Geschwindigkeit der Planeten sagt, wenn auch in der ersten von diesen Stellen jener Harmonie Erwähnung geschieht. — Von Neueren vgl. m. über unsere Frage außer Böckhs klassischer Untersuchung (Studien III, 87 ff., jetzt Kl. Schr. III, 169 ff.), in welcher die Gleichstellung der himmlischen Harmonie mit den Distanzen des Heptachords gleichfalls für das älteste System derselben erklärt wird, auch Martin Études II, 37 ff. [C. v. Jan, Die Harmonie der Sphären. Philol. 52. 1894. S. 13 ff. Burnet, Anf. S. 97. 277.]

[1]) Die erste von diesen Erklärungen findet sich bei Aristoteles und bei Heraklit Alleg. Hom. c. 12, S. 24 Mehl., welcher als weiteren möglichen Grund die große Entfernung der Himmelskörper hinzufügt; die zweite bei Porphyr in Ptol. Harm. S. 257, wie es scheint nach Archytas (vgl. das S. 378, 3 berührte Bruchstück b. Porph. a. a. O. und S. 236 f.). Simpl. De coelo 211 a 14 (Schol. 496 b 11 ff.). Cic. Somn. c. 5.

[2]) Und vielleicht wird sie aus diesem Grunde von Philolaos, soweit wir nach seinen Überbleibseln urteilen können, übergangen. Was Porph. V. Pyth. 31 über neun tönende Himmelskörper sagt, welche Pythagoras die neun Musen genannt habe, verrät seinen späteren Ursprung schon durch seine Umdeutung der ἀντίχθων.

[3]) M. vgl. hierüber außerdem, was S. 538, 1 angeführt wurde, Plato Rep. X, 616 f., der die Sphärenharmonie (seinem astronomischen System und

Das Ursprüngliche kann aber nur jenes gewesen sein, da die pythagoreische Tonlehre bis über Philolaos herab nur die sieben Töne des Heptachords kennt[1], und auch das Zeugnis des Aristoteles[2] steht dem nicht im Wege; denn teils ist es möglich, daß dieser neben den Pythagoreern auch Plato oder Platoniker im Auge hat, teils fragt es sich, ob er die Gründe der ersteren, selbst wenn sie allein berücksichtigt sein sollten, ohne alle Einmischung seiner eigenen Voraussetzungen wiedergibt. Allerdings liegt aber der Lehre von der Harmonie der Sphären, wenn sie sich auch zunächst nur auf die Planeten bezog, ein allgemeiner Gedanke zugrunde, derselbe, den Aristoteles auch Metaph. I, 5 den Pythagoreern beilegt, daß das ganze Weltgebäude Harmonie sei. Dieser Gedanke ergab sich für sie, nach dem früher Bemerkten, unmittelbar aus der Wahrnehmung oder der Ahnung einer Regelmäßigkeit in den Abständen und Bewegungen der Gestirne: was die Augen in der Beobachtung der Sterne sehen, das hören die Ohren im Einklang der Töne[3]; und da nun nach der Weise ihres symbolisierenden, um schärfere Unterscheidung der Begriffe wenig bekümmerten Denkens die Harmonie der Oktave gleichgesetzt wurde, so lag es ihnen

---

der inzwischen eingeführten achtsaitigen Lyra entsprechend) auf den Fixsternhimmel und die Planeten, Hippol. Refut. I, 2, S. 8, der sie auf die Planeten allein bezieht. Censorin Di. nat. c. 13: *(Pythag.) hunc omnem mundum enarmonion esse ostendit. Quare Dorylaus scripsit esse mundum organum Dei: alii addiderunt, esse id ἑπτάχορδον quia septem sint vagae stellae, quae plurimum moveantur.*

[1] Wie dies Böckh Philol. 79 ff. aus der S. 463, 3 angeführten Stelle des Philolaos, Arist. Probl. XIX, 7. Plut. Mus. 19. Nikom. Harm. I, 17. II, 27, vgl. Boeth. Mus. I, 20 zeigt. Daß Bryennius Harm. Sect. 1, S. 365 Pythagoras zum Erfinder des Oktachords macht, ist natürlich bedeutungslos.

[2] Der allerdings a. a. O. bei dem Ausdruck *τοσούτων τὸ πλῆθος ἄστρων* mit an die Fixsterne denken muß.

[3] Plato Rep. VII, 530 D: *κινδυνεύει, ἔφην, ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὣς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα πεπηγέναι, καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς, ὦ Γλαύκων, συγχωροῦμεν.* Vgl. Archytas b. Porph. in Ptol. Harm. S. 236 unt. (Fragm. Philos. I, 564): *περί τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δύσιων παρέδωκαν ἁμῖν διάγνωσιν, καὶ περὶ γαμετρίας καὶ ἀριθμῶν καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ μουσικῆς· ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι εἶμεν ἀδελφεά.*

sehr nahe, auch die himmlische Harmonie als Oktave, und die sieben Planeten als die goldenen Saiten des himmlischen Heptachords zu betrachten[1]. Dieser poetische Gedanke war ohne Zweifel das erste; die Verstandesgründe, mit denen er gerechtfertigt wurde, sind gewiß später.

Das Feuer des Umkreises hatte bei den Pythagoreern wohl hauptsächlich die Bedeutung, das Weltganze als umschließende Hülle zusammenzuhalten, und sie scheinen es deshalb die Notwendigkeit genannt zu haben[2]. Nicht un- | wahrscheinlich ist ferner, daß sie das Licht der Fixsterne und in gewissem Grade auch das der Sonne[3] von ihm herleiteten; ebenso sprechen einige Anzeichen für die Annahme, daß sie jenes Feuer oder eine Ausstrahlung desselben in der Milchstraße zu sehen glaubten[4]. Jenseits des Feuerkreises |

---

[1] Ähnlich lautet es, wenn nach Arist. b. Porph. v. P. 41 das Siebengestirn von Pythagoras (wofür bei Arist. wohl die Pythagoreer standen) *Μουσῶν λύρα* genannt wird.

[2] Dies scheint mir in der abgerissenen Notiz Plac. I, 25, 2 angedeutet: *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ.* Ritter Pyth. Phil. 183 sieht darin den Gedanken, daß das Unbegrenzte, die Welt umschließend, sie zu einer begrenzten mache, und sie der Naturnotwendigkeit unterwerfe. Allein das Unbegrenzte kann nach pythagoreischen Begriffen nicht als das umschließende und begrenzende gedacht sein; *περαῖνον* und *ἄπειρον* sind ja hier diametrale Gegensätze. Ebensowenig scheint es, daß die *ἀνάγκη*, unter der Plato im Timäus allerdings die Naturnotwendigkeit im Unterschied von der göttlichen Zwecktätigkeit versteht, bei den Pythagoreern schon diese Bedeutung haben konnte, denn dieser Gegensatz liegt außer ihrem Bereich. Die Notwendigkeit scheint vielmehr bei ihnen das zu bezeichnen, was die Welt zusammenhält, und wenn gesagt wird, daß sie dieselbe umschließe, werden wir am natürlichsten an das Feuer des Umkreises denken. Diese Vermutung bestätigt auch Plato, wenn er in der pythagoraisierenden Stelle Rep. X, 617 B die Spindel mit den Weltringen im Schoß der Ananke kreisen läßt, welche hier also gleichfalls die sämtlichen Sphären umfaßt. Ebendahin weist endlich Jambl. Th. Arithm. S. 61: *τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἐξωτάτῃ ἄντυγι* (Rundung) *ἐπηχοῦσι.* Wendt (Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik 1828, 2, 379) hält die Ananke für gleichbedeutend mit der Harmonie, aber wenn auch Diog. VIII, 85 sagt, nach Philolaos erfolge alles *ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ*, so ist daraus nicht zu schließen, daß Philolaos die Notwendigkeit und die Harmonie sich gleichgesetzt habe, während anderseits von der Harmonie nicht gesagt werden konnte, daß sie die Welt umgebe.

[3] Worüber S. 527, 1.

[4] Diese Vermutung, welche Böckh schon Philol. 99 aufgestellt hat,

liegt, wie es heißt, das Unbegrenzte oder die unbegrenzte Luft (*πνεῦμα*), aus welcher die Welt ihren Atem zieht[1]).

---

erhält ihre Begründung durch den von demselben Kl. Schr. III, 297 ff. gegebenen Nachweis, daß bei Plato Rep. X, 616 B f. mit dem Licht, welches das Weltgebäude umfaßt, wie die *ὑποζώματα* eines Schiffes, aller Wahrscheinlichkeit nach die Milchstraße gemeint ist. Von diesem Lichte wird gesagt: in seiner Mitte laufen die Bänder des Himmels zusammen, und von diesen gehe die Spindel der Ananke aus, dieselbe Spindel, welche (617 B) sich im Schoß der Ananke drehen soll. Verbinden wir hiermit die vorl. Anm. beigebrachten Stellen, so ergibt sich als wahrscheinlich, daß der äußerste Feuerkreis, welcher als das Band der Welt die Ananke hieß, nichts anderes ist, als die Milchstraße, [wofür er nach Procl. in remp. II 194, 19 schon von griechischen Auslegern gehalten wurde (Zusatz Zellers im Handexemplar)]. Mit der ebengenannten platonischen Stelle läßt sich auch die Angabe b. Stob. Ekl. I, 256 verknüpfen: *οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὸν κόσμον σφαῖραν . . . μόνον δὲ τὸ ἀνώτατον πῦρ κωνοειδές.* Plato vergleicht jenes Licht einer Säule, wie Böckh annimmt, weil sich der aufrecht stehende Reif der Milchstraße von einem bestimmten Standpunkt außer der Welt aus wie eine Säule darstellen würde; es fragt sich jedoch, ob die pythagoreische Vorstellung nicht vielmehr die ist, daß das Feuer des Umkreises vom nördlichen Scheitelpunkt der Milchstraße aus als gewaltige, auf breiter Basis sich erhebende und spitz zulaufende Säule aufwärts flamme, und ob nicht eben diese Bestimmung Platos Darstellung veranlaßt hat. Den Änderungen im Text der platonischen Stelle, welche Krohn D. platon. Staat S. 282 f. vorschlägt, kann ich nicht beitreten. — Diese Lehre vom Feuer des Umkreises, oder wenigstens von seiner Identität mit der Milchstraße, scheint aber auf einen Teil der Schule beschränkt gewesen zu sein; denn in betreff der Milchstraße führt Aristoteles, wiewohl ihm das Feuer des Umkreises nicht unbekannt ist (nur auf dieses lassen sich nämlich in der S. 522, 1 angeführten Stelle De coelo II, 13 die Worte *τὸ δ᾽ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας* beziehen) Meteorol. I, 8 Anf. als Annahme einiger Pythagoreer nur die Meinung an, sie sei die Bahn eines bei der Katastrophe Phaëthons herabgefallenen Sterns oder eine jetzt verlassene Sonnenbahn; was Olympiodor und Philoponus z. d. St. (I, 198. 203 Id.), allem nach ohne weitere Quellen wiederholen. Das gleiche Plac. III 1, 2, mit dem Beisatz, daß andere (ob gleichfalls Pythagoreer, ist nicht klar) sie für eine dem Regenbogen ähnliche Lichterscheinung halten. Einem Philolaos läßt sich keine von diesen Vorstellungen zutrauen.

[1] Arist. Phys. III, 4. 203 a 6: *οἱ μὲν Πυθαγόρειοι . . . εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον.* Ebd. IV, 6; s. o. S. 489, 3. Stob. I, 380: *ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει* [*Ἀριστοτέλης*], *τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ᾽ ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί.* Plac. II 9, 1: *οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου, ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενὸν* [? vgl. folg. Anm.], *εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ.* Dieses Unbegrenzte darf man aber, aus dem

Daß es ein Unendliches dieser Art außer der Welt geben müsse, hatte Archytas bewiesen1); aus demselben sollte außer |

S. 542, 2 angegebenen Grunde, mit dem Feuer des Umkreises nicht identifizieren, wie es ja noch nirgends als feurig, sondern als der grenzenlose Luftraum (Arist. s. o. 385, 1) beschrieben wird, aus dem auch die Welt ihre *πνοή* einatmet; und wenn Simplicius allerdings den Fixsternhimmel unmittelbar an das *ἄπειρον* grenzen läßt (s. folg. Anm.), so fragt es sich doch, ob auch Archytas selbst unter dem *ἔσχατον* jenen, und nicht vielmehr den äußeren Feuerkreis verstand, denn die Worte: *οἷον τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ* sind wohl jedenfalls eine Erläuterung des Berichterstatters, ein Pythagoreer würde das äußerste nicht *οὐρανὸς* genannt haben. Röths Meinung vollends (II a, 831 ff. b, 255), daß unter dem außerweltlichen *ἄπειρον* die Urgottheit als der unendliche Geist zu verstehen sei, scheitert, samt allem, was daran hängt, schon an dem Umstand, daß das *ἄπειρον* den Pythagoreern im Vergleich mit dem Begrenzten ein schlechtes und unvollkommenes, das *ἀνόητον καὶ ἄλογον* (Philol. b. Stob. Ekl. I, 10) ist. Die Gottheit wird in den pythagoreischen Fragmenten, selbst den allerspätesten, nie als *ἄπειρος* bezeichnet. Daß aber Aristoteles von dem *ἄπειρον πνεῦμα* außer der Welt redet, beweist nicht allein nicht für, sondern geradezu gegen Röths Meinung. Wo wird denn von Aristoteles oder irgendeinem anderen vorstoischen Philosophen der Geist jemals *πνεῦμα* genannt? [vgl. S. 435; s. übrigens Xenophanes bei Diog. L. IX 19 S. 547, 2^5].

1) Simpl. Phys. 467, 26 [DV^3 35 A 24]: *Ἀρχύτας δέ, ὥς φησιν Εὔδημος, οὕτως ἠρώτα τὸν λόγον· ἐν τῷ ἐσχάτῳ (οἷον τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ) γενόμενος, πότερον ἐκτείναιμι ἂν τὴν χεῖρα ἢ τὴν ῥάβδον εἰς τὸ ἔξω, ἢ οὔ; καὶ τὸ μὲν οὖν μὴ ἐκτείνειν, ἄτοπον. εἰ δὲ ἐκτείνω, ἤτοι σῶμα ἢ τόπος τὸ ἐκτὸς ἔσται. διοίσει δὲ οὐδέν, ὡς μαθησόμεθα. ἀεὶ οὖν βαδιεῖται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπὶ τὸ ἀεὶ λαμβανόμενον πέρας, καὶ ταὐτὸν ἐρωτήσει, καὶ εἰ ἀεὶ ἕτερον ἔσται, ἐφ' ὃ ἡ ῥάβδος, δηλονότι καὶ ἄπειρον. καὶ εἰ μὲν σῶμα, δέδεικται τὸ προκείμενον. εἰ δὲ τόπος, ἔστι δὲ τόπος τὸ ἐν ᾧ σῶμά ἐστιν ἢ δύναιτ' ἂν εἶναι, τὸ δὲ δυνάμει ὡς ὂν χρὴ τιθέναι ἐπὶ τῶν ἀϊδίων, καὶ οὕτως ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον καὶ τόπος.* Daß jedoch hier die Erläuterungen des Eudemus der Beweisführung des Archytas beigefügt sind, zeigt das *βαδιεῖται* und *ἐρωτήσει*, und der aristotelische Satz (Phys. III, 4. 203 b 30. Metaph. IX. 8. 1050 a 6): *τὸ δυνάμει ὡς ὂν* usw.; und da nun gerade auf diesem Satz der Beweis für die Körperlichkeit des Unbegrenzten beruht, so gehört wohl alles, was sich auf diese bezieht, dem Eudemus, und archyteisch ist nur die Frage: *ἐν τῷ ἐσχ. — ἢ οὔ*; noch ein zweiter Beweis für den leeren Raum findet sich bei Arist. Phys. IV, 9 Anf., dessen Angabe Themist. z. d. St. S. 302 Sp. Simpl. Phys. 683, 23. De coelo 267 a 33 erläuternd wiederholen. Ihm zufolge machte Xuthus für denselben geltend, ohne einen leeren Raum könnte es keine Verdünnung und Verdichtung geben, wenn daher eine Bewegung stattfinden sollte, so müßten, um für die sich bewegenden Körper Raum zu schaffen, andere über die Grenzen des Weltganzen austreten, die Welt müßte überwallen (*χυμανεῖ τὸ ὅλον*). Simpl. nennt diesen Xuthus *Ξοῦθος ὁ Πυθαγορικός*. Ob er aber reiner Pythagoreer

dem Leeren auch die Zeit in die Welt eintreten[1]). Diese ganze Vorstellung hat aber etwas äußerst Unklares und Nebelhaftes, das übrigens ohne Zweifel nicht bloß den Berichterstattern, sondern den Pythagoreern selbst zur Last fällt; denn einerseits müßte unter dem Leeren der leere Raum verstanden werden, der aber hier, wie öfters, von dem lufterfüllten noch nicht unterschieden wäre, andererseits soll es doch zugleich alle Dinge, auch die Zahlen, voneinander trennen, so daß also hier zwei entlegene Bedeutungen des Ausdrucks, die physikalische und die logische, vermischt sind; mit derselben Verwirrung wird auch von der Zeit, wegen ihrer sukzessiven Unendlichkeit, gesagt, daß sie aus dem Unbegrenzten, d. h. dem unendlichen Raum komme. Es ist das eben die phantastische Weise dieser Schule, von der uns schon so viele Proben vorgekommen sind, und die wir weder durch schärfere Abgrenzung der Begriffe zerstören, noch zu Folgerungen benützen dürfen, denen es an sonstigen sicheren Anhaltspunkten in ihrem System fehlt[2]). Aus demselben Grunde darf es uns nicht stören, wenn die Zeit, welche nach der eben besprochenen Darstellung aus dem Unbegrenzten in den Himmel eintritt, auch wieder mit der Himmelskugel selbst identifiziert wird[3]): bei jener Bestimmung wird an die |

---

war, oder vielleicht in der Weise des Ekphantus (s. u. S. 494 [5]), die Atomlehre mit der pythagoreischen verbunden hatte, wird nicht gesagt.

[1]) Arist. Phys. IV, 6. Stob. I, 330; s. o. 489, 3. 543, 1.

[2]) Vgl. hierüber S. 487 f.

[3]) Plac. I, 21, 1: *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι*, eine Angabe, die auch Aristoteles und Simplicius bestätigen; denn jener sagt Phys. IV, 10. 218 a 33: *οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν [τὸν χρόνον], οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν*, und dieser bemerkt dazu S. 700, 17: *οἱ μὲν τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν καὶ περιφορὰν τὸν χρόνον εἶναί φασιν, ὡς τὸν Πλάτωνα νομίζουσιν ὅ τε Εὔδημος* usw., *οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν τοῦ οὐρανοῦ ὡς τοὺς Πυθαγορείους ἱστοροῦσι λέγειν οἱ παρακούσαντες ἴσως τοῦ Ἀρχύτου* (die pseudo-archyteischen Kategorien, vgl. T. III b, 129 u.) *λέγοντος καθόλου τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως.* Aus demselben Sprachgebrauch ist es zu erklären daß nach Plut. De Is. 32, S. 364. Clem. Strom. V. 571 B. Porph. V. P. 41 das Meer von den Pythagoreern symbolisch Träne des Kronos genannt wurde: Kronos ist der Himmelsgott, aus dessen Tränen (d. h. aus dem Regen) sie sich das Meer entstanden dachten. Vgl. S. 103, 4. In Chaignets Bericht (II, 171 ff.) über das hier Bemerkte, kann ich meine Ansicht nicht wieder-

Grenzenlosigkeit der Zeit gedacht, bei dieser daran, daß der Himmel durch seine Bewegung das Maß der Zeit ist1), auf eine widerspruchslose Vereinigung beider Vorstellungen sind die Pythagoreer schwerlich ausgegangen2).

Mit dieser Lehre war nun die ursprüngliche Vorstellung vom Weltgebäude als einer Fläche, die von einer Halbkugel überwölbt ist, verlassen, und der Begriff des Oben und Unten war auf den der größeren oder geringeren Entfernung von der Mitte zurückgeführt3); das Untere, oder das, was der |

---

erkennen; auch auf seine Einwendungen gegen dieselbe und seinen Versuch, den Sinn der pythagoreischen Definition aus pseudopythagoreischen Schriften zu ermitteln, will ich nicht näher eingehen.

1) Einen anderen Grund gibt Arist. a. a. O. an: *ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος, ὅτι ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶ καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ*, und auch die archyteische Definition bei Simplicius ließe sich in diesem Sinn deuten; aber dieser Grund sieht doch gar nicht danach aus, als ob jene so eigentümliche Bestimmung ursprünglich auf ihm beruhte; ich möchte daher vermuten, er sei erst nachträglich beigefügt ursprünglich dagegen sei *Χρόνος* bei den Pyth., wie bei Pherecydes, ein symbolischer Name für den Himmel, s. vor. Anm.

2) Für einstimmig kann ich nämlich beide nicht halten, und der Bemerkung von Böckh Philol. 98, daß die Pythagoreer die Zeit die Sphäre des Umfassenden genannt haben, inwiefern sie im Unbegrenzten ihren Grund habe, nicht beitreten, denn teils konnte das Unbegrenzte nicht *σφαῖρα τοῦ περιέχοντος* genannt werden, teils wird dieser Ausdruck in der bisher übersehenen aristotelischen Stelle anders erklärt. Plutarchs Angabe Plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007: Pythagoras habe die Zeit als die Seele des All (oder des Zeus?) definiert, verdient keinen Glauben. Vgl. S. 524 f.

3) Diese Bestimmung läßt sich zwar aus Arist. De coelo II, 2. 285 a 10 nicht erweisen: denn wenn es dieser aus Anlaß der Frage, ob der Himmel ein Oben und Unten, Rechts und Links, Vorn und Hinten habe, auffallend findet, daß die Pythagoreer *δύο μόνας ταύτας ἀρχὰς ἔλεγον, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν, τὰς δὲ τέτταρας παρέλιπον οὐθὲν ἧττον κυρίας οὔσας*, so bezieht sich dies darauf, daß in der Tafel der Gegensätze (worüber S. 459) nur jene beiden Kategorien vorkommen. Aber tatsächlich war das Oben und Unten in der Welt auf das Außen und Innen zurückgeführt, und daß man sich dieses Sachverhalts auch bewußt war, erhellt aus Philol. b. Stob. Ekl. I, 360 [DV^3 32 B 17] (Böckh Philol. 90 ff. D. kosm. Syst. 120 ff.): *ἀπὸ τοῦ μέσου τὰ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω ἐστὶ, τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως κείμενα τοῖς κάτω* (das, was oberhalb der Mitte ist, hat von ihr aus die gleichen Zwischenglieder, wie das, was unter ihr ist, aber die Ordnung der Sphären von oben bis zur Mitte ist die umgekehrte derjenigen von der Mitte nach unten). *τοῖς γὰρ κάτω τὰ κατωτάτω μέσα ἐστὶν ὥσπερ τὰ ἀνωτάτω καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. πρὸς γὰρ τὸ μέσον ταὐτά ἐστιν ἑκάτερα*

Mitte näher liegt, nannten die Pythagoreer das rechte, das was weiter von ihr entfernt ist, die linke Seite der Welt, indem sie die Bewegung der Himmelskörper von West nach Ost als eine vorwärtsschreitende Bewegung betrachteten, und demnach der Mitte, wie es ihrer Bedeutung fürs Weltganze zukam, den Ehrenplatz auf der rechten Seite der Weltkörper anwiesen[1]). Im übrigen hielten auch sie die obern Teile | der Welt für die vollkommeneren, und indem sie zunächst den äußersten Feuerkreis von den Sternkreisen, sodann weiter unter diesen die über und unter dem Mond unterschieden, so teilte sich ihnen das Weltganze in drei Regionen, den

---

ὅσα μὴ μετενήνεκται (= *πλὴν ὅτι μετεν.* s. Böckh). In den Worten *τοῖς γὰρ κάτω* usf. ist übrigens der Text (über den man Wachsmuth z. d. St. vergleiche) offenbar verdorben; zu seiner Herstellung möchte ich entweder *μέσα*, das ohnedem nur auf Konjektur für *μέγα* beruht, und in mehreren Handschriften ganz fehlt, streichen, so daß der Sinn ist: „denn für die auf der unteren Seite verhält sich das Unterste als Oberstes", oder ich möchte lesen: *τοῖς γὰρ κάτω* (denen auf der Seite der Welt, welche nach der gewöhnlichen Vorstellung die untere wäre, der von unserem Standpunkt aus jenseits der Mitte liegenden) *κατωτάτω τὰ μέσα ἐστὶν ὥσπερ τοῖς ἄνω, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως* Die Verbesserungsvorschläge von Leop. Schmidt quaest. Epicharmeae (Bonn 1846) S. 63 und Nutzhorn Philol. XXII (1865), 337 scheinnn mir weniger gelungen. [Göbel, Vorsokr. Phil. S. 170 schlägt vor: *τῷ γὰρ κατωτάτῳ τὸ μέσον ἐστὶν ὥσπερ τῷ ἀντωτάτῳ.*]

1) Simpl. De coelo 175 b 31. Schol. 492 b 39: (*οἱ Πυθαγόρειοι*) *ὡς αὐτὸς ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς συναγωγῆς τῶν Πυθαγορικῶν ἱστορεῖ, τοῦ ὅλου οὐρανοῦ τὰ μὲν ἄνω λέγουσιν εἶναι τὰ δὲ κάτω, καὶ τὸ μὲν κάτω τοῦ οὐρανοῦ δεξιὸν εἶναι, τὸ δὲ ἄνω ἀριστερὸν, καὶ ἡμᾶς ἐν τῷ κάτω εἶναι.* In scheinbarem Widerspruch hiermit sagt Arist. De coelo II, 285 b 25: (*οἱ Πυθαγ.*) *ἡμᾶς ἄνω τε ποιοῦσι καὶ ἐν τῷ δεξιῷ μέρει, τοὺς δ' ἐκεῖ κάτω καὶ ἐν τῷ ἀριστερῷ.* Böckh (D. kosm. Syst. 106 ff.) hat jedoch gezeigt, wie beide Aussagen zu vereinigen und die Bedenken zu beseitigen sind, die nach Simpl. a. a. O. schon dieser Ausleger und sein Vorgänger Alexander, neuerdings Gruppe D. kosm. Syst. d. G. 65 ff. erhoben hat: die Angabe der *Συναγωγὴ* bei Simplicius bezieht sich auf die Einteilung des Universums in eine obere oder äußere und eine untere oder innere Region, von denen die letztere, die Erde und die Gegenerde umfassend, nach rechts liegt, die Angabe der Schrift vom Himmel dagegen geht auf den Gegensatz der oberen und unteren Erdhemisphäre, und hier behaupteten nun die Pythagoreer, im Widerspruch mit Aristoteles, unsere Halbkugel sei die dem Umkreis der Welt zugewendete, und insofern nach gewöhnlichem Sprachgebrauch die obere; als die rechte bezeichnet sie aber Aristoteles nur von seinem Standpunkt aus, sie selbst hätten sie die linke nennen müssen.

Olympos, den Kosmos und den Uranos[1]). Vom Olymp wird | gesagt, es seien in ihm die Elemente in ihrer Reinheit[2]), der Kosmos[3]) ist der Ort der geordneten und gleichmäßigen Be-

---

1) S. vor. Anm. und Stob. I, 488 [und Aët. II 7, 7 bei DV^3 32 A 16] (nach dem S. 522, 1 angeführten): *τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος; ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων Ὄλυμπον καλεῖ* [*Φιλόλαος*]*· τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ Ὀλύμπου φορὰν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας* [*τῶν γινομένων τήν ἀταξίαν* Useneb] *τὴν ἀρετὴν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην.* Vgl. hierzu Böckh Philol. 94 ff. und oben S. 370 unt. Den Gegensatz der irdischen und der himmlischen Sphäre kennt auch die stoisierende Darstellung bei Diog. VIII, 26, und die halb peripatetische b. Phot. 439 b 27 ff., aber die philolaische Dreiteilung fehlt hier; dagegen wird sie von der platonischen Epinomis 977 B in den Worten: *ἐὰν γὰρ ἴῃ τις ἐπὶ θεωρίαν ὀρθὴν τὴν τοῦδε, εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν*, eben indem der Verfasser sie abweist, sichtbar vorausgesetzt. Auch Parmenides Fr. 11. 10 (s. u. S. 572, 1^5) nennt den äußersten Umkreis *ὄλυμπος ἔσχατος*, den Sternenhimmel dagegen bezeichnet er nicht als *κόσμος*, sondern als *οὐρανός*. Doch kann man aus dem letzteren Umstand nicht von Krische (Forsch. 115) schließen, daß auch Philolaos den Namen des *οὐρανὸς* nicht von der untersten Region gebraucht haben könne, sein Sprachgebrauch mußte ja mit dem des Parmenides nicht durchaus übereinstimmen. Den Schlußworten von *περὶ μὲν τὰ τεταγμ.* an will Joël Zeitschr. f. Philos. Bd. 97, 293 f. den Sinn geben, den die Worte allerdings erlauben würden: die Sternenwelt sei Gegenstand der Weisheit. Man könnte für diese Erklärung die Äußerungen der Epinomis über die Weisheit (T. II a. 1004) geltend machen; auch dann wäre aber nicht bloß die übrige menschliche Tugend für unvollkommen zu halten, sondern auch die *σοφία* wäre trotz der Erhabenheit ihres Gegenstandes als menschliche notwendig ebenso unvollkommen, als unsere Kenntnis der Astronomie und (nach S. 449, 1) unser Wissen überhaupt.

2) D. h. wohl: er bestehe aus dem reinsten Stoff, denn die irdischen Elemente gehören offenbar nicht in den Olymp, und schon der Name *στοιχεῖα* ist schwerlich pythagoreisch. Oder sollte mit diesem Ausdruck hier das Begrenzte und Unbegrenzte gemeint sein? Denn das Unbegrenzte allein, das *ἄπειρον* außer der Welt (s. o. S. 544), woran Böckh Philol. 98 denkt, konnte nicht wohl mit dem Plural. *στοιχεῖα* bezeichnet werden.

3) Nämlich der Kosmos im engeren Sinn, sonst bezeichnet das Wort den Pythagoreern, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, das Weltgebäude als Ganzes, z. B. Philol. Fr. 1 (2 Diels S. 457, 1), und Pythagoras soll diesen Sprachgebrauch sogar zuerst aufgebracht haben (Plac. II, 1 und Diels z. d. St. Phot. 440) a 17), woran wenigstens so viel richtig sein wird, daß sich die Pythagoreer des Wortes mit Vorliebe bedienten, um die harmonische

wegung, der Uranos derjenige des Werdens und der Veränderung[1]. Zum Olymp scheint auch das Zentralfeuer und der Fixsternhimmel gerechnet worden zu sein[2]; unsicherer ist der Ort, welcher der Gegenerde angewiesen wurde, und es ist möglich, daß die Pythagoreer, für die es sich hauptsächlich nur um den Gegensatz des Irdischen und Überirdischen handeln mußte, hierüber gar nichts bestimmt haben.

Neben dieser astronomischen Weltansicht ist in den schon erwähnten Vorstellungen vom Atemzug der Welt und von ihrer rechten und linken Seite die beliebte altertümliche Vergleichung der Welt mit einem lebenden Wesen zu bemerken, doch ist ein bedeutenderer Einfluß dieses Gedankens auf das pythagoreische System nach unsern frühern Untersuchungen über die Weltseele nicht anzunehmen.

Daß die Pythagoreer mit Anaximander und Heraklit ein periodisches Entstehen und Vergehen der Welt gelehrt haben, | könnte man aus einer Stelle der plutarchischen Placita[3] schließen. Diese Stelle will jedoch wahrscheinlich nichts weiter besagen, als daß die Dünste, in welche sich unter

---

Ordnung der Welt zu bezeichnen. Daß der Ausdruck noch zu Xenophons Zeit nicht allgemein im Gebrauch war, sieht man aus Xen. Mem. I, 1, 11: *ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος* vgl. Plato Gorg. 508 A; dagegen ist er uns S. 319, 1 schon bei Anaximenes vorgekommen.

[1] Insofern ist nicht durchaus unrichtig, was Epiph. Exp. fid. S. 1087 B mit späterer Terminologie sagt: *ἔλεγε δὲ (Πυθ.) τὰ ἀπὸ σελήνης κάτω παθητὰ εἶναι πάντα, τὰ δὲ ὑπεράνω τῆς σελήνης ἀπαθῆ εἶναι.*

[2] Der letztere wenigstens dann, wenn bei Stob. (S. 548, 1) die Worte *ὑπὸ τὴν τοῦ Ὀλύμπου φορὰν* in Ordnung sind, und nicht etwa *σφαῖραν* zu lesen ist.

[3] II, 5, 3: *Φιλόλαος διττὴν εἶναι τὴν φθορὰν, τοτὲ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος, τοτὲ δ᾽ ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντος· καὶ τούτων εἶναι τὰς ἀναθυμιάσεις τροφὰς τοῦ κόσμου.* Diese Angabe steht hier, bei Stob. Ekl. I, 452 und bei Galen c. 48 unter der Überschrift: *πόθεν τρέφεται ὁ κόσμος*; wenn Stob. I, 418, in dem Abschnitt vom Werden und Vergehen, die Worte *Φιλόλ. — ἀποχυθέντος* gleichfalls anführt, aber hinter *φθορὰν* beisetzt: *τοῦ κόσμου*, so ist dies eine willkürliche Änderung und Verdoppelung; vgl. Böckh Philol. 11 f. Diels Doxogr. 68. 333. In der Auffassung der unklaren Worte folge ich Böckh, welcher mir dem Richtigen näher gekommen zu sein scheint, als Chaignet II, 159 mit der Erklärung: „*il y a deux causes de déperissement, l' une quand le feu s'échappe du ciel, l'autre quand ce feu . . . se répand de l'eau de la lune.*“

dem Einfluß der Hitze und Feuchtigkeit die irdischen Stoffe auflösen, der Welt oder den Gestirnen zur Nahrung dienen[1]). Sie bezieht sich also nur auf den Untergang der Einzeldinge; was die Welt im ganzen betrifft, so scheint die Behauptung richtig, daß die Pythagoreer keinen Weltuntergang annahmen, wenn auch das, was uns Aëtius[2]) hierüber mitteilt, ohne Zweifel nur aus dem Lokrer Timäus oder anderen ähnlichen Quellen geflossen ist. Dagegen erhellt aus Eudemus, daß sie ähnlich, wie nachmals die Stoiker, der Meinung waren, in einer späteren Periode werden nicht bloß die gleichen Personen wieder auftreten, welche früher in der Welt waren, sondern auch alle Handlungen und Zustände dieser Personen sich wiederholen[3]); und dasselbe bestätigt auch eine für sich allein freilich nicht sehr beweiskräftige Stelle Porphyrs[4]). Diese | Annahme stand ohne Zweifel mit der Lehre von der Seelenwanderung und vom Weltjahr in Verbindung: wenn die Gestirne wieder den gleichen Stand haben wie früher, soll auch alles andere in denselben Zustand zurückkehren, und mithin auch die gleichen Personen unter den gleichen Umständen, wie ehedem, vorhanden sein.

Auf die Betrachtung der irdischen Natur scheinen die Pythagoreer nur sehr unvollständig eingegangen zu sein; wenigstens ist uns hierüber außer einem schwachen Versuche des Philolaos so gut wie gar nichts überliefert. Von ihm wird nämlich berichtet[1], wie er aus den vier ersten Zahlen die geometrische Bestimmtheit (Punkt, Linie, Fläche, Körper) ableitete, so habe er die physikalische Beschaffenheit[2] auf die Fünfzahl zurückgeführt, die Beseeltheit auf die Sechszahl, die Vernunft, die Gesundheit und das Licht[3] auf die Sieben-, die Liebe, Freundschaft, Klugheit und Erfindungsgabe auf die Achtzahl. Hierin liegt allerdings, auch abgesehen von dem Zahlenschematismus, der Gedanke, daß die Dinge eine Stufenreihe von zunehmender Vollkommenheit darstellen, aber von einem Versuch, dies im einzelnen nachzuweisen, und die Eigentümlichkeit der besonderen Gebiete zu erforschen, ist uns nichts bekannt[4]. |

---

[1] Wie dies auch Heraklit und die Stoiker annahmen.

[2] Plac. II, 4, 1.

[3] In dem Bruchstück seiner Physik b. Simpl. Phys. 732, 26 wirft er die Frage auf, ob dieselbe Zeit, welche früher war, später wiederkehre, oder nicht, und er antwortet: die spätere sei nur der Art nach dieselbe, wie die frühere. *Εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι.* [Hierzu Gomperz, Griech. Denker^3 I 112 ff. — Auf diese pythagoreische Lehre wurde Nietzsche frühe aufmerksam (Unzeitg. Betr. II 2 W. I 298 f. Philologica II (W. XVIII) 117, III W. XIX, 222 f.) und hat sie sich später selbst angeeignet (W. XV 85. VII 233). Nestle, Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie, Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 29. 1912. S. 573 f.]

[4] V. Pyth. 19: von den Lehren des Pythagoras ist die bekannteste die von der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung; *πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ᾽ οὐδὲν ἁπλῶς ἔστι.* [Wiederholt von Hieron. adv. Rufin. III 39 (Zusatz Zellers im Handexemplar).]

Auch in ihren Untersuchungen über die Seele und den Menschen sind die Pythagoreer aller Wahrscheinlichkeit nach nicht tief gedrungen. Spätere Schriftsteller wissen uns zwar manches über den Ursprung der Seele aus der Weltseele und über ihre ätherische, gottverwandte, ewigbewegte, unsterbliche Natur mitzuteilen, und auch ein philolaisches Bruchstück enthält diese Angaben[5]; ich habe jedoch schon früher[6] nachgewiesen, daß dieses Bruchstück unecht ist, daß ebendamit die Annahme, Philolaos habe ein eigenes Buch seines

---

[1] Vgl. S. 511, 2. Auch Theol. Ar. S. 34 f. wird bemerkt, sechs sei den Pythagoreern die Zahl der Seele, und schon Aristoteles redet in der S. 446, 2 angeführten Stelle aus Metaph. I, 5, vielleicht mit Beziehung auf die philolaischen Bestimmungen, von der Behauptung: *ὅτι τὸ τοιονδὶ* (sc. *ἀριθμῶν πάθος*) *ψυχὴ καὶ νοῦς*.

[2] *ποιότητα καὶ χρῶσιν*. Die Färbung bezeichnet hier wohl überhaupt die äußere Beschaffenheit (vgl. Arist. De sensu c. 3. 439 a 30: *οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν*), und *ποιότης*, welches nicht eben philolaisch aussieht, ist eine spätere Erklärung dieses Ausdrucks.

[3] *Τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς*, also nicht das Licht im eigentlichen Sinn, sondern wohl irgendeine Eigenschaft oder ein Zustand des Menschen, oder im allgemeinen: Heil, Wohlgefühl.

[4] Nur eine vereinzelte Spur von Erörterungen über die lebenden Wesen liegt in der Angabe (Arist. De sensu 5. 445 a 16): einige Pythagoreer nehmen an, daß gewisse Tiere sich von Gerüchen nähren, und einigen weiteren S. 556, 2 anzuführenden Mitteilungen. [Anon. Lond. XVIII 8. XX 21. Diels, Hermes XXVIII 417 (Zusatz Zellers im Handexemplar).]

[5] M. vgl. die Stellen, welche S. 524, 2 angeführt wurden.

[6] S. 416 f. 476, 1. 471, 1.

Werkes der Seele gewidmet, ihre Berechtigung verliert, und daß ebenso auch die übrigen Zeugen stoisches und platonisches mit dem pythagoreischen vermischen. Befragen wir unsern zuverlässigsten Gewährsmann, Aristoteles, so kann diesem von pythagoreischer Psychologie nicht viel bekannt gewesen sein [1]. Denn in seiner ausführlichen Übersicht dessen, was seine Vorgänger über die Natur der Seele gelehrt hatten, weiß er von den Pythagoreern nur zu sagen: einige von ihnen haben die Sonnenstäubchen, andere das, was diese bewegt, für eine Seele gehalten [2]. Die Behauptung, daß die Seele eine Harmonie sei, von Aristoteles ohne Nennung eines Namens berührt [3], wird bei Plato [4] von einem Schüler des Philolaos | vorgetragen; Macrobius [5] legt sie diesem Philosophen selbst, ja schon dem Pythagoras bei; Philoponus verbindet damit die Angabe, die auch Stobäus hat, daß die Seele eine Zahl sei[1]). Diese Angabe ist nun auch an sich gar nicht unwahrscheinlich: da alles Zahl und Harmonie sein soll, so wird es wohl auch die Seele sein. Ebendeshalb wäre aber mit dem allgemeinen Satze, daß die Seele Harmonie oder Zahl sei, noch gar nichts gesagt; eine eigentümliche Bestimmung über das Wesen der Seele erhalten wir erst, wenn sie als die Zahl oder Harmonie ihres Körpers bezeichnet wurde, wie dies auch bei Plato und Aristoteles a. a. O. geschieht. Daß sie aber von den Pythagoreern so definiert worden sei, wird uns nicht gesagt, und diese Auffassung derselben würde auch zu dem pythagoreischen Unsterblichkeitsglauben schlecht stimmen[2]); sollte sie sich daher innerhalb der pythagoreischen Schule gefunden haben, so wäre dies eine Abweichung von der ursprünglichen Lehre derselben, die wir Philolaos nicht zutrauen können. Eher könnte er gesagt haben, was Claudianus Mamertus[3]) aus ihm mitteilt, und was sich auch aus früher angeführten Sätzen[4]) ergibt, daß die Seele vermittelst der Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden sei[5]); wenn aber diese Angaben, wie zu vermuten ist, der Schrift von | der Seele entnommen sind, können sie nicht für authentisch gehalten werden. Die weitere Behauptung[6]), daß Pythagoras die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl definiert habe, ist jedenfalls zu verwerfen. Aristoteles wenigstens, der diese Definition zuerst anführt[7]), kann dabei nicht an die

---

[1] S. o. S. 525 f.

[2] De an. I, 2. 404 a 16, nachdem von denen, welche die Seele für das Bewegende und Selbstbewegte halten, zuerst die Atomisten angeführt sind: *ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν. ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν.* Den Grund dieser Bestimmung findet Arist. darin, daß die Sonnenstäubchen auch bei völliger Windstille sich bewegen. Wenn er jedoch daraus schließt, daß die Pythagoreer die Seele für das Bewegende gehalten haben, so bezeichnet er selbst dies (was auch Schlottmann D. Vergängliche und Unvergängl. in d. menschl. Seele nach Arist. Halle 1873. S. 30 sagen mag) durch das *ἔοικε δὲ* ausdrücklich als seine eigene Vermutung, als pythagoreische Überlieferung führt er nur an, daß die Sonnenstäubchen von einer Seele bewegt werden, womit doch noch lange nicht gesagt ist, daß die Seele überhaupt das bewegende Prinzip sei. Vgl. S. 553, 7. [Vgl. jetzt Gomperz, Griech. Denker^3 I 111 f. — Rohde, Psyche^3 II 162, 4 sieht in dieser Vorstellung einen „schon halb ins Philosophische erhobenen“ Volksglauben. Sie kehrt in der Atomistik wieder. Aristot. de an. I 2 404 a 2 (DV^3 54 A 28). Rohde a. a. O. II 190, 1.]

[3] De an. I, 4 Anf.: *καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς . . . ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.* Polit. VIII 5 Schl.: *διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.*

[4] Phädo 85 E ff. [Vgl. S. 440.]

[5] Somn. I, 14: *Plato dixit animum essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles ἐντελέχειαν, Pythagoras et Philolaus harmoniam.*

---

[1]) Philop. De an. B 15 u.: *ὥσπερ οὖν ἁρμονίαν λέγοντες τὴν ψυχὴν οἱ Πυθαγόρειοι] οὐ φασὶ ταύτην ἁρμονίαν τὴν ἐν ταῖς χορδαῖς* usw. Vgl. C 5 o.: Xenokrates habe die Bestimmung, daß die Seele eine Zahl sei, von Pythagoras. Stob. Ekl. I, 682: einige Pythagoreer nennen die Seele eine Zahl.

[2]) Bei Plato wenigstens schließt Simmias aus ihr nur, daß die Seele nach der Zerstörung ihres Leibes ebenso untergehe, wie die Harmonie nach der des Instruments, und dieselbe naheliegende Folgerung zogen Aristoxenus und Dicäarchus; vgl. T. II b, 888 f. [Vgl. hierzu Rohde, Psyche ³ II 169 f. Döring, Griech. Phil. I 186 ff.: oben S. 440.]

[3]) De statu an. II, 7 (b. Böckh Philol. S. 177): „*anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam.*“

[4]) Oben S. 551, 1. 462 f.

[5]) Vgl. S. 476, 1 Schl.

[6]) Plac. IV, 2, 3 und daher (vgl. Diels Doxogr. 386) Nemesius und Theodoret, denen Steinhart Platos W.W. IV, 551 in der Hauptsache beitritt.

[7]) De an. I, 2. 4. 404 b 27. 408 b 32. Anal. post. II. 4. 91 a 37.

Pythagoreer gedacht haben[1]), und andere nennen ausdrücklich Xenokrates als ihren Urheber[2]). Auch das ist unwahrscheinlich, daß Archytas die Seele als das Sichselbstbewegende bezeichnet hat[3]), wenn auch die Pythagoreer allerdings die fortwährende Bewegung, die ununterbrochene Lebendigkeit derselben beachtet zu haben scheinen[4]); und wenn beigefügt wird, Pythagoras habe sie für ein Quadrat, Archytas für einen Kreis oder eine Kugel erklärt, so ist beides gleich verdächtig[5]). Wird endlich eine Äußerung des Archytas über die Raumlosigkeit der Seele angeführt, so fand sich diese ohne Zweifel auch nur in einer unechten Schrift[6]).

---

[1] Denn De an. I, 2. 404 a 20 fährt er nach der S. 552, 2 angeführten Äußerung über die Pythagoreer fort: *ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὑτὸ κινοῦν*, er unterscheidet also diese Ansicht von der der Pythagoreer, über die er sich ohnedies anders ausdrücken würde, wenn ihm von ihnen eine so bestimmte Erklärung vorgelegen hätte; und was es hiergegen beweisen soll, daß manche Pythagoreer (wie Siebeck Gesch. d. Psychol. 66. 267 einwendet) die Sonnenstäubchen für die Umhüllung von Seelen hielten, die in der Luft herumflattern (552,t2), sehe ich nicht, denn gerade die Hauptsache, daß sie als das Innere derselben die Zahl betrachteten, muß man hierbei nicht bloß ohne Beweis, sondern im offenbaren Widerspruch mit Aristoteles voraussetzen.

[2] Vgl. T. II a, 1019.

[3] Joh. Lyd. De mens. 6 (8) S. 21: *ψυχὴ ἀνθρώπου, φησὶν ὁ Πυθαγόρας, ἐστὶ τετράγωνον εὐθυγώνιον. Ἀρχύτας δὲ ψυχῆς τὸν ὅρον οὐκ ἐν τετραγώνῳ ἀλλ' ἐν κύκλῳ ἀποδίδωσι διὰ τοῦτο· „ψυχὰ τὸ αὐτὸ* [l. *αὑτὸ*] *κινοῦν, ἀνάγκα δὲ τὸ πρῶτον κινοῦν, κύκλος δὲ τοῦτο ἢ σφαῖρα“*. Aristoteles kann, nach dem eben Bemerkten, von dieser archyteischen Bestimmung nichts gewußt haben; die Bezeichnung der Seele als *αὑτὸ κινοῦν* ist ohne Zweifel Plato, zunächst dem Phädrus 245 C, entnommen; ebendaselbst findet sich auch die Bestimmung, daß das Sichselbstbewegende auch für alles andere *πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως* sei, wofür aber der angebliche Archytas den aristotelischen Ausdruck *πρῶτον κινοῦν* wählt.

[4] Dies ergibt sich mehr noch, als aus der S. 552, 2 angeführten Bemerkung des Aristoteles, aus seiner Mitteilung über Alkmäon; s. u. 490, 1^5.

[5] Die Angabe über Pythagoras schon an und für sich, wie alle diese späten Angaben über die persönlichen Ansichten dieses Philosophen; die über Archytas neben ihrer eigenen Sonderbarkeit auch wegen ihrer Verbindung mit den platonisch-aristotelischen Bestimmungen.

[6] Claud. Mam. De statu an. II, 7 (vgl. T. III b, 105) führt aus Archytas an: *anima ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris.* Aber daß die Schrift, worin diese Worte standen, echt war, ist natürlich durch Claudians Zeugnis durchaus nicht

Hinsichtlich der Teile der Seele werden den Pythagoreern gleichfalls von jüngeren Schriftstellern Ansichten geliehen, die nicht für ursprünglich zu halten sind. Nach den einen sollen sie die platonische Unterscheidung von Vernünftigem und Vernunftlosem und die verwandte von Vernunft, Mut und Begierde[1]), nebst der platonischen Einteilung des Erkenntnisvermögens in *νοῦς*, *ἐπιστήμη*, *δόξα* und *αἴσθησις*[2]) gekannt haben; ein anderer[3]) erzählt, sie teilen die Seele in | Vernunft, Geist und Mut (*νοῦς*, *φρένες*, *θυμός*), die Vernunft und der Mut sei auch in den Tieren, der Geist nur im Menschen, der Mut wohne im Herzen, die beiden anderen Teile im Gehirn. Besser verbürgt ist, daß nach Philolaos im Gehirn die Vernunft ihren Sitz haben sollte, im Herzen das Leben und die Empfindung, im Nabel die Anwurzlung und Keimung, in den Geschlechtsteilen die Zeugung; in dem ersten von diesen

---

sichergestellt, und an sich ist es sehr unwahrscheinlich, daß Archytas oder irgendein anderer Pythagoreer gesagt hat, was noch nicht einmal Plato, sondern erst Aristoteles sagt: die Gegenwart der Seele im Leibe sei keine räumliche. Die Angabe b. Stob. Ekl. I, 790. Theodor. cur. gr. aff. V, S. 128: Pythagoras lasse den *νοῦς θύραθεν εἰσκρίνεσθαι*, enthält ohne Zweifel nur eine Folgerung aus dem Dogma von der Seelenwanderung, und kann natürlich nicht mit Schlotmann (S. 24 f. der S. 552, 2 angeführten Abhandlung) zum Beweis für die haltlose Vermutung gebraucht werden, daß Aristoteles den Ausdruck *θύραθεν εἰσιέναι* für die Verbindung der Seele mit dem Leibe von den Pythagoreern entlehnt habe.

1) M. vgl. über diese Posidonius b. Galen De Hipp. et Plat. IV, 7. V, 6, T. XV, 425. 478 K. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 878. Plac. IV, 4, 1. 5, 13; über die Unterscheidung des vernünftigen und vernunftlosen Teils Cic. Tusc. IV, 5, 10. Plut. Plac. IV, 7, 4. Weiteres T. III b, 137, 5. [Vgl. Rohde, Psyche ³ II 170, 2.]

2) Der angebliche Archytas b. Stob. Ekl. I, 722. 784. 790 und Jambl. *π. κοιν. μαθ. ἐπιστ.* (Villoison Anecd. II) S. 199. Brontinus bei Jambl. a. a. O. 198. Theodoret cur. gr. aff. V, 197 Gaisf., der als fünftes noch die aristotelische *φρόνησις* einschiebt, Plac. I, 3, 19 ff. in einem Auszug aus einer offenbar neupythagoreischen Darstellung, welche hier den bekannten platonischen Sätzen b. Arist. De an. I, 2. 404 b 21 folgt, derselben, die Sextus Math. IV, 2 ff. benützt hat. Eine andere spätere Einteilung gibt Phot. S. 440 b 27 ff. Vgl. T. III b, 128, 1.

3) Alexander b. Diog. VIII, 30. Daß auch diese Darstellung nicht authentisch ist, wurde schon S. 471, 1. 525, 1 nachgewiesen, und zeigt sich im vorliegenden Fall, neben dem Verworrenen der ganzen Einteilung, auch in den stoischen Bestimmungen, daß die Sinne Ausflüsse der Seele seien, daß die Seele sich vom Blute nähre usw.

Organen, sagt er, liege der Keim des Menschen, in dem zweiten der des Tieres, in dem dritten der der Pflanze, in dem vierten der aller Wesen [1]. Hiermit ist aber auch unsere Kenntnis von der philosophischen Anthropologie der Pythagoreer erschöpft; was weiter an anthropologischen Lehren von ihnen berichtet wird, gehört durchweg in den Kreis der religiösen Dogmen, deren Bedeutung für das pythagoreische System wir sofort zu untersuchen haben [2]. |

---

[1] Jambl. Theol. Arithm. 22: *τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλὸς, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχὰν, καρδία δὲ τὰν ζῴω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων, πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν* [DV ^{3} 32 B 13]. Bei dem *πάντα* oder *ξυνάπαντα* werden wir aber doch nur an die sämtlichen drei Arten lebender Wesen, Menschen, Tiere und Pflanzen zu denken haben. Über die Echtheit des Bruchstücks (welches aber erst bei den Worten: *κεφαλὰ μὲν νόω* anfängt) vgl. m. S. 370. Daß Arist. Metaph. I, 5 (s. o. 446, 2) sagt, *τοιονδὶ* (*ἀριθμῶν πάθος*) *ψυχὴ καὶ νοῦς*, beweist natürlich nicht (wie Münz glaubt, Erkenntnistheorie in der vorsokr. Per. Wien 1880. S. 12), daß die Pythagoreer Seele und Nus durch dieselbe Zahl bezeichneten, und unser Fragment somit unecht ist; das *καὶ* steht vielmehr (zunächst um den übellautenden Hiatus zu vermeiden), wo streng genommen *ἢ* oder *ἢ καὶ* stehen müßte (Beispiele Ind. arist. 357 b 20 f.), zur Verbindung von zwei verwandten, aber nicht identischen Begriffen. [Rohde, Psyche ^{3} II 170, 2.]

[2] Nur anhangsweise können hier einige Annahmen verzeichnet werden, die in der vorstehenden Darstellung deshalb nicht berührt wurden, weil sie sich in das physikalische System der Pythagoreer als solches nicht einreihen, sondern teils nur von Späteren aus anderen Lehren in die ihrige übertragen, teils vereinzelt, ohne philosophische Begründung, aus der Beobachtung aufgenommen wurden. Das erstere gilt namentlich von dem mehrberührten stoisch gefärbten Bericht des Alexander Polyhistor b. Diog. VIII, 25 ff., über welchen T. III b, 78 f. Näheres mitgeteilt ist; ähnlich führt Sextus Math. IX, 336 die stoische Definition des Körpers (*τὸ οἷόν τε παθεῖν ἢ διαθεῖναι*) auf Pythagoras zurück, die Placita schreiben ihm I, 9, 2 die stoische Lehre zu: *τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι᾽ ὅλου τὴν ὕλην*, dieselben geben I, 24, 3 den Satz als pythagoreisch, der es in dieser Form keinenfalls sein kann, daß vermöge der Veränderung und Umwandlung der Elemente ein Werden und Vergehen im eigentlichen Sinne stattfinde, und I, 23, 1 (Stob. I, 394) legen sie eine gleichfalls nacharistotelische Definition der Bewegung Pythagoras bei. — Sonst mag hier noch erwähnt werden, was die Placita I, 15, 2 (ausführlicher Stob. I, 362. Anon. Phot. Cod. 249, S. 439 a u. vgl. Porph. in Ptol. Harm. c. 3, S. 213.

5. Die religiösen und ethischen Lehren der Pythagoreer.

Keine andere von den pythagoreischen Lehren ist bekannter, und keine läßt sich mit größerer Sicherheit auf den Stifter der Schule zurückführen, als die Lehre von der Seelenwanderung und dem Fortleben der Seele nach dem Tode. Schon Xenophanes1) berührt sie, später Io aus Chios2) und Herodot3); Philolaos trägt sie vor, Aristoteles bezeichnet sie als pythagoreisch4), und Plato hat seine mythischen Darstellungen über den Zustand nach dem Tode unverkennbar den Pythagoreern nachgebildet. Die Seelen sind, wie Philo-

---

Arist. De sensu c. 3. 439 a 30) über die Farben, II, 12, 1. III, 14 (vgl. Theo in Arat. II, 359) über die fünf Himmels- und Erdzonen, IV, 14, 3. Stob. I, 1108 über das Sehen und die Bilder im Spiegel, IV, 20, 1 über die Stimme, V, 3, 2. 4, 2. 5, 1, über den Samen, Stob. Ekl. I, 1104. Phot. a. a. O. über die fünf Sinne, Aelian V. H. IV, 18 über den Regenbogen, Arist. De sensu 5 (s. o. 551, 4) über die Ernährung von Tieren durch den Geruch als pythagoreisch mitteilen. Würden auch diese Notizen die altpythagoreischen Lehren getreu wiedergeben, was sich aber freilich nur von einem Teil derselben annehmen läßt, so stehen doch alle jene Annahmen mit der Philosophie der Pythagoreer in keinem näheren Zusammenhang. Auch die Definition der Windstille und Meeresstille, die Arist. Metaph. VIII, 2 g. E. von Archytas anführt, sind ihrem Inhalt nach unerheblich, und ebenso steht die Angabe, daß derselbe Philosoph die runde Form von tierischen und Pflanzengebilden aus dem in der natürlichen Bewegung herrschenden Gesetz der Gleichheit erklärt habe (Arist. Probl. XVI, 9) sehr vereinzelt. Über die angebliche Logik und Sprachphilosophie der Pythagoreer wird S. 469^5 ff. noch gesprochen werden.

1) Fr. 18 [DV^3 11 B 7] b. Diog. VIII, 36 (vgl. Sitzungsber. der Berl. Akad. 1889, S. 985):

καὶ ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ᾽ ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

2) Bei Diog. I, 120, wo sich die Worte: *εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν* auf den Unsterblichkeitsglauben beziehen.

3) In der Erzählung über Zalmoxis, IV, 95, versichert dieser als angeblicher Schüler des Pythagoras seine Landsleute, sie werden nicht sterben, (*ἀλλ᾽ ἥξουσι ἐς χῶρον τοῦτον, ἵνα αἰεὶ περιεόντες ἕξουσι τὰ πάντα ἀγαθά.* [Hierzu Rohde, Psyche^3 I 126, 1. II 28 ff.]

4) De an. I, 3 Schl. *ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.*

LAOS sagt¹), und PLATO wiederholt²), zur Strafe an den Körper |

---

1) B. CLEMENS Strom. III, 433 A [DV³ 32 B 14]; s. o. S. 71, 4.

2) Gorg. 493 A: *ὅπερ ἤδη τού ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω. καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικὸς, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, τῶν δ' ἀμυήτων . . . ὡς τετρημένος εἴη πίθος* — so daß demnach im Hades, d. h. im *ἀειδὲς* (in ihrem geistigen Leben) *οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν οἱ ἀμύητοι καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρῳ τοιούτῳ [τετρημένῳ] κοσκίνῳ.* Es fragt sich übrigens, ob nicht in dieser Stelle bloß die Vergleichung des *σῶμα* mit dem *σῆμα* und der Mythus von der Strafe der *ἀμύητοι*, nicht aber die moralische Deutung jenes Mythus, von Philalaos oder sonst einem Pythagoreer herrührt; BÖCKH Philol. 183. 186 f. BRANDIS gr.-röm. Phil. I, 497. SUSEMIHL Genet. Entw. d. plat. Phil. I, 107 f. u. a. schreiben Philolaos auch die letztere zu; zweifelnder äußert sich BRANDIS Gesch. d. Entw. I, 187. Mir scheint diese ganze Deutung ein echt platonisches Gepräge zu haben, und zum Ton der philolaischen Schrift nicht recht zu passen. Plato leitet ja aber auch gar nicht die Deutung des Mythus, sondern den Mythus selbst von dem *κομψὸς ἀνὴρ* ab; wenn er diesen, an ein bekanntes Lied („*Σικελὸς κομψὸς ἀνὴρ ποτὶ τὰν ματέρα ἔφα*" TIMOKREON Fr. 6 b. BERGK Lyr. gr. S. 941) anknüpfend, zum *Σικελὸς ἢ Ἰταλικὸς* macht, will er damit allerdings andeuten, daß der Mythus von dem durchlöcherten Faß, in welches die Ungeweihten mit einem Sieb Wasser schöpfen müssen, also die Übertragung der Danaidenstrafe auf die sämtlichen Ungeweihten, dem orphisch-pythagoreischen Kreise angehöre. (Mit dem Vorstehenden stimmt auch die davon, wie es scheint, unabhängige Erörterung von HIRZEL in den Commentatt. Mommsen. S. 11 ff. überein, und Derselbe hat SCHUSTER, der im Rhein. Mus. XXIX, 590 ff. unsere Stelle auf Heraklit deutet, erschöpfend widerlegt.) Krat. 400 B (s. o. S. 71, 6) verweist Plato für die Vergleichung des *σῶμα* mit dem *σῆμα* auf dieselben, welche auch Philolaos im Auge hat, die Orphiker. [DÖRING (Archiv V. 1892 S. 524 ff.) will die *σοφοί* von dem *κομψὸς ἀνὴρ Σικελὸς ἢ Ἰταλικὸς* unterscheiden und den letzteren Ausdruck auf einen „orakelnden Theologen", nicht auf Philolaos beziehen, der nach seiner Ansicht mit der Seelenwanderungslehre gebrochen hatte (Griech. Phil. I 184 ff.; vgl. oben S. 440). Indessen selbst dies wäre kein Grund gegen die Beziehung des *Ἰταλικός* auf Philolaos: denn die hier vorgetragene Umdeutung des Mythus verlegt ja eben die Höllenstrafen in die eigene Brust des Menschen. Weist man, wie ZELLER, die Umdeutung des Mythus Platon selbst zu, dann allerdings setzt die Beziehung auf Philolaos für diesen auch die Unsterblichkeits- bzw. Seelenwanderungslehre voraus und mit *Σικελός* konnte dann Empedokles gemeint sein. Zur Bedeutung des Mythus vgl. ROHDE, Psyche³ I 326 ff. Auf orphisch-pythagoreische Vorstellungen vom Totengericht weist auch Plat. Gorg. 523 A ff., wozu ROHDE, Psyche³ I 310, 1. II 291, 6.]

gebunden und darin begraben, der Körper ist ein Kerker, in den sie die Gottheit zur Strafe versetzt hat, aus dem sie sich daher nicht eigenmächtig befreien dürfen[1]); erst wenn sie sich von ihm getrennt haben, führen sie in einer höheren Welt ein körperloses Leben[2]). Das letztere aber nur dann, wenn sie sich dieses Glückes fähig und würdig gezeigt haben, andernfalls haben sie teils die Buße des Körperlebens, teils Strafen im Tartarus[3]) zu erwarten. Die pythagoreische Lehre war also schon nach diesen ältesten Zeugnissen im wesentlichen dieselbe, welche wir nachher, im Zusammenhang mit andern pythagoreischen Vorstellungen, bei Plato treffen[4]), und welche auch Empedokles[5]) bestätigt: daß die Seele um früherer Verschuldungen willen in den Körper versetzt sei, und nach dem Tode je nach ihrer Würdigkeit in den Kosmos oder in | den Tartarus komme, oder zu neuer Wanderung durch Menschen- und Tierleiber bestimmt werde[1]). Wenn daher jüngere Schriftsteller diese Lehre so darstellen[2]), so haben wir allen Grund, ihnen hierin Glauben zu schenken[3]), ohne daß wir doch darum auch alles andere, was sie damit in Verbindung setzen, gut zu heißen brauchten[4]). Nach dem Austritt aus dem Körper sollen die Seelen, wie erzählt wird, in der Luft umherschweben[5]), und hierauf geht wohl auch die oben-

---

[1]) Plato Krat. a. a. O. Ders. Phädo 62 B (nachdem im vorhergehenden bemerkt ist, Philolaos habe den Selbstmord verboten): *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν*, was Cic. Cato 20, 72. Somn. Scip. c. 3 nicht ganz richtig wiedergibt, ohne doch eine andere Quelle zu haben, als diese Stelle. Die gleiche Lehre legt Klearchus b. Athen. IV, 157 c einem sonst unbekannten Pythagoreer Euxitheus bei. [Den Versuch von Espinas (Archiv VIII 1895 S. 452), *φρουρά* hier als „Hürde“ zu erklären, weist mit Recht zurück Rohde, Psyche^3 II 161, 2.]

[2]) Philol. b. Claudian. De statu an. II, 7 (Böckh Philol. 177): *diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus: a quo postquam morte deducta est agit in mundo* (der *κόσμος* im Unterschied vom *οὐρανὸς* s. o. 548, 3) *incorporalem vitam*; was freilich nach dem S. 476, 1 Schl. Bemerkten für kein zuverlässiges Zeugnis zu halten ist. In seiner zweiten Hälfte wird es jedoch durch das S. 557, 2 Angeführte bestätigt. Ebenso verhält es sich mit Carm. aur. V 70 f.: *ἢν δ' ἀπολείψας* (hierüber vgl. S. 378, 3) *σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός* Vielleicht rührt daher die Angabe des Epiph. Exp. fid. 1087 B, Pyth. habe sich selbst einen Gott genannt.

[3]) Euxitheus b. Athen. a. a. O. droht den Selbstmördern: *διείπασθαι τὸν θεὸν, ὡς εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἑκὼν αὐτοὺς λύσῃ, πλέοσι καὶ μείζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμαις*, und nach Arist. Anal. post. II, 11. 94 b 32 meinten die Pythagoreer, der Donner solle die Sünder im Tartarus schrecken; denn daß diese, und nicht die Titanen (wie Lobeck Aglaoph. II, 893 nach Philoponus z. d. St. S. 87 a m. will) gemeint sind, ist mir mit Ritter Gesch. d. Phil. I, 425 wegen der Parallelstelle b. Plato Rep. X, 615 D f. wahrscheinlich.

[4]) Vgl. T. II a, 819 ff.

[5]) S. u. S. 806^5 f.

---

1) Diese Rückkehr in einen Leib sollen die Pythagoreer *παλιγγενεσία* genannt haben; Serv. Aen. III, 68: *Pythagoras non μετεμψύχωσιν sed παλιγγενεσίαν esse dicit, h. e. redire [animam] post tempus.* Vgl. S. 550, 3 f.

2) Z. B. Alexander, der das Pythagoreische hier unvermischter wiederzugeben scheint, als sonst, b. Diog. VIII, 31: *ἐκριφθεῖσαν δ' αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ὁποίαν τῷ σώματι·* (vgl. Plato Phädo, 81 C. Jambl. v. P. 139. 148.) *τὸν δ' Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον καὶ χθόνιον, ἐπειδήπερ οὗτος εἰςπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπό τε γῆς καὶ ἐκ θαλάττης· καὶ ἄγεσθαι τὰς μὲν καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείνῳ πελάζειν μητ' ἀλλήλαις, δεῖσθαι δ' ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐριννύων.* Porph. V. P 19: *πρῶτον μὲν ἀθάνατον εἶναί φησι τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζῴων.* Wenn Porphyr jedoch weiter angibt, (was auch Seneca nach ep. 108, 17. 19 von Sotion dem Alexandriner als Lehre des Pythagoras überliefert war): *ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν*, und wenn Aëtius Plac. V, 20, 4 dies dahin ausführt, daß die Tierseelen zwar an sich vernünftig, aber wegen ihres Körpers keiner Vernunftäußerung fähig seien, oder wenn Derselbe Pl. IV, 7, 5 nur den vernünftigen Teil der Seele fortdauern läßt, so sind dies ebenso, wie die Behauptungen über die Gleichheit des Geistes in Menschen und Tieren (Sext. M. IX, 127; s. o. S. 524, 2), spätere Folgerungen. Die Mythen über Pythagoras' eigenen Metempsychosen wurden S. 397, 2 berührt. [Hierzu Rohde, Psyche³ II 417 ff.]

3) Auch was Gladisch (Noacks Jahrb. f. spek. Philos. 1847, 692 ff. Emped. u. die Äg. 8 ff.) sagt, um zu beweisen, daß erst Empedokles die Seelenwanderung gelehrt habe, wird sich durch unsere Darstellung von selbs widerlegen.

4) Dahin gehört namentlich, was vom Verbot der Tötung und des Genusses von Tieren gesagt wird (s. o. S. 402, 1. 430 f.). Nur darf man hieraus nicht mit Gladisch a. a. O. schließen, Pythagoras könne keine Seelenwanderung angenommen haben; Plato und andere haben sie auch angenommen und dabei Fleisch gegessen, und Empedokles verbietet die Pflanzenkost nicht, wiewohl er menschliche Seelen in Pflanzen wandern läßt.

5) Aleandxer b. Diog. a. a. O. s. Anm. 2. S. 563, 4.

erwähnte Annahme, daß die Sonnenstäubchen Seelen seien 1), | in welcher man daher nicht ein Philosophem 2), sondern einfach ein Stück pythagoreischen Aberglaubens zu suchen hat 3). [Auch in dem platonischen Mythus (Rep. 621 B) mögen die Sternschnuppen aus der pythagoreischen Mythologie stammen 4).] Daneben wurde aber ohne Zweifel auch der Glaube an unterirdische Wohnsitze der Abgeschiedenen festgehalten 5). Wie sich die Pythagoreer den Zustand nach dem Tode näher gedacht haben, ob sie mit Plato für einen Teil der Seelen vor dem Wiedereintritt in einen Körper reinigende Strafen im Hades annahmen, ob sie ebenso wie jener, für den Zwischenraum zwischen dem Austritt aus einem Körper und dem Ein-

---

1) So Ritter Gesch. d. Phil. I, 442. R. bezieht hierauf auch die Angabe des Apulejus De Socr. c. 20: nach der Versicherung des Aristoteles haben es die Pythagoreer auffallend gefunden, wenn jemand noch keinen Dämon gesehen haben wollte; mir scheinen aber doch eher wirkliche Erscheinungen Verstorbener in einer menschenähnlichen Gestalt gemeint zu sein, wie sie den Pythagoreern nach Jambl. V. P. 139. 148 so natürlich zu sein schienen.

2) Wie Krische Forschungen I, 82 f. mit der Vermutung, die Pythagoreer haben nur die Götterseelen unmittelbar aus der Weltseele oder dem Zentralfeuer, die Menschenseelen dagegen zunächst aus der vom Zentralfeuer erwärmten Sonne hervorgehen lassen. Ich kann dieser Annahme schon deshalb nicht beitreten, weil ich die Weltseele nicht für altpythagoreisch halte. Auch das Weitere, daß die Seelen von der Sonne auf die Erde niedergedrückt werden, sagt keiner unserer Zeugen.

3) Mit der pythagoreischen Annahme steht in der nächsten Verwandtschaft, was Arist. De an. I, 5. 410 b 27 als einen *λόγος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι* bezeichnet: *τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* Schwebt die Seele anfänglich im Luftraum umher, und kommt sie aus diesem durch den ersten Atemzug des Neugeborenen in den Leib, so wird sie auch mit der letzten Ausatmung des Sterbenden aus dem Leib austreten, und nun, falls sie nicht in einen höheren Aufenthaltsort aufsteigt, oder in einen tieferen hinabsinkt, sich bis zum Eintritt in einen neuen Körper in der Luft umhertreiben. Jener orphische Satz selbst scheint an einen älteren Volksglauben anzuknüpfen; die in Athen übliche Anrufung der Tritopatoren, — Windgötter, welche man bei der Verheiratung um Kindersegen bat (Suid. *Τριτοπ.* vgl. Lobeck Aglaoph. 754) — setzt die Vorstellung voraus, daß die Seele des Kindes vom Winde gebracht werde. Vgl. hierzu S. 76, 2.

4) [Zusatz Zellers im Handexemplar.]

5) Nach Aelian V. H. IV, 17 soll Pythagoras die Erdbeben von Wanderungen (*σύνοδοι*) der Toten hergeleitet haben.

tritt in einen andern eine bestimmte Zeitdauer festsetzten, ob sie sich die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe durch Wahl, oder durch natürliche Verwandtschaft, oder nur durch den Willen der Gottheit bedingt dachten, ist uns nicht überliefert, und es fragt sich, inwieweit sie überhaupt hierüber eine fest ausgebildete Lehre | gehabt haben. Bestimmter wird ihnen die Annahme beigelegt, daß jede Seele in jeder Weltperiode unter den gleichen Umständen wie in den früheren lebe[1]).

So wichtig aber dieser Glaube den Pythagoreern unstreitig war[2]), so wenig scheinen sie ihn doch mit ihren philosophischen Annahmen verknüpft zu haben. Spätere Darstellungen suchen diese Verbindung in dem Gedanken, daß die Seelen, als Ausfluß der Weltseele, göttlicher und deshalb unvergänglicher Natur seien[3]); aber dieser Gedanke ist, wie schon bemerkt wurde, schwerlich altpythagoreisch, da er sich einerseits in allen Berichten an stoische Vorstellungen und Ausdrücke anlehnt, und da ihn andererseits weder Aristoteles in der Schrift von der Seele, noch auch Plato im Phädo berührt, so vielen Anlaß auch beide dazu gehabt hätten[4]). Abgesehen davon könnte man annehmen, die Seele sei deshalb für ein unvergängliches Wesen gehalten worden, weil sie eine Zahl oder Harmonie sein sollte[5]). Da aber das gleiche im allgemeinen von allen Dingen gilt, so ließ sich hieraus kein spezifischer Vorzug der Seele vor anderen Wesen ableiten;

---

[1] Vgl. S. 549 f.

[2] Schleiermachers Behauptung (Gesch. d. Phil. 58), er sei nicht buchstäblich zu verstehen, sondern ethische Allegorie von der Annäherung an das tierische, widerspricht allen geschichtlichen Zeugnissen, auch denen des Philolaos, Plato und Aristoteles.

[3] S. o. S. 551. 524, 2.

[4] Von Aristoteles ist dies schon gezeigt worden; was den Phädo betrifft, so frage man sich nur, ob wohl Plato, der hier gerade so gerne auf orphische und pythagoreische Überlieferungen zurückgeht (m. s. S. 61 C f. 62 B. 69 C. 70 C), und zwei Schüler des Philolaos zugegen sein läßt, da, wo er selbst einen ganz ähnlichen Gedanken ausspricht (79 B. 80 A), sich jeder Hindeutung auf den Pythagoreismus enthalten haben würde, wenn dieser seinen Unsterblichkeitsglauben auf jenen Grund gestützt hätte. [Vgl. Ernst Hoffmann, Platons Lehre von der Weltseele. SA. aus Sokrates 7/8 (1915) S. 16 ff.]

[5] S. o. S. 552 f.

wenn andererseits die Seele bestimmter als die Harmonie ihres Körpers gefaßt wurde, so konnte daraus nur geschlossen werden, was Simmias im Phädo daraus schließt, daß sie mit dem Körper, dessen Harmonie sie ist, vergehen müsse[1]. Es | erscheint daher sehr zweifelhaft, ob die Lehre von der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung von den Pythagoreern mit ihren Annahmen über das Wesen der Seele und weiterhin mit ihrer Zahlenlehre überhaupt wisssenschaftlich verknüpft wurde[2]. Unbestreitbarer ist die ethische Bedeutung dieser Lehre. Aber die Ethik selbst ist von den Pythagoreern, wie wir bald sehen werden, gleichfalls nicht wissenschaftlich bearbeitet worden. Unser Dogma erscheint mithin überhaupt nicht als ein Bestandteil der pythagoreischen Philosophie, sondern als eine Tradition der pythagoreischen Mysterien, die wahrscheinlich aus älteren, orphischen Überlieferungen entsprungen[3], mit dem philosophischen Prinzip der Pythagoreer in keinem wissenschaftlichen Zusammenhang steht.

Zur Mysterienlehre werden wir auch den Dämonenglauben zu rechnen haben, dem schon die älteren Pythagoreer ergeben waren[4]. So weit unsere Nachrichten über diesen Punkt reichen, dachten sie sich unter den Dämonen körperlose Seelen, welche teils unter der Erde, teils im Luftraum sich | aufhalten, und den Menschen nicht selten erscheinen[1]); doch scheint es, neben den abgeschiedenen Menschenseelen seien auch Naturgeister unter diesem Namen befaßt worden[2]). Von den Dämonen sollen die Pythagoreer Offenbarungen und Weissagungen hergeleitet, und die Reinigungen und Sühnungen auf sie bezogen haben[3]); daß sie der Weissagung großen Wert beilegten, wird mehrfach bezeugt[4]). Zu den Dämonen gehören auch die Heroen[5]), deren Verehrung übrigens nichts Eigentümliches gehabt zu haben scheint[6]). Daß die Dämonen zwischen Göttern und Menschen eine mittlere Stellung ein-

---

[1] Vgl. S. 553, 2. Noch weniger läßt sich mit Hermann Plat. I, 684, 616 aus Ovid Metam. XV, 214 ff. und Plut. De Ei c. 18 beweisen, daß die Pythagoreer die Seelenwanderung mit dem Fluß aller Dinge und insbesondere mit dem Wechsel der Formen und Stoffe unseres Leibes begründet haben. Vgl. Susemihl Gen. Entw. d. pl. Philos. I, 440.

[2] [Daß hier Widersprüche und wahrscheinlich bewußte Abweichungen von der alten pythagoreischen Seelenlehre vorliegen, wurde oben S. 440 gezeigt.]

[3] S. o. S. 68 ff.

[4] Schon Philolaos Fr. 18 [DV^3 32 B 11] (oben S. 448, 3) scheint das Dämonische von dem Göttlichen zu unterscheiden, ähnlich Aristoxenus b. Stob. Floril. 79, 45 in der Ermahnung, nächst den Göttern und Dämonen die Eltern zu ehren; bestimmter sagt das goldene Gedicht V, 1 ff., vor allem solle man die Götter ehren, nächst diesen die Heroen und die unterirdischen Dämonen (*καταχθόνιοι δαίμονες*, Manen); Spätere, wie Plut. De Is. 25, S. 360 und die Placita I, 8, fassen die pythagoreische Lehre mit der platonischen und xenokratischen zusammen, sind aber ebendeshalb für sich genommen nicht als zuverlässig zu betrachten. Ursprünglicher scheint, was Alexander b. Diog. VIII, 32 von den Dämonen und ihrer Einwirkung auf die Menschen berichtet: *εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τ' ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγιείας, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις*

ἀλλὰ καὶ προβάτοις καὶ τοῖς ἄλλοις κτήνεσιν· εἴς τε τούτους γίνεσθαι τούς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμούς, μαντικήν τε πᾶσαν καὶ κλήδονας καὶ τὰ ὅμοια. Vgl. Aelian IV, 17: *ὁ πολλάκις ἐμπίπτων τοῖς ὠσὶν ἦχος (Πυθαγ. ἔφασκεν) φωνὴ τῶν κρειττόνων.* Ob und wieweit die bekannte platonische Darstellung Symp. 202 E pythagoreischen Ursprungs ist, läßt sich nicht bestimmen. Vgl. auch S. 561, 1.

[1]) Vgl. die vor. Anm. und S. 560, 2 angeführten Stellen.

[2]) Hierauf weist die Angabe b. Porph. V. P. 41: *τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου ἦχον φωνὴν εἶναί τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ*, eine altertümlich phantasievolle Vorstellung, welche an die Meinung des Thales über die Seele des Magnets (s. S. 265) erinnert.

[3]) Aristox. b. Stob. Ekl. I, 206: *περὶ δὲ τύχης τάδ' ἔφασκον· εἶναι μέντοι καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γίνεσθαι γαρ ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον.* Auf diese höhere Einwirkung scheint sich (wie Brandis I, 496 gegen Böckh Philol. 185 annimmt) auch das Wort des Philolaos Eth. Eud. II, 8 Schl. zu beziehen: *εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.* [Vgl. oben S. 438, 1. 442. Bauer, Der ältere Pythag. S. 174 bringt die Stelle in wenig überzeugender Weise mit der Umdeutung des Danaidenmythus im Gorgias 493 A in Verbindung, über den s. o. S. 444, 2.] Bestimmter führt Alexander a. a. O. Offenbarungen und Sühnungen auf die Dämonen zurück; in der Ausschließlichkeit dieser Behauptung scheint sich jedoch bereits der Standpunkt einer späteren Zeit zu verraten, welche an dem unmittelbaren Verkehr der Götter mit den Menschen Anstoß nahm; auch im Ausdruck klingt die Stelle des platonischen Gastmahls 202 E bei Alex. vernehmbar durch.

[4]) S. o. S. 407, 3. Wenn dabei von den meisten (z. B. Plac V, 1, 3) beigefügt wird, Pythagoras habe die Opferschau verworfen, so beruht dies nur auf der ungeschichtlichen Voraussetzung, daß er die blutigen Opfer untersagt habe.

[5]) S. S. 563, 4. [Hierzu Rohde, Psyche³ I, 153, 2.]

[6]) Was wenigstens Diog. VIII, 33 angibt, ist allgemein griechisch.

nehmen[1]), war gleichfalls schon im älteren Volksglauben gegeben.

Wenden wir uns von den Dämonen zu den Göttern, so ist schon früher[2]) gezeigt worden, daß die Pythagoreer ihre Theologie aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls mit ihrem philosophischen Prinzip in keine wissenschaftliche Verbindung gebracht haben. Daß die Gottesidee nichtsdestoweniger als | religiöse Idee die größte Bedeutung für sie hatte, läßt sich nicht bezweifeln, aber doch ist des Eigentümlichen, das in theologischer Beziehung von ihnen überliefert ist, abgesehen von den früher besprochenen unglaubwürdigen Angaben der Späteren, sehr wenig. Philolaos sagt, alles sei von der Gottheit umschlossen, wie in einer Haft; derselbe soll Gott den Anfang von allem genannt haben, und in einem Bruchstück, dessen Echtheit aber gleichfalls nicht gesichert ist, beschreibt er ihn in der Weise des Xenophanes als den einigen, ewigen, unveränderlichen, unbewegten, sich selbst gleichen Herrscher über alles[3]). Hieraus würde allerdings hervorgehen, daß er sich über den gewöhnlichen Polytheismus zu jener reineren Gottesidee erhoben hatte, die uns auch schon vor ihm bei Philosophen und Dichtern nicht selten begegnet. Ebendahin weist die Erzählung einer pythagoreischen Legende[4]), Pythagoras habe bei seiner Fahrt in den Hades die Seelen Homers und Hesiods zur Strafe für ihre Aussagen über die Götter schweren Martern unterworfen gesehen. Wir können aber hieraus um so weniger schließen, da uns das Alter dieser Erzählung nicht genauer bekannt ist. Noch unsicherer ist anderes, was Pythagoras und seinen Schülern beigelegt wird[5]), und alles zusammengenommen führt uns nicht über die früher schon eingeräumte Wahrscheinlichkeit hinaus, daß die Pythagoreer den Volksglauben reiner und geistiger faßten und die Einheit des Göttlichen stärker hervorhoben, ohne daß wir doch das bewußte Streben nach einer philosophischen Gotteslehre bei ihnen suchen dürften. Diese Reinigung war aber bei ihnen nicht mit derselben polemischen Richtung gegen die Volksreligion verknüpft, wie bei Xenophanes, und | wenn sie auch vielleicht nicht mit allem einverstanden waren, was Homer und Hesiod von den Göttern erzählen, so bildet doch die Volksreligion als Ganzes die Voraussetzung ihrer eigenen Welt- und Lebensansicht, und es ist kaum nötig, in dieser Beziehung noch besonders an ihre Apolloverehrung, an ihre Verbindung mit den Orphikern, an ihre Vorliebe für religiöse Symbolik[1]), an ihre Mythen über die Unterwelt zu erinnern. Zur pythagoreischen Philosophie können aber eben deshalb ihre theologischen Vorstellungen streng genommen nicht gerechnet werden.

---

[1]) M. s. die S. 395, 4 angeführte Äußerung des Aristoteles.

[2]) S. 421 ff.

[3]) S. o. S. 479, 1.

[4]) Hieronymus b. Diog. VIII, 21; s. o. S. 397, 3. [Vgl. hierzu Dieterich, Nekyia (1893) S. 129 f. Diels, Parmenides (1897) S. 15. Rohde, Psyche³ II 420, 1. Joël, Ursprung der Naturphil. S. 139.]

[5]) Wie der Ausspruch, welchen Themist. Or. XV, 192 b Pythagoras zuschreibt, und mit dem auch der angebliche Eurysus in dem Bruchstück b. Clemens Strom. V, 559 D dem Sinn nach zusammentrifft, εἰκόνα πρὸς ϑεὸν εἶναι ἀνϑρώπους, oder was bei Stob. Ekl. II, 66. Jambl. V. P. 137. Hierokles in carm. aur. præf. g. E. S. 417 b M. über die Bestimmung des Menschen zur Gottähnlichkeit gesagt ist. Ohne Nennung des Pythagoras

Mit dem religiösen Glauben der Pythagoreer sind ihre sittlichen Vorschriften nahe verbunden. Das Leben des Menschen steht nach ihrer Überzeugung nicht bloß im allgemeinen, wie alles, unter der Obhut der Gottheit, sondern es wird insbesondere als der Weg zur Reinigung der Seele betrachtet, von dem sich ebendeshalb keiner eigenmächtig entfernen darf[2]). Die wesentliche Lebensaufgabe des Menschen ist somit seine sittliche Reinigung und Vervollkommnung; und

---

wird das ἕπου θεῷ noch öfters erwähnt; z. B. bei Plut. De aud. 1, S. 37. Clemens Strom. II, 390 D.

[1]) M. vgl. in dieser Beziehung außer dem, was S. 497 ff. 522, 1. 545, 3. angeführt wurde, auch die Angabe bei Clemens Strom. V, 571 B. Porph. v. P. 41 (nach Aristoteles), die Pythagoreer haben die Planeten Hunde der Persephone, die beiden Bären Hände der Rhea, das Siebengestirn Leyer der Musen, das Meer Träne des Kronos genannt. [„Voraussetzung“ ist den Pythagoreern die Volksreligion doch nur insofern gewesen, als sie ihre eigenen Vorstellungen vom Kosmos in ihr wiederzufinden versuchten, was sie zu sehr seltsamen und gewaltsamen Umdeutungen veranlaßte. Diese Methode bedeutet aber eben die Ablehnung der anthropomorphistischen Bestandteile der Volksreligion, die bei Homer und Hesiod am greifbarsten hervortreten. Vgl. S. 565, 4.]

[2]) S. o. S. 559, 1. 479, 2.

wenn er hierbei während seines irdischen Lebens immer auf ein unvollendetes Streben beschränkt bleibt, wenn ihm statt der Weisheit bloß die Tugend oder das Streben nach Weisheit möglich ist[1]), so folgt daraus nur, daß er bei diesem Streben der Stützen nicht entbehren kann, welche ihm die Beziehung zur Gottheit darbietet. Die pythagoreische Ethik hat daher einen durchaus religiösen Charakter: der Gottheit zu folgen und ähnlich zu werden, soll ihr oberster Grundsatz gewesen | sein[2]). Ebendeshalb steht sie aber zu ihrer Philosophie in demselben Verhältnis, wie ihre Dogmatik: während sie für das praktische Leben von der höchsten Wichtigkeit war, ist ihre wissenschaftliche Ausbildung nicht über die dürftigsten Versuche hinausgekommen. Fast das einzige, was wir in dieser Hinsicht von ihr wissen, ist die Definition der Gerechtigkeit als einer Quadratzahl, oder als *ἀντιπεπονθός*[3]). Das ist aber doch nur eine ganz unmethodische Anwendung desselben Verfahrens, welches auch sonst in der pythagoreischen Schule üblich war, das Wesen eines Dinges durch irgendeine Zahlenanalogie zu bestimmen[4]); von einer wissenschaftlichen Behandlung der Sittenlehre liegt darin so wenig, als etwa in der Behauptung, daß die Sieben die Gesundheit sei, etwas von wissenschaftlicher Gesundheitslehre liegt; und wenn der Verfasser der großen Moral gewiß nur um solcher Einzelheiten willen[5]), von Pythagoras sagt, er habe zwar eine

---

[1]) So Philolaos, oben S. 548, 1. Aus demselben Grunde soll Pythagoras den Namen eines Weisen verschmäht und sich statt dessen *φιλόσοφος* genannt haben, Cic. Tusc. V, 3, 8. Diog. I, 12. VIII. 8 (nach Heraklides und Sosikrates). Jambl. 58, 159. Clemens Strom. I, 300 C vgl. IV, 477 C. Valer. Max. VIII, 7, 2 ext. Plut. Plac. I, 3, 14. Ammon. in qu. v. Porph. 5 b. [Vgl. übrigens 439, 1.]

[2]) S. o. S. 565, 5. Das gleiche besagt, nach der richtigen Erklärung bei Phot. S. 439 a 8, der angebliche Ausspruch des Pythagoras, den Plut. De superst. c. 9, S. 169. Def. orac. c. 7, S. 413 anführt: wir werden dann am besten, wenn wir zu den Göttern gehen.

[3]) Worüber S. 495, 2.

[4]) Vgl. S. 495. 550 f. 580, 3.

[5]) Denn eine selbständige, über das, was Aristoteles mitteilt, hinausgehende Bekanntschaft mit dem Pythagoreismus läßt sich diesem Kompilator (dessen Aussage Brandis Ztschr. f. Phil. XIII, 132 und Ziegler Gesch. d. Ethik I, 27 f. eine viel zn große Bedeutung beimessen) um so weniger zutrauen, je verdächtiger der Umstand ist, daß er die eigene Lehre des Pythagoras zu kennen vorgibt.

Tugendlehre versucht, aber er sei dabei nicht in das eigentümliche Wesen der ethischen Tätigkeit eingedrungen[1]), so müssen wir noch hinzufügen, daß der Standpunkt des Pythagoreismus überhaupt nicht der einer wissenschaftlichen Ethik war. Auch der Satz[2]), daß die Tugend in der Harmonie | bestehe, ist schon deshalb ohne wissenschaftliche Bedeutung, weil die gleiche Bestimmung von den Pythagoreern auf alle möglichen Gegenstände angewandt wird; denn wenn (nach S. 462 f.) alles Harmonie ist, so ist mit jenem Satze über das Eigentümliche der sittlichen Tätigkeit nichts ausgesagt, und wir hören auch nicht, daß die Pythagoreer irgendeine ethische Bestimmung aus ihm abgeleitet haben; zudem ist aber sein Alter ganz unsicher[3]). Ob endlich die moralische Deutung der Mythe vom Faß der Danaiden, die wir bei Plato finden, wirklich von Philolaos oder überhaupt von einem Pythagoreer herrührt, ist zu bezweifeln[4]), und wenn dem auch so wäre, ließe sich nichts daraus schließen. Aus allem, was uns überliefert ist, sehen wir nur, daß die Ethik bei den Pythagoreern so gut, wie bei den übrigen vorsokratischen Philosophen, populäre Reflexion blieb[5]); ent-

---

1) M. Mor. I, 1. 1182 a 11: *πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ· τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.* Die Angabe selbst übrigens, daß Pythagoras zuerst von der Tugend gesprochen habe, scheint aus der S. 496, 1 angeführten Stelle Metaph. XIII, 4 geflossen zu sein.

2) Alexander b. Diog. VIII, 33: *τήν τ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν.* Ähnlich verlangt Pyth. b. Jambl. 69. 229 Freundschaft der Seele und des Leibes, der Vernunft und Sinnlichkeit usw.

3) Denn der Zeuge ist (vgl. Bd. III b, 88 f.) höchst unzuverlässig, und daß Aristoteles dieser Bestimmung nicht erwähnt, vermehrt den Verdacht, wenn auch dieser Umstand für sich allein zum Beweis nicht ausreichte.

4) S. o. S. 582, 2.

5) Hinsichtlich des goldenen Gedichts (das er noch ins 5. Jahrhundert hinaufrückt), räumt dies auch Ziegler Gesch. d. Ethik I, 27 ff. ein, wiewohl er im übrigen meiner Beurteilung der pythagoreischen Ethik lebhaft widerspricht und seinerseits behauptet, daß wir in ihr „die Anfänge einer wirklich wissenschaftlichen, echt systematischen Ethik vor uns haben". Er sucht jedoch dieses Bedenken durch die Annahme zu beseitigen, jenes Gedicht stelle nur die theologische, nicht die philosophische Ethik der Schule dar, und sei nur für die Exoteriker, nicht die Esoteriker unter ihren Anhängern

wickeltere | ethische Begriffe finden sich nur in den unzuverlässigen Angaben jüngerer Schriftsteller[1]) und in den Bruchstücken von Schriften, welche teils durch ihre gehaltlose Breite, teils durch die umfassende Benützung späterer Lehre und Ausdrucksweise ihr Zeitalter zu deutlich verraten, als daß hier von ihnen zu reden wäre[2]).

Von den sonstigen Berichten über die pythagoreische Sittenlehre dürften die Mitteilungen aus Aristoxenus die meiste Beachtung verdienen. Mag er auch die Grundsätze der Schule, die er schildert, in seiner eigenen Sprache, und wohl nicht ohne Einmischung eigener Gedanken, vortragen, so erhalten wir von ihm doch im ganzen ein Bild, welches mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und mit den Aussagen anderer übereinstimmt. Die Pythagoreer verlangten ihm zufolge vor allem Verehrung der Götter und Dämonen, nächstdem Ehrfurcht gegen die Eltern und gegen die Gesetze des Vaterlandes, die nicht leichthin mit fremden vertauscht werden sollen[3]). Für das größte Übel hielten sie die Gesetzlosigkeit,

---

bestimmt. Allein wenn wir auch diese Auskunft für einen Augenblick annehmen und von der S. 415 ff. nachgewiesenen Haltlosigkeit jener Unterscheidung absehen wollten: wie verhält es sich mit Aristoxenus' *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*, deren Überbleibsel doch den gleichen Charakter populärer Lebensvorschriften tragen? Dieser Peripatetiker wäre doch sicher in der Lage gewesen, uns von der wissenschaftlichen Ethik der Schule, der er selbst angehört hatte, etwas zu sagen. Und wenn er dies gleichfalls nicht getan hat, woher wissen wir denn sonst etwas von ihr? Etwa von dem Pythagoreer Alexanders, dem Halbstoiker, dessen Aussagen ohne geschichtliche Beweiskraft sind, und für unsere Frage auch ohne Erheblichkeit wären? Oder von dem Verfasser der großen Moral, der lediglich verallgemeinert, was er bei Aristoteles über die Gerechtigkeit als Quadratzahl gefunden hat? Oder aus dieser Bestimmung selbst, die doch nur ein schiefer Ausdruck für den allgemein anerkannten Satz ist, daß die Gerechtigkeit Gleiches mit Gleichem vergelte, im übrigen aber vor hundert ähnlichen Zahlenspielereien nichts voraus hat? Der Anfang einer wissenschaftlichen Ethik ließe sich bei den Pythagoreern nur dann finden, wenn sich nachweisen ließe, daß sie nach den allgemeinen Gründen der sittlichen Verpflichtungen gefragt oder die Eigentümlichkeit des sittlichen Handelns als solchen untersucht haben.

[1]) Zu diesen ist unbedingt auch die Behauptung des Heraklides b. Clem. Strom. II, 417 A zu rechnen, Pythagoras habe die Glückseligkeit als *ἐπιστήμη τῆς τελειότητος τῶν ἀρετῶν* (als *ἀριθμῶν*) *τῆς ψυχῆς* bestimmt. Hierauf durfte sich daher Heyder eth. Pyth. vindic. S. 17 nicht berufen.

[2]) M. s. hierüber T. III b, 139 ff.

[3]) B. Stob. Floril. 79, 45. Ganz ähnlich das goldene Gedicht V. 1 ff.

denn ohne Obrigkeit, glaubten sie, könne das Menschengeschlecht nicht bestehen. Regierende und Regierte sollen durch Liebe miteinander verbunden, jedem Staatsbürger soll seine Stelle im Ganzen angewiesen sein, die Knaben und Jünglinge sollen für den Staat erzogen werden, die Männer und Greise für ihn tätig sein[1]). Treue, Zuverlässigkeit und Verträglichkeit in der Freundschaft, Unterordnung der Jüngeren | unter die Älteren, Dankbarkeit gegen Eltern und Wohltäter werden empfohlen[2]). Die Kinder sollen zur Mäßigkeit angehalten, das Übermaß im Geschlechtsgenuß in und außer der Ehe soll vermieden werden[3]). Wer die rechte Liebe zum Schönen besitzt, der wird sich nicht äußerem Prunk, sondern der sittlichen Tätigkeit und der Wissenschaft zuwenden[4]); die Wissenschaft ihrerseits kann nur da gedeihen, wo sie mit Lust und Liebe betrieben wird[5]). In manchem ist der Mensch vom Glück abhängig, in vielem aber auch selbst Herr seines Schicksals[6]). In dem gleichen Geiste sind die sittlichen Vorschriften des goldenen Gedichts gehalten. Ehrfurcht gegen die Götter und die Eltern, Treue gegen Freunde, Gerechtigkeit und Sanftmut gegen alle Menschen, Mäßigkeit, Selbstbeherrschung, Besonnenheit, Reinheit des Lebens, Ergebung in das Schicksal, regelmäßige Selbstprüfung, Gebet, Beobachtung der Weihen, Enthaltung von unreinen Speisen, dies sind die Pflichten, für deren Erfüllung die pythagoreische Spruchsammlung ein seliges Los nach dem Tode in Aussicht stellt. Dieselben und die verwandten Tugenden soll Pythagoras in jenen parabolischen Sinnsprüchen eingeschärft haben, von denen uns noch manche Proben erhalten

---

Porph. V. P. 38. Diog. VIII, 23, die letzteren ohne Zweifel, vielleicht aber auch das erstere, nach Aristoxenus.

1) B. Stob. Floril. 43, 49.

2) Jambl. V. P. 101 ff., wahrscheinlich nach Aristoxenus, da diese Vorschriften wiederholt πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις genannt werden.

3) Stob. Floril. 43, 49. 101, 4. M. vgl. hierzu das pythagoreische Wort b. Arist. Oecon. I, 4 Anf. und die Angabe, daß Pythagoras die Krotoniaten zur Entlassung ihrer Beischläferinnen vermocht habe. Jambl. 132.

4) Stob. Floril. 5, 70.

5) Aristox. in Stob. Floril. ed. Mein. IV, 206.

6) Stob. Ekl. II, 206 f.

sind[1]), deren Ursprung aber freilich im einzelnen ebenso unsicher ist, wie ihre Deutung. Er lehrte, wie anderswo berichtet wird[2]), Ehrfurcht gegen die Eltern und die Bejahrteren, Achtung der Gesetze, Treue und Uneigennützigkeit in der Freundschaft, Freundlichkeit gegen alle, Mäßigkeit und Anstand; er gebot, den Göttern in reinem Gewand und reiner Gesinnung zu nahen, selten zu schwören, den Eid nie zu verletzen, Anvertrautes zu bewahren, üppige Lust zu meiden, nützliche Pflanzen und Tiere nicht zu beschädigen. Auch die breiten moralischen Deklamationen, welche ihm Jamblich an vielen Stellen seines Werkes in den Mund legt[3]), führen in der Hauptsache die gleichen Gedanken aus; es sind Ermahnungen zur Frömmigkeit, zum Festhalten an Recht, Sitte und Gesetz, zur Mäßigkeit, zur Einfachheit, zur Vaterlandsliebe, zur Ehrfurcht gegen die Eltern, zur Treue in der Freundschaft und in der Ehe, zu einem harmonischen, von sittlichem Ernst erfüllten Leben. Noch vieles der Art ließe sich beibringen[4]), indessen ist fast alles einzelne auf diesem Gebiet zu unsicher bezeugt, um darauf zu bauen. Nur das wird nach den übereinstimmenden Angaben unserer Berichterstatter und nach dem, was früher über die politische Richtung des pythagoreischen Bundes gesagt wurde, für erwiesen zu halten sein, daß die pythagoreische Schule im Glauben an die allwaltende Macht der Götter und an eine künftige Vergeltung, | auf Reinheit des Lebens, auf Mäßigkeit und Gerechtigkeit, auf genaue Selbstprüfung, auf Besonnenheit in allem Tun, vor allem aber auf Entfernung aller Selbstüherhebung, auf unbedingte Achtung der sittlichen Ordnung in der Familie, im Staat, in der Freundschaft und im allgemeinen Verkehr drang. So bedeutend aber auch die Stelle ist, welche sie dadurch in der Geschichte der griechischen Bildung und in der Geschichte der Menschheit einnimmt, so ist doch die wissenschaftliche Fassung dieser Lehren weit hinter ihrer praktischen Bedeutung zurückgeblieben [1]).

---

[1] Vgl. S. 410, 1. Diog. VIII, 17 f. Porph. V. P. 42. Jambl. 105. Athen. X, 452 d. Plut. educ. pu. 17, S. 12. Qu. conv. VIII, 7, 1, 3. 4, 5.

[2] Diog. VIII, 23. Porph. V. P. 38 f., zwei Berichte, die durch ihre Übereinstimmung auf eine gemeinsame Quelle, vielleicht Aristoxenus, weisen, Diodor Exc. S. 555 Wess. Wenn jedoch Diog. 22 in demselben Zusammenhang das gänzliche Verbot des Eides und der blutigen Opfer bringt, so ist dies jedenfalls spätere Zutat; über den Eid scheint Diodor a. a. O. das Richtigere zu geben. Auch was Diog. VIII, 9 (aus angeblichen Schriften des Pyth.) und Diodor a. a. O. über die Zeit der ehelichen Beiwohnung bringen, sieht nicht glaubwürdig aus, eher mag die Angabe bei Diog. 21 altpythagoreisch sein.

[3] Großenteils wohl auch nach Älteren; m. vgl. mit Jambl. 37 bis 57. Porph. 18. Justin Hist. XX, 4 und oben S. 398, 1.

[4] Z. B. das bekannte κοινὰ τὰ τῶν φίλων (oben S. 402, 5); der Spruch, der Mensch solle Eins werden, b. Clem. Strom. IV, 535 C, vgl. Prokl. in Alcib. T. III, 72 Cous. In Parm. IV, 78. 112 (Zweck des Lebens sei nach den Pyth. die ἑνότης und φιλία); die Empfehlung der Wahrhaftigkeit b. Stob. Floril. 11, 25. 13, 21; das Wort über den Schaden der Unwissenheit, Unmäßigkeit und Zwietracht, welches Porph. 22. Jambl. 34 vgl. 171 dem Pythagoras, Hieron. c. Ruf. III, 39. Bd. II, 565 Vall. dem Archippus und Lysis beilegt; die Apophthegmen der Theano über Pflicht und Stellung der Frauen b. Stob. Floril. 74, 32. 53. 55. Jambl. V. P. 55. 132. Clemens Strom. IV, 522 D; die Äußerung des Klinias b. Plut. qu. conv. III, 6, 3; die archyteische Vergleichung des Schiedsrichters mit dem Altar b. Arist. Rhet. III,

6. Rückblick. Charakter, Ursprung und Alter der pythagoreischen Philosophie.

Was ich soeben bemerkt habe, und was schon am Anfang dieser Darstellung über den Unterschied zwischen dem pythagoreischen Leben und der pythagoreischen Philosophie gesagt wurde, wird sich uns bestätigen, wenn wir das Ganze der pythagoreischen Lehre überblicken. Der pythagoreische Bund mit seiner Lebensordnung, seiner Moral, seinen Weihen, und seinen politischen Bestrebungen ist ohne Zweifel zunächst aus sittlich-religiösen Motiven entsprungen. Es wurde schon S. 154 f. darauf hingewiesen, daß bei den Gnomikern des

---

11. 1412 a 12; die Aussprüche b. Plut. De audiendo 13, S. 44. De exil. c. 8, S. 602. frat. am. 17, S. 488. Ps.-Plut. Vita Hom. 151.

[1] [Gegen die scharfe Scheidung Zellers zwischen pythagoreischer „Philosophie" und pythagoreischer „Mystik" macht Bauer, Der ältere Pyth. S. 152 ff. die psychologische Einheit der Persönlichkeit mit Recht geltend. Aber sein Versuch, ein ethisches System bei den Pythagoreern nachzuweisen und aus ihren metaphysischen Prinzipien abzuleiten, mußte scheitern, weil es kein solches gab. Eher könnte man umgekehrt mit Heidel (Archiv XIV 1901 S. 384 ff.) an eine Beeinflussung der metaphysischen Prinzipien durch einzelne ihnen von vornherein feststehende religiös-ethische Ideen denken. In Wirklichkeit ist es die Idee der Reinigung der Seele, welche die beiden Seiten des Pythagoreismus verbindet. S. o. S. 430 ff.]

sechsten Jahrhunderts einerseits die Klage über das Elend des Lebens und die Fehler der Menschen, andererseits das Verlangen nach Ordnung und Maß im sittlichen und im bürgerlichen Leben stärker, als bei ihren Vorgängern, hervortritt, und wir haben hierin eine Vertiefung des sittlichen Bewußtseins erkannt, welche dem gleichzeitigen Umschwung in den staatlichen Zuständen und dem geistigen Leben der Griechen naturgemäß zur Seite geht. Ebendahin weist uns die Umbildung und Verbreitung der orphisch-bakchischen Mysterien, von denen sich nicht bezweifeln läßt, daß sie um dieselbe Zeit an religiösem Gehalt und an geschichtlicher Bedeutung gewonnen haben. Den gleichen Ursachen hat wohl auch der Pythagoreismus seine Entstehung zu verdanken. Das lebhafte Gefühl der Leiden und der Mängel, welche dem menschlichen Dasein anhaften, scheint in Verbindung mit einem ernsten sittlichen Streben in Pythagoras den Ge- | danken eines Vereins erzeugt haben, der seine Mitglieder durch religiöse Weihen, durch moralische Vorschriften und durch gewisse eigentümliche Gewohnheiten zur Reinheit des Lebens und zur Achtung aller sittlichen Ordnungen führen sollte. Wenn daher der Pythagoreismus im weiteren Sinn, der pythagoreische Bund und das pythagoreische Leben, aus dem sittlichen Interesse hergeleitet wird, so ist dieses ganz richtig. Daraus folgt aber nicht, daß auch die pythagoreische Philosophie einen überwiegend ethischen Charakter trägt[1]; so gut vielmehr aus den ionischen Städten mit ihrem bewegten politischen Leben und aus dem Kreis der sogenannten sieben Weisen die ionische Naturphilosophie hervorging, ebensogut kann aus dem pythagoreischen Verein, wenn er auch zunächst nur einen sittlich-religiösen Zweck hatte, eine physikalische Theorie hervorgegangen sein, wenn nun einmal die Forschung über das Wesen der Natur, und nicht die Ethik, in der Richtung der damaligen Wissenschaft lag. Daß dem aber wirklich so war, müssen auch solche einräumen, die im Pythagoreismus ein wesentlich ethisches System sehen wollen[2], und auch die oben angeführte Angabe der sogenannten großen Moral, welche überdies weit nicht das Gewicht eines aristotelischen Zeugnisses hat, kann diesen Satz nicht umstoßen[1]). Der Gegenstand der pythagoreischen Wissenschaft ist nach allem Bisherigen derselbe, mit dem sich die übrigen vorsokratischen Systeme beschäftigen, die Naturerscheinungen und ihre Gründe; die Ethik wurde von ihr nur ganz vereinzelt und oberflächlich berührt[2]). Und hiergegen kann weder die unleugbare ethische | Richtung des pythagoreischen Lebens[3]), noch die große Anzahl pythagoreischer Sittensprüche

---

[1] Wie Neuere gewollt haben; s. o. 228, 1.

[2] Ritter Gesch. d. Phil. I, 191: „Zwar beschäftigt sie (die pythagoreische Philosophie) sich auch vorzugsweise mit den Gründen der Welt und der physischen Erscheinungen des Weltgebäudes“ usw. Derselbe S. 450:

---

was sich ihnen von der Sittenlehre wissenschaftlich ausbildete, scheine doch nur von geringer Bedeutung gewesen zu sein. Brandis I, 493: „Obgleich die Richtung der Pythagoreer auf Ethik als wesentliches Merkmal ihrer Bestrebungen zu betrachten ist, so finden sich doch nur wenige vereinzelte Bruchstücke einer pythagoreischen Sittenlehre, und zwar von solcher Art, daß wir nicht anzunehmen berechtigt sind, sie seien Trümmer eines für uns verloren gegangenen umfassenderen Lehrgebäudes“ usw.

1) Vgl. S. 567. 568, 5.

2) Wie dies aus den früheren Nachweisungen S. 566 ff. erhellen wird. Wenn sich Heyder eth. Pythag. vindic. S. 10 f. und Ziegler a. a. O. S. 29 258, 68 für die entgegengesetzte Ansicht auf Arist. Eth. N. 1, 4. II, 5 (s. o. S. 458, 1. 2) berufen, so legen sie dem Ausdruck *συστοιχία τῶν ἀγαθῶν* ein viel zu großes Gewicht bei. Aristoteles bezeichnet damit die erste unter den zwei zehngliedrigen Reihen, durch deren paarweise Gegenüberstellung die pythagoreische Tafel der Gegensätze entsteht (das Begrenzte, Ungerade usw.); daraus folgt aber nicht, daß auch die Pythagoreer sich dieser Bezeichnung bedient haben. Wird endlich gesagt, die Tafel der Gegensätze habe bei den Pythagoreern einen vorwiegend ethischen Sinn gehabt, oder sollen sie gar (Heyder a. a. O. und S. 18) eine Tafel der Güter und ein dem platonischen verwandtes wissenschaftliches Prinzip für die Ethik aufgestellt haben, so fehlt es hierfür an jeder haltbaren Begründung. Denn so unbestreitbar es ist, daß sich nach pythagoreischer Lehre der Gegensatz des Vollkommeneren und Unvollkommeneren durch alles in der Welt hindurchzieht, so wenig läßt sich doch beweisen, daß dies ursprünglich oder überwiegend in ethischem Sinn gemeint war. Wenn vielmehr unter den zehn Gegensätzen das Ethische nur durch ein Begriffspaar, das des *ἀγαθὸν* und *κακὸν* vertreten und diese selbst in die neunte Stelle — zwischen Quadrat und Rechteck und Licht und Finsternis — herabgerückt ist, so liegt am Tage, daß es nicht den Gesichtspunkt bezeichnen kann, aus dem die ganze Tafel der Gegensätze entworfen ist; es bleibt aber überdies unklar, ob bei dem *ἀγαθὸν* und *κακὸν* mehr an das Gute und Böse oder an das Wohltätige und Schädliche gedacht ist.

3) Auf die sich Schleiermacher Gesch. d. Phil. 51 f. stützt.

etwas beweisen; denn es handelt sich hier eben nicht darum, wie die Pythagoreer gelebt, und was sie für recht gehalten haben, sondern um die Frage, ob und wie weit sie die sittlichen Tätigkeiten wissenschaftlich zu begreifen und zu begründen versucht haben[1]; der Schluß aber, daß Pythagoras, um das Leben zu versittlichen, auch vom Wesen der Sittlichkeit sich habe Rechenschaft geben müssen[2], ist höchst unsicher: aus seinem praktischen Wirken folgt nicht, daß er in wissenschaftlicher Weise über das Wesen der Sittlichkeit nachgedacht, und sich nicht ebenso, wie andere Reformatoren und Gesetzgeber, mit der Bestimmung der besonderen und zunächstliegenden Aufgaben | begnügt hat. Aus demselben Grunde kann die mythische Lehre von der Seelenwanderung und die darauf gestützte Lebensansicht hier nicht in Betracht kommen: dies sind religiöse Dogmen, welche überdies nicht auf die pythagoreische Schule beschränkt waren, nicht wissenschaftliche Sätze. Was die pythagoreische Philosophie betrifft, so kann ich nur dem Urteil des Aristoteles[3] beistimmen, daß sie ganz der Naturforschung gewidmet gewesen sei. Sagt man aber, dies geschehe doch nicht auf physische Weise, die Pythagoreer wollen erforschen, wie Gesetz und Harmonie nach sittlicher Bestimmung des Guten und Bösen in den Gründen der Welt liege, alles erscheine ihnen in einem ethischen Lichte, die ganze Harmonie der Welt sei nach sittlichen Begriffen geordnet, die Weltordnung eine Entwicklung des ersten Grundes zu Tugend und Weisheit[4], so läßt sich manches hiergegen einwenden. Schon an sich selbst ist ein solches Verhältnis des Denkens zu seinem Gegenstande kaum denkbar; wo vielmehr die wissenschaftliche Untersuchung so überwiegend vom ethischen Interesse ausgeht, wie man dies bei den Pythagoreern annimmt, da müßte sie, sollte man glauben, auch den ethischen Fragen sich zuwenden, und statt der arithmetischen Metaphysik und der Kosmologie eine selbständige Ethik erzeugen. Jene Annahme widerspricht aber auch dem geschichtlichen Augenschein; denn weit entfernt, daß die Pythagoreer für die Naturbetrachtung sittliche Bestimmungen zugrunde legten, führen sie vielmehr selbst das Sittliche auf mathematische und metaphysische Begriffe zurück, die sich ihnen ursprünglich aus der Naturbetrachtung gebildet haben, die Tugenden auf Zahlen, den Gegensatz des Guten und Bösen [1]| auf den des Begrenzten udd Unbegrenzten: nicht die Physik wird hier ethisch, sondern die Ethik wird physikalisch behandelt. SCHLEIERMACHER freilich will die Mathematik zur ethischen Technik machen, er glaubt, alle Tugenden und alle ethischen Verhältnisse seien durch einzelne Zahlen ausgedrückt worden, er legt auch der Tafel der Gegensätze eine offenbar ethische Tendenz unter [2]; da aber diese Behauptungen aller Begründung entbehren, werde ich mir ihre Widerlegung ersparen dürfen; wie willkürlich sie sind, wird schon unsere frühere Darstellung gezeigt haben. Richtiger ist, was RITTER bemerkt [3], die Mathematik der Pythagoreer verknüpfe sich mit ihrer Ethik durch die allgemeine Vorstellung der Ordnung, welche im Begriff der Harmonie ausgedrückt sei. Die Frage ist nur, ob diese Ordnung in ihrem philosophischen System als eine sittliche oder als eine Naturordnung aufgefaßt wurde. Darüber können wir aber nicht zweifelhaft sein, wenn wir sehen, daß sie von den Pythagoreern, was wissenschaftliche Bestimmungen betrifft, in allem anderen mehr, als im Tun der Menschen, aufgesucht wird, daß sie zunächst und am unmittelbarsten in den Tönen, weiter im Weltgebäude ihren Ausdruck findet, die sittlichen Tätigkeiten dagegen nach harmonischen Verhältnissen zu ordnen, nirgends ein Versuch gemacht wird. Es kann deshalb auch nicht behauptet werden, sie begründen das Physische und Ethische auf ein gemeinsames höheres Prinzip (das der Harmonie)[1], denn sie selbst behandeln dieses Prinzip nicht gleichmäßig als ein physisches und ethisches, sondern zunächst ist es die Naturerklärung, für die es verwendet wird, um deretwillen es daher auch aufgestellt sein muß, nur nebenbei, und in viel geringerem Umfang, das sittliche Leben[2]. Zahl und Harmonie haben hier wesentlich physikalische Bedeutung, und wenn gesagt wird, daß alles Zahl und Har|monie sei, so soll damit nicht die Naturordnung auf eine höhere sittliche Ordnung begründet, sondern es soll ganz einfach das Wesen der Natur selbst ausgedrückt werden. So gerne ich daher zugestehe, daß die Pythagoreer vielleicht nicht auf diese Bestimmungen gekommen wären, wenn ihnen die ethische Richtung des pythagoreischen Bundes den Sinn für Maß und Harmonie nicht geschärft hätte[3], so kann ich doch ihre Wissenschaft selbst deshalb nicht für Ethik, sondern ihrem wesentlichen Inhalt nach nur für Physik halten.

---

[1] Andernfalls müßten auch Heraklit und Demokrit wegen der moralischen Sätze, die von ihnen überliefert sind, Parmenides und Zeno wegen ihres dem pythagoreischen ähnlichen Lebens, Empedokles ohnedies, den Ethikern zugezählt werden.

[2] Brandis Zeitschrift f. Phil. XIII, 131 f.

[3] Metaph. I, 8. 989 b 33: *διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα· γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανὸν καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν, ὡς ὁμολογοῦντες* usw. (s. o. S. 232, 3). Metaph. XIV, 3. 1091 a 18: *ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοῖς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου.* Vgl. auch part. anim. I, 1, oben S. 229, 3.

[4] Ritter a. a. O. 191. 454.

---

[1] Wie dies auch RITTER der Sache nach zugibt, Pyth. Phil. 132 ff.

[2] A. a. O. S. 51. 55. 59; ähnlich HEYDER Eth. Pyth. 7 f. 13 f. 31 f.

[3] Gesch. d. Phil. I, 455.

Ebensowenig kann ich zugeben, daß die pythagoreische Philosophie ursprünglich nicht von der Untersuchung über das Wesen der Dinge, sondern von der Frage nach den Bedingungen des Erkennens ausging; daß die Zahlen von den Pythagoreern nicht deshalb für das Prinzip alles Seienden gehalten wurden, weil sie in den Zahlenverhältnissen den beharrlichen Grund der Erscheinungen zu entdecken glaubten, sondern deshalb, weil ihnen ohne Zahl nichts erkennbar zu sein schien, und weil nach der bekannten Voraussetzung, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde, der Grund der Erkennbarkeit auch Grund der Wirklichkeit sein mußte[4].

---

[1] Heyder a. a. O. S. 12 ff.

[2] Heyder selbst muß dies indirekt einräumen, wenn er S. 14 sagt, *et physica et ethica ad principium eos revocasse utrisque commune et utrisque superius, quod tamen non appelarint nisi nomine a rebus physicis, repetito.* Warum hätten sie denn eine bloß physikalische Bezeichnung gewählt, wenn sie in der Sache ebensosehr das Ethische meinten?

[3] Doch darf nicht übersehen werden, daß andere, denen gleichfalls ein pythagoreisches Leben nachgerühmt wird, wie Parmenides und Empedokles, ebenso Heraklit, dessen Ethik der pythagoreischen nahe verwandt ist, zu ganz andern philosophischen Ergebnissen gekommen ist.

[4] Brandis Rhein. Mus. II, 215 ff. Gr.-röm. Phil. I, 420 f. 445. Zeitschr.

Philolaos führt allerdings für seine Zahlenlehre namentlich auch das an, daß ohne die Zahl kein Wissen möglich wäre, daß sie keine Unwahrheit in sich aufnehme, daß sie allein die Verhältnisse der Dinge bestimme und erkennbar mache[1]). | Aber derselbe Philolaos zeigt vorher schon[2]) ganz objektiv, daß alles entweder begrenzt oder unbegrenzt oder beides zugleich sein müsse, und nur um die Notwendigkeit der Grenze zu beweisen, macht er (neben anderem, wie es scheint) auch das geltend, daß ohne Begrenzung nichts erkennbar wäre. Aristoteles sagt zwar[3]), die Pythagoreer haben die Elemente der Zahlen deswegen für Elemente aller Dinge gehalten, weil sie zwischen den Dingen und den Zahlen eine durchgreifende Ähnlichkeit zu entdecken glaubten; diese Bemerkung weist jedoch weit eher darauf, daß ihre Lehre mit der Frage nach dem Wesen der Dinge, als daß sie mit der Untersuchung über die Bedingungen des Erkennens anfing. Beide Fragen werden aber überhaupt in der älteren Zeit nicht getrennt, sondern gerade das ist das Eigentümliche des vorsokratischen Dogmatismus, daß sich das Denken auf die Erkenntnis des Wirklichen richtet, ohne sein eigenes Verhältnis zum Objekt, die subjektiven Formen und Bedingungen des Erkennens zu untersuchen, daß daher zwischen Erkenntnisgründen und Realgründen noch nicht unterschieden, und das Wesen der Dinge einfach in dem gesucht wird, was dem Philosophen bei der Betrachtung derselben vorzugsweise ins Auge fällt, so daß er es sich aus ihnen nicht wegzudenken weiß. Auch die Pythagoreer verfahren in dieser Beziehung nicht anders, als z. B.

---

f. Phil. XIII, 134 ff. Gesch. d. Entw. I, 164 f. (vgl. Reinhold Beitrag z. Erl. d. pyth. Metaph. S. 79 ff). Mit der eben besprochenen Annahme, daß der Pythagoreismus einen vorherrschend ethischen Charakter habe, wird diese Behauptung durch die Bemerkung (Zeitschr. f. Phil. 135) verknüpft: indem die Pythagoreer den Grund der Dinge in sich, nicht mehr außer sich fanden, haben sie auch mehr veranlaßt werden müssen, auf das rein Innerliche des sittlichen Handelns ihr Augenmerk zu richten, oder auch umgekehrt; womit aber nicht mehr die bestimmte Frage nach der Wahrheit unseres Erkennens, sondern das Allgemeine einer innerlichen oder idealistischen Richtung zum Ausgangspunkt des Pythagoreismus gemacht ist.

[1] Fr. 2. 4. 18 [DV³ 32 B 4. 6. 11], oben S. 448, 3.

[2] Fr. 1 [DV³ 32 B 2], oben S. 457, 1.

[3] Metaph. I, 5, oben S. 446, 2.

die Eleaten, deren objektivem Ausgangspunkt Brandis ihren angeblich subjektiven entgegensetzt. Wie Philolaos sagt, alles müsse Zahl sein, wenn es erkennbar sein solle, so sagt Parmenides, nur das Seiende sei, denn nur dieses sei Gegenstand der Rede und Erkenntnis[1]). So wenig wir aber daraus schließen können, daß die Eleaten erst von der Erkenntnistheorie aus zu ihrer Metaphysik gekommen seien, ebensowenig ist dieser Schluß in betreff der Pythagoreer zulässig. Nur dann wäre er erlaubt, wenn sie die Erkenntnistätigkeit als solche, abgesehen von der Beschaffenheit des zu erkennenden Gegenstandes, untersucht, wenn sie ihrer | Zahlenlehre eine Theorie des Erkenntnisvermögens zugrunde gelegt hätten. Davon fehlt aber jede Spur[2]); denn die beiläufige Bemerkung des Philolaos, die sinnliche Empfindung sei nur durch den Leib möglich[3]), könnte auch dann, wenn sie echt wäre, nicht für ein Bruchstück einer Erkenntnistheorie gelten, und was Spätere über den Unterschied von Vernunft, Wissenschaft, Vorstellung und Empfindung als pythagoreisch berichten[4]), das ist ebenso unglaubwürdig, als die Behauptung des Sextus[5]), daß die Pythagoreer den mathematischen Verstand für das Kriterium erklärt haben. Wäre die pythagoreische Philosophie von der Frage ausgegangen, was in unseren Vorstellungen das unbedingt Gewisse sei, und nicht vielmehr von der, was in den Dingen das Bleibende und Wesenhafte, der Grund ihres Seins und

---

1) V. 39 [DV^3 18 B 4, 7], s. u. S. 558, 1^5.

2) Wie dies auch Brandis zugibt, Ztschr. f. Phil. XIII, 135, wenn er sagt, die Pythagoreer seien „nicht von der bestimmten Frage nach den Bedingungen des Wissens ausgegangen“. Nur hat er kein Recht beizufügen, sie hätten den Grund der Dinge in sich, nicht mehr außer sich gefunden. Sie fanden ihn in den Zahlen, diese selbst aber suchten sie ebensogut außer sich, wie in sich, sie waren ihnen die Wesenheit der Dinge überhaupt.

3) S. o. S. 559, 2.

4) Oben S. 555, 2.

5) Math. VII, 92: *οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασιν [κριτήριον εἶναι], οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην.* Es liegt am Tage, daß das Kriterium hier erst von dem Berichterstatter hereingebracht und das Ganze aus den obenberührten Sätzen des Philolaos über die Zahl als Bedingung des Wissens abstrahiert ist.

ihrer Eigenschaften ist, so hätte ihr ganzes System, wie auch Ritter bemerkt[1]), einen dialektischen Charakter, oder doch jedenfalls einen erkenntnistheoretischen und methodologischen Unterbau erhalten müssen; statt dessen bezeugt uns Aristoteles ausdrücklich, daß sich ihre Forschung ganz auf die kosmologischen Fragen beschränkt habe[2]), daß ihnen, wie allen vorsokratischen Philosophen, die Dialektik und die Kunst der Begriffsbestimmung unbekannt geblieben sei, und nur schwache Versuche der letzteren in ihren Zahlenanalogien | gemacht wurden[3]); und was uns von ihrer Lehre bekannt ist, kann diesem Urteil nur zur Bestätigung dienen. Die neupythagoreische Schule allerdings hat mit andern späteren Lehren auch die stoisch-peripatetische Logik und die platonische Erkenntnistheorie sich angeeignet und in ihrer Weise verarbeitet[4]); aber heutzutage wird kaum noch jemand an die Echtheit der Schriften glauben, in denen einem Archytas und anderen alten Pythagoreern in den Mund gelegt wird, was offenkundig von Plato, Aristoteles oder Chrysippus herstammt[5]). Was uns Echtes von Philolaos und Archytas erhalten ist, gibt uns kein Recht zu der Annahme, daß die pythagoreische Schule andere vorsokratische Philosophen an logischer Übung und Ausbildung des wissenschaftlichen Verfahrens übertroffen habe[1]. Auch die Anfänge sprachwissenschaftlicher Untersuchungen sind gewiß ohne Grund bei Pythagoras gesucht worden[2]. Wenn daher Aristoteles die Pythagoreer weder als dialektische, noch als ethische Philosophen, sondern schlechtweg als Physiker bezeichnet[3], und wenn ihm auch spätere Schriftsteller hierin gefolgt sind[4], so werden wir dies nur gutheißen können.

---

[1]) Pyth. Phil. 135 f.

[2]) S. o. S. 575, 3.

[3]) Metaph. I, 5. 987 a 20: *περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοιτό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.* Ebd. c. 6. 987 b 32: der Unterschied der Ideenlehre von der pythagoreischen Zahlenlehre beruht auf der Beschäftigung Platos mit logischen Untersuchungen; *οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον.* Ebd. XIII, 4. 1078 b 17 ff.: Sokrates war der erste, der Begriffsbestimmungen aufstellte; *τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον . . οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.* (Nur aus dieser Stelle stammt ohne Zweifel auch Favorin b. Diog. VIII, 48: [*Πυθαγόραν*] *ὅροις χρήσασθαι διὰ τῆς μαθηματικῆς ὕλης, ἐπὶ πλέον δὲ Σωκράτην*). Part. an. I, 1 (oben S. 229, 3) und Phys. II, 4. 194 a 20 werden die Pythagereer neben Demokrit nicht einmal genannt.

[4]) Vgl. T. III b, 127 f.

[5]) Röth natürlich II a, 593 f. 905 f. b, 145 nimmt die pseudopythagoreischen Fragmente wie die Behauptungen Jamblichs V. P. 158. 161 für bare Münze.

---

[1] Philolaos bedient sich in der Erörterung über das Begrenzende und Unbegrenzte (s. o. 457, 1) eines disjunktiven Schlußverfahrens; aber dies ist nicht bloß nicht (wie Rothenbücher Syst. des Pyth. 68 glaubt) ein Anzeichen nachplatonischen Ursprungs, sondern überhaupt für einen Philosophen jener Zeit nichts Besonderes; die gleiche Schlußweise treffen wir schon bei Parmenides (V. 62 ff. [DV^3 18 B 8, 6 ff.] s. u. S. 559, 4^5), und die Beweisführungen Zenos sind weit kunstreicher, als die vorliegende des Philolaos. Daß aber in der letzteren zuerst der disjunktive Obersatz vorangestellt wird, und dann von den drei Fällen, die er als möglich setzt, zwei ausgeschlossen werden, ist teils an sich von geringer Erheblichkeit, teils hat es gleichfalls eine ausreichende Parallele an der Art, wie um dieselbe Zeit Diogenes (s. o. S. 339) zuerst die Eigenschaften des Urwesens allgemein bestimmt, und dann eben diese Eigenschaften an der Luft nachweist. Von Archytas führt Aristoteles (s. o. S. 556, 1) ein paar Definitionen mit dem Beisatz an, daß dieselbe sowohl den Stoff als die Form der betreffenden Gegenstände berücksichtigen. Aber damit spricht er nicht einen von Archytas aufgestellten Grundsatz aus, sondern es ist seine eigene Bemerkung, und nur eine Wiederholung dieser aristotelischen Bemerkung ist es auch, wenn Porph. in Ptol. Harm. 196 o. sagt: die Begriffsbestimmungen bezeichnen ihren Gegenstand teils nach der Form, teils nach dem Stoff, *οἱ δὲ κατὰ τὸ συναμφότερον, οὓς μάλιστα ὁ Ἀρχύτας ἀπεδέχετο.* Abgesehen davon aber beweisen jene archyteischen Definitionen nicht viel.

[2] Pythagoras soll den als den Weisesten bezeichnet haben, welcher den Dingen ihre Namen gegeben habe (Cic. Tusc. I, 25, 62. Jambl V. P. 56. 82. Prokl. in Crat. c. 16. Aelian V. H. IV, 17. Exc. e secr. Theod. c. 32, hinter Clemens Al. S. 805 D Sylb.). Aber selbst wenn diese Angabe richtig sein sollte, könnte man daraus durchaus nicht (mit Röth II a, 592) auf eigentümliche Untersuchungen über die Sprache schließen. Simplicius' Behauptung ohnedem (Categ. Schol. in Arist. 43 b 30), daß die Pythagoreer die Namen *φύσει* nicht *θέσει* entstanden sein lassen, und für jedes Ding nur einen ihm von Natur zukommenden Namen annehmen, kann nicht als eine Überlieferung über die alten Pythagoreer gelten. Sie geht ohne Zweifel auf die pseudoarchyteischen Kategorien.

[3] Metaph. I, 8 s. o. 232, 3.

[4] Sext. Math. X, 248. 284. Themist. Or. XXVI, 317 B. Hippolyt. Refut. I, 2. S. 8. Eus. praep. ev. XIV, 15, 9. Phot. Cod. 249. S. 439 a 33, auch Galen Hist.-phil. Anf.

Wir werden uns demnach die Entstehung des pythagoreischen Systems so vorzustellen haben, daß wir annehmen, aus dem geistigen Leben des pythagoreischen Vereins habe sich das Streben erzeugt, an der Forschung über die Gründe der Dinge, die bereits von anderer Seite her angeregt war, sich selbständig zu beteiligen; bei diesem Bestreben sei es auch von den Pythagoreern zunächst auf die Naturerklärung abgesehen gewesen; aber wie ihnen im Leben der Menschen Ordnung und Gesetz das Höchste war, so habe auch in der Natur zunächst die Ordnung und der gesetzmäßige Verlauf | der Erscheinungen, wie er sich namentlich in den Bewegungen der Himmelskörper und in dem Verhältnis der Töne darstellt, ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen; und da sie nun den Grund aller Gesetzmäßigkeit und Ordnung in den harmonischen Zahlenverhältnissen zu entdecken glaubten, deren wissenschaftliche Untersuchung sie begründet haben, denen aber auch schon im griechischen Volksglauben so große Kraft und Bedeutung beigelegt wurde, so seien sie durch eine natürliche Gedankenfolge zu der Annahme gekommen, daß alles seinem Wesen nach Zahl und Harmonie sei[1]. Indem sie diese Voraussetzung auf die ihnen zunächst liegenden Gebiete anwandten, das Wesen gewisser Erscheinungen durch Zahlen ausdrückten, die Eigenschaften und Verhältnisse der Zahlen und der Raumgrößen mathematisch und zugleich metaphysisch untersuchten, und ganze Reihen von Erscheinungen nach Zahlen ordneten, so ergab sich ihnen allmählich die Gesamtheit der Lehren, die das pythagoreische System bilden.

---

[1] M. vgl. hierüber S. 452 f. Was Brandis (Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. I, 165) hier einwendet: „die Bemerkung, daß alle Erscheinungen nach Zahlenverhältnissen geordnet seien, setze Beobachtungen voraus, wie sie jener Zeit noch durchaus fremd waren“, wäre nur dann richtig, wenn es sich hierbei um eine umfassende Induktion, und nicht bloß um einzelne auffallende Beispiele handelte, durch deren Verallgemeinerung jener Satz gewonnen werden konnte. Daß in dem Umlauf der Sonne, des Mondes, der Planeten, in dem Wechsel des Tages und der Nacht, der Jahreszeiten usw. ein festes, in Zahlen darstellbares Zeitmaß herrscht, war lange vor Pythagoras bekannt; ebenso war ohne Zweifel schon vor ihm das menschliche Leben nach Stufenjahren geordnet; das Zahlenverhältnis der Töne haben die Pythagoreer selbst gemessen, und vorher schon war ihnen, wenigstens in der Zahl der Töne und Saiten, ein bestimmtes Maß derselben gegeben, aber auch sonst konnte es ihnen an Belegen dafür nicht fehlen, daß alle Ordnung auf Maß und Zahl beruht. Eben dies sagt ja Philolaos ausdrücklich, und aus dieser Wahrnehmung leitet Aristoteles die pythagoreische Zahlenlehre her. Vgl. S. 446, 2. 447, 1. 453.

Dieses System ist daher, so wie es vorliegt, das Werk verschiedener Männer und Zeiten, seine Urheber sind nicht mit Bewußtsein von Anfang an darauf ausgegangen, ein Ganzes von wissenschaftlichen Sätzen, die sich gegenseitig stützten und erklärten, zu gewinnen, sondern wie jeden seine Beobachtung, seine Berechnung oder seine Einbildungskraft | leitete, wurden die Grundgedanken der pythagoreischen Weltansicht nach dieser oder jener Seite hin ausgeführt. Die Spuren dieses Hergangs haben sich auch in unsern unvollständigen Überlieferungen über die pythagoreische Lehre nicht ganz verloren. Daß schon in der Auffassung ihres Prinzips verschiedene Richtungen innerhalb der Schule hervortreten, mußten wir allerdings bestreiten, das Weitere dagegen ist nicht alles aus demselben Gusse hervorgegangen: die zehngliedrige Tafel der Gegensätze gehörte nach Aristoteles nur einzelnen, wie es scheint jüngeren, Pythagoreern, die geometrische Konstruktion der Elemente[1]) und die Unterscheidung von vier Organen und Lebensfunktionen im Menschen hat vielleicht erst Philolaos aufgestellt, die Lehre von den zehn bewegten Himmelskörpern scheint jünger zu sein, als die poetische Vorstellung der Sphärenharmonie, und in der Beziehung der einzelnen Zahlen auf konkrete Erscheinungen herrscht wenig Übereinstimmung. Man könnte insofern die Frage aufwerfen, ob überhaupt von dem pythagoreischen System als einem wissenschaftlichen und geschichtlichen Ganzen zu sprechen sei, und wenn man dies auch mit Rücksicht auf die Einheit der leitenden Gedanken und den anerkannten Zusammenhang der Schule zugeben muß, so könnte man wenigstens darüber zweifelhaft sein, ob jenes System schon von dem Stifter des pythagoreischen Bundes herrührt, ob daher die pythagoreische Philosophie an die altionische Physik oder an spätere Systeme anzureihen ist[2]). Indessen dürfte dieser Zweifel doch zu weit gehen. Unsere geschichtlichen Zeugnisse erlauben allerdings kein bestimmtes Urteil darüber, wieviel von der pythagoreischen Lehre Pythagoras selbst angehört. Aristoteles bezeichnet als Urheber derselben immer nur die Pythagoreer, nie den Pythagoras, dessen Name von ihm überhaupt nur an einigen wenigen Stellen genannt | wird[1]; die Späteren[2] sind in demselben Maß unzuverlässig, indem sie eine Kenntnis von Pythagoras zu besitzen vorgeben; die spärlichen Aussagen der Früheren endlich sind zu unbestimmt, um uns über den Anteil des Pythagoras an der Philosophie seiner Schule zu unterrichten. Xenophanes, Herodot und Ion erwähnen seiner Lehre von der Seelenwanderung und der Unsterblichkeit[3]; aber dieser Glaube, dessen Urheber Pythagoras schwerlich gewesen ist, gestattet keinen Schluß auf seine Philosophie. Heraklit[4] nennt ihn als einen Mann, der sich mehr als irgend ein anderer bemüht habe, Kenntnisse zu sammeln, und der durch seine schlechten Künste, wie er sagt, in den Ruf der Weisheit gekommen sei; aber ob diese Weisheit in wissenschaftlicher Erkenntnis oder in theologischen Lehren oder in praktischen Bestrebungen bestand, läßt sich aus seinen Worten nicht entscheiden[5]. Lassen

---

[1]) [Daß diese überhaupt nicht von den Pythagoreern, sondern von Theaetet gefunden wurde, ist jetzt erwiesen. Vgl. oben S. 515 f.]

[2]) Aus diesem Grunde bespricht z. B. Brandis I, 421 das pythagoreische System erst nach dem eleatischen, Strümpell (s. o. S. 246) sieht darin einen

---

Vermittlungsversuch zwischen Heraklit und den Eleaten und Windelband Gesch. d. alten Phil. ^{3} 21. 72. behandelt die „sittlich-religiöse Reformation des Pythagoras“ getrennt von der Philosophie der Pythagoreer.

[1] Unter den erhaltenen echten Schriften nur Rhet. II, 23 (s. o. 398, 3) und angeblich Metaph. I, 5 (s. u. 597, 1); aus den verlorenen gehören hierher neben den Angaben, welche S. 395, 4. 396, 1. 403, 1 besprochen wurden, die ebd. aus Plutarch und Jamblich angeführten pythagoreischen Traditionen, die aber nicht beweisen, daß Aristoteles selbst von Pythagoras etwas gewußt hat, und die Aussage Porphyrs V. P. 41, welche vielleicht gleichfalls dahin zu berichtigen ist, daß Aristoteles nicht von Symbolen des Pythagoras, sondern der Pythagoreer, sprach. [Vgl. S. 479, 1.]

[2] Auch schon Zeitgenossen und Schüler des Aristoteles, wie Eudoxus, Heraklides und andere, deren Behauptungen über Pythagoras früher angeführt wurden; ebenso der Verfasser der großen Moral, s. o. S. 568, 1.

[3] S. S. 557 f.

[4] S. S. 393, 5 und Fr. 16 [DV^3 12 B 40] bei Diog. IX, 11 u. a. (vgl. Bywater Heracl. Rel. 6); *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον.*

[5] Noch weniger würden darüber die Verse des Empedokles b. Diog. VIII, 54 u. a. Auskunft geben, wenn sie auch auf Pythagoras gingen; ich

uns aber die bestimmten Zeugnisse auch im Stiche, so machen es doch allgemeinere Gründe wahrscheinlich, daß wenigstens die Grundgedanken des pythagoreischen Systems auf Pythagoras selbst zurückzuführen sind¹), und daß es uns | an bestimmten Nachrichten darüber nur deshalb fehlt, weil er keine Schriften hinterlassen hatte. Denn einmal erklärt sich hieraus die Tatsache am leichtesten, daß dieses System, so viel uns bekannt ist, ausschließlich bei Anhängern des Pythagoras, bei diesen aber auch ganz allgemein verbreitet war, und daß alles, was uns von pythagoreischer Philosophie berichtet wird, bei aller Verschiedenheit untergeordneter Bestimmungen, doch in den Grundzügen übereinstimmt. Wenn ferner die pythagoreische Schule bis ins vierte Jahrhundert der Hauptsitz der mathematischen Studien war, die mit ihrer philosophischen Theorie in so engem Zusammenhang stehen²), so findet auch dieses seine natürlichste und wahrscheinlichste Erklärung in der Annahme, sie sei schon von ihrem Stifter in diese wissenschaftliche Tätigkeit eingeführt worden. Sodann läßt uns aber auch das Verhältnis der pythagoreischen Lehre zu anderen Systemen vermuten, daß dieselbe in ihrem Ursprung über den Anfang des fünften Jahrhunderts hinaufreicht. Unter allen jüngeren Systemen ist keines, in dem sich nicht der Einfluß der eleatischen Zweifel gegen die Möglichkeit des Werdens geltend machte. Leucippus, Empedokles, Anaxagoras, wie verschieden ihre Ansichten sonst sein mögen, kommen doch darin überein, daß sie den ersten Satz des Parmenides, die Unmöglichkeit des Werdens, zugeben, und deshalb das Entstehen und Vergehen auf bloße Veränderung zurückführen. Bei den Pythagoreern, von denen man doch glauben sollte,

---

habe jedoch schon S. 396, 1 g. E. bemerkt, und in den Sitzungsber. d. preuß. Akad. 1889, S. 989 f. näher nachgewiesen, daß dies schwerlich der Fall ist. [Daß Zeller mit dieser Ansicht über Empedokles Fr. 129 doch wohl im Irrtum ist und diese Verse in der Tat Pythagoras im Auge haben, wurde oben S. 396, 1 bemerkt. Über Heraklit Fr. 129 vgl. S. 380, 1. 393, 5. 429.]

1) Das Obige steht mit denselben Worten und der gleichen näheren Begründung schon in der 2. und 3. Auflage. Trotzdem erzählt Chaignet I, 160 seinen Lesern: *Zeller veut, que l'élément scientifique, philosophique de la conception pythagoricienne ait été postérieur à Pythagore et étranger à ses vues personnelles et à son dessein primitif, tout pratique, selon lui.*

2) Vgl. S. 405, 2.

sie müßten von den tiefgreifenden Annahmen ihrer eleatischen Nachbarn zunächst berührt worden sein, findet sich hiervon keine Spur; der einzige, welcher bei pythagoreischer Lebensweise und Theologie als Philosoph an Parmenides anknüpft, Empedokles, tritt eben damit aus dem Zusammenhang der pythagoreischen Schule heraus, und wird zum Urheber einer eigentümlichen Theorie. Dies weist darauf hin, daß die pythagoreische Philosophie nicht bloß nicht aus dem Streben nach einer Vermittelung zwischen | heraklitischer und eleatischer Lehre entstanden ist, sondern sich auch überhaupt nicht unter dem Einfluß des eleatischen Systems gebildet hat. Dagegen scheint dieses seinerseits umgekehrt in der Gestalt, die ihm Parmenides gab, den Pythagoreismus vorauszusetzen, denn die Abstraktion, allen Reichtum der Erscheinungen auf den einen Begriff des Seienden zurückzuführen, ist viel zu gewaltig, als daß sich uns nicht zu ihrer Erklärung die Vermutung empfehlen müßte, ihr Urheber, dessen nahes Verhältnis zu zwei Pythagoreern bezeugt ist, sei von dieser Seite her dazu angeregt worden, das Wesen der Dinge nur in dem zu suchen, was im Wechsel der Erscheinungen sich gleich bleibt, er sei aber hierbei unter dem Einfluß des Xenophanes von den Zahlen, die immer noch eine Vielheit sind, zu dem einen, das allen Dingen zukommt, dem Sein fortgegangen. Daß Parmenides die pythagoreische Kosmologie, wenn auch in einer noch unentwickelteren Gestalt, schon vor sich hatte, wird durch ihre später nachzuweisende Verwandtschaft mit der seinigen wahrscheinlich. Wir haben daher allen Grund zu der Annahme, die pythagoreische Lehre sei der parmenideischen in ihrer Entstehung vorangegangen, sie rühre ihrer Grundlage nach wirklich von Pythagoras her. Auch von Heraklit werden wir später noch finden, daß er dem Samier, über den er sich so herb ausspricht, nichts Unwichtiges zu verdanken hat, falls das, was er von der Entstehung der Dinge aus Gegensätzen und von der Harmonie sagt, wirklich mit den entsprechenden Lehren der Pythagoreer zusammenhängt. Wie weit freilich die philosophische Lehrentwicklung durch Pythagoras selbst geführt wurde, läßt sich natürlich nicht mehr ausmitteln; soll er aber überhaupt als der Urheber des pythagoreischen Systems betrachtet werden, so muß er wenigstens die Grundbestimmungen: daß alles Zahl, daß alles Harmonie sei, daß sich durch alles der Gegensatz des Vollkommeneren und Unvollkommeneren, des Ungeraden und Geraden hindurchziehe[1]), in irgendeiner Form ausgesprochen haben; und da nun diese Bestimmungen selbst sich nur im Zusammenhang mit der pythagoreischen | Mathematik und Musik ergeben haben können, so werden wir auch diese in ihren Grundlagen auf Pythagoras zurückführen, wir werden anerkennen müssen, daß er in der Geschichte der mathematischen Wissenschaften wirklich eine hervorragende Rolle gespielt hat, wie es sich auch mit den einzelnen Entdeckungen verhalten mag, die ihm beigelegt werden. Da endlich schon Parmenides, wie wir finden werden, der weltregierenden Gottheit ihren Sitz in der Mitte des Weltganzen anweist, und verschiedene Sphären um diesen Mittelpunkt kreisen läßt, da andererseits der Grundgedanke der Sphärentheorie Anaximander angehört[2]), und von keinem andern so leicht, wie eben von Pythagoras selbst, aus seiner Astronomie in die pythagoreische übertragen werden konnte, so ist zu vermuten, das Zentralfeuer und die Sphärentheorie seien gleichfalls schon frühe von den Pythagoreern gelehrt worden, und wenigstens die letztere schon von dem Stifter der Schule, wenn auch die Erdbewegung, die Gegenerde und die Zehnzahl der kreisenden Sphären wahrscheinlich jüngeren Ursprungs sind[3]).

Ob Pythagoras selbst Lehrer gehabt hat, von denen seine

---

1) Welches letztere ja auch Alkmäon bald nach Pythagoras behauptet.

2) Vgl. S. 301 f.

3) [Mit der Sphärentheorie war die Zurückführung des Oben und Unten auf das Außen und Innen gegeben, sobald die seitliche Drehung der Sphären fallen gelassen wurde; indessen fragt es sich, ob Pythagoras diese Konsequenz schon ebenso gezogen hat wie (vgl. S. 546) Philolaos. Die Erdgöttin kann als Ἑστία der δαίμων des Parmenides entsprechen, wenn auch das Zentralfeuer in seiner späteren Gestalt Pythagoras noch fremd war. Die Kugelgestalt der Erde und die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne wird Parmenides von Pythagoras haben; dagegen setzt schon Anaximander die Identität vom Morgen- und Abendstern voraus. Aus Plac. II 16, 2 (Alkmaeon [Dox. 345]) läßt sich nur dann — immer noch unsicher — auf Pythagoras schließen, wenn mit den μαθηματικοί Pythagoreer gemeint sind. (Zusatz Zellers im Handexemplar.)]

Philosophie ganz oder teilweise herstammt, und wo diese zu suchen sind, ist streitig. Schon des spätere Altertum glaubte bekanntlich, daß er seine Lehren aus dem Orient geholt habe[1]. Im besonderen könnte man hierbei teils an Ägypten, teils an Chaldäa und Persien denken, und auch die Alten nennen vorzugsweise diese Länder, wenn sie von den Reisen des Pythagoras in den Orient reden. Mir ist ein derartiger Ursprung seiner Lehre nicht wahrscheinlich. An glaubwürdigen Zeugnissen dafür fehlt es, wie früher gezeigt wurde, ganz und gar, und die inneren Berührungspunkte mit Orientalischem, welche sich im Pythagoreismus finden lassen, reichen entfernt nicht aus, um seine Abhängigkeit von jenen fremden Einflüssen wirklich zu beweisen. Was Herodot von der Übereinstimmung zwischen Pythagoreern und Ägyptern sagt[2], beschränkt sich auf den Glauben an die Seelen- | wanderung und die Sitte, die Toten nur in leinenen Kleidern zu bestatten. Allein daraus würde nicht einmal für diese religiösen Lehren und Gebräuche folgen, daß sie Pythagoras aus Ägypten zukamen, denn sie finden sich in Griechenland schon vor ihm bei den Orphikern und Pherecydes[3]; wir haben aber überdies schon früher (S. 73 ff.) gefunden, daß die Seelenwanderung der ägyptischen Religion unbekannt war. Keinenfalls könnte man aber aus der Aneignung jener religiösen Traditionen auf eine Abhängigkeit der pythagoreischen Philosophie von der angeblichen Priesterweisheit der Ägypter geschlossen werden. Von dem eigentümlichen Prinzip dieses Systems, von der pythagoreischen Zahlenlehre, findet sich keine Spur bei den Ägyptern; die Parallelen, welche sich zwischen ägyptischer und pythagoreischer Kosmologie ziehen lassen mögen, sind gleichfalls viel zu unbestimmt, um einen näheren geschichtlichen Zusammenhang beider zu beweisen, und das gleiche gilt von der pythagoreischen Symbolik, in der man auch einen Ableger der ägyptischen sehen wollte[4]; an eine Nachbildung des ägyptischen Kastenwesens und der sonstigen gesellschaftlichen Einrichtungen ist bei den Pythagoreern ohnedies nicht zu denken, und wenn man den Eifer dieser Philosophen für Erhaltung und Wiederherstellung der alten Sitten und Verfassungen mit der starren Unveränderlichkeit des ägyptischen Wesens vergleichen könnte, so sind doch die Gründe jener Erscheinung in den Zuständen und Überlieferungen der großgriechischen Kolonien um so viel näher zur Hand, und der Unterschied des Dorisch-pythagoreischen vom Ägyptischen ist ein so wesentlicher, daß wir das eine von dem andern herzuleiten durchaus kein Recht haben. — Nicht anders verhält es sich auch mit den persischen Lehren. Man könnte die pythagoreische Entgegensetzung des Ungeraden und des Geraden, des Besseren und des Schlechteren usw. mit dem persischen Dualismus zusammenstellen, und diese Ähnlichkeit scheint es auch wirklich hauptsächlich gewesen zu sein, welche schon im Altertum Veranlassung gegeben | hat, die Magier, oder auch Zoraster, zu Lehrern des Pythagoras zu machen. Allein um zu bemerken, daß Gutes und Böses, Grades und Krummes, Männliches und Weibliches, Rechts und Links in der Welt sei, war fremder Unterricht in der Tat nicht nötig; das Eigentümliche aber, was die pythagoreische Fassung dieser Gegensätze bezeichnet, ihre Zurückführung auf die Grundgegensätze des Ungeraden und des Geraden, des Begrenzten und des Unbegrenzten, die zehngliedrige Aufzählung, überhaupt die philosophische und mathematische Behandlung der Sache, ist der zoroastrischen Lehre ebenso fremd, als der theologische Dualismus einer guten und einer bösen Gottheit dem Pythagoreismus. Was man aber sonst etwa von Ähnlichkeiten zwischen beiden anführen könnte, wie die Bedeutung der Siebenzahl, oder der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode, oder einzelne ethische und religiöse Sprüche, das ist in seiner Allgemeinheit so wenig beweisend und in den näheren Bestimmungen so verschieden, daß hier nicht weiter davon zu reden ist. — Hat man endlich vermutet, Pythagoras sei ein Schüler indischer Theologen und Philosophen gewesen, die er in ihrer Heimat kennen gelernt habe[1]), so müßte die Verwandtschaft seiner Lehre mit der ihrigen eine sehr nahe und charakteristische sein, um der Tatsache das Gegengewicht zu halten, daß eine Reise des Pythagoras nach Indien oder ein Zusammentreffen desselben mit Brahmanen nicht allein der Überlieferung während der vier ersten Jahrhunderte nach Pythagoras' Tod fremd ist[1]), sondern daß auch ein Land, welches jener Hypothese zufolge schon um die Mitte des sechsten Jahrhunderts auf das religiöse und wissenschaftliche Leben der Griechen einen durchgreifenden Einfluß ausgeübt hätte, denselben bis zu Alexanders Zug über den Indus fast unbekannt blieb[2]). Allein von den Vergleichungspunkten, aus denen sich jene Verwandtschaft ergeben soll, ist ein Teil ganz unerheblich[3]); andere verlieren ihre Be|weiskraft durch den Umstand, daß das, was Pythagoras aus Indien zugekommen sein soll, schon vor ihm dem Griechen bekannt war[4]); bei einigen ist der Tatbestand, aus welchem die Schlüsse gezogen werden, unerweislich[5]);

---

[1] Vgl. S. 384 ff.

[2] II, 81, 123. [Vgl. S. 74, 1. 389, 1. 390, 1. 2.]

[3] M. vgl. über jene S. 69 f., über diesen S. 102 ff.

[4] So schon Plut. qu. conv. VII, 8, 2. De Is. 10, S. 354.

---

[1]) L. v. Schröder Pythagoras und die Inder. Leipzig 1884.

---

1) S. o. S. 385, 2.

2) In noch höherem Grade gilt dies von Gladischs S. 28 f. besprochenem Versuche, den Pythagoreismus mit China zu verknüpfen.

3) So die von Schr. S. 77 geltend gemachte Vorliebe für Musik, die ja doch von allen Griechen, nicht bloß den Pythagoreern, mit vielen Völkern, nicht bloß den Indern, geteilt wurde, und die phantastische Symbolik der Pythagoreer (Schr. 79 ff.), für deren Erklärung es gleichfalls keiner indischen Analogieen bedarf.

4) Dies gilt zunächst von dem Glauben an eine Seelenwanderung (Schr. 22 ff.) wie S. 69 ff. 117 f. nachgewiesen wurde. Ebenso verhält es sich mit den Speiseverboten (Schr. 21 ff.), welche die Pythagoreer jedenfalls von den Orphikern übernommen haben, von denen aber Pythagoras selbst aller Wahrscheinlichkeit nach nur die wenigsten befolgt hat (vgl. S. 403 f.). Daß ferner im Opferritual wie im sonstigen Leben gewissen Zahlen eine besondere Bedeutung beigelegt wurde, mag zwar auf die pythagoreische Zahlensymbolik Einfluß gehabt haben, nur ist es nicht bloß (wie Schr. 83 ff. zeigt) indisch, sondern auch griechisch: vgl. S. 595 f. Die sieben Töne der Harmonie (Schr. 77) brauchte Pythagoras nicht von den Indern zu entlehnen, da das Heptachord lange vor ihm bei seinen Landsleuten allgemein im Gebrauch war. Das Verbot (Diog. VIII, 17. Schr. 39): *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμίχειν*, findet sich wörtlich schon bei Hesiod *Ἔ. κ. Ἡμ.* 725.

5) Daß sich in Indien schon im 6. Jahrh. eine der pythagoreischen verwandte Zahlenlehre gefunden habe, ist ganz unerweislich und wird von Schröder 66 ff. lediglich aus der unsicheren Etymologie der Sankhyalehre erschlossen. Ob anderseits in der letzteren damals schon von fünf Elementen gesprochen wurde (was Schr. 62 f. behauptet, A. Weber Lit. Zentralbl. 1884 Sp. 1565 bestreitet), ist deshalb von geringerer Erheblichkeit, weil wir (s. o. S. 490 f.) durchaus kein Recht haben, diese Annahme Pytha-

bei den übrigen endlich läßt sich das Zusammentreffen von Indischem und Pythagoreischem auch ohne eine Abhängigkeit des einen von dem andren erklären¹). Eine Bekanntschaft

---

goras beizulegen. [Indessen hat jetzt Böhtlingk (Ber. d. philol.-hist. Kl. der Ges. d. Wiss. zu Leipzig 52. 1900 S. 149—151) überzeugend nachgewiesen, daß von den fünf philolaischen Elementen den Indern nur drei bekannt sind, die Stelle der Luft dagegen der Wind vertritt und das Wort, welches seit Colebrooke mit „Äther" übersetzt wird, vielmehr „das Leere", das heißt den für leer gehaltenen Luftraum bezeichnet. (Zusatz Zellers im Handexemplar.)]

1) So scheint es sich mit dem pythagoreischen Lehrsatz (Schr. 39 ff.) zu verhalten, wenn dieser wirklich schon den Hindus in der älteren Zeit bekannt war. Dieser Satz konnte recht wohl von Verschiedenen unabhängig voneinander aus einzelnen Wahrnehmungen abstrahiert werden, die sich den indischen Priestern bei der Aufgabe, die quadratische Grundfläche eines Altares zu verdoppeln oder die rechteckige in ein gleich großes Quadrat zu verwandeln, Pythagoras und seinen Schülern durch rein mathematische Betrachtungen ergeben hatten. Was insbesondere die letzteren betrifft, so waren ihnen von den Spezialfällen, welche der pythagoreische Lehrsatz zu einem einfachen allgemeingültigen Ausdruck zusammenfaßt, namentlich zwei nahe gelegt. Einerseits konnte für das Quadrat durch eine Konstruktion, wie die in Platos Meno 82 B ff., die Tatsache festgestellt werden, daß durch Quadrierung seiner Diagonale vier Dreiecke entstehen, von denen jedes einem der beiden gleich ist, in welche die Diagonale das erste Quadrat geteilt hat, daß mithin im gleichschenkligen rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse dem der beiden Katheten gleich ist. Wurden anderseits die Quadrate der einzelnen Zahlen ihrer Reihe nach berechnet, so mußte sich die Beobachtung aufdrängen, daß $3^2 + 4^2 = 5^2$, und daß man bei der in der griechischen Arithmetik gebräuchlichen geometrischen Darstellung dieses Verhältnisses ein rechtwinkliges Dreieck erhält, daß also von einem rechtwinkligen Dreieck dieser Art (dem berühmten pythagoreischen Dreieck) der gleiche Satz gilt, wie von dem gleichschenkligen. Das gleiche ergab sich nicht allein für die Vielfachen von 3, 4, 5 (6, 8, 10; 9, 12, 15 usw.), sondern überhaupt für alle Fälle, in denen eine Quadratzahl die Summe von zwei Quadratzahlen ist ($5^2 + 12^2 = 13^2$; $7^2 + 24^2 = 25^2$; $8^2 + 15^2 = 17^2$ usf.). Die Pythagoreer hatten daher in ihrer Mathematik Anlaß genug zu Wahrnehmungen, aus denen der pythagoreische Lehrsatz hervorgehen konnte. Daß sie denselben fremdem Unterricht verdankten, wäre nur dann wahrscheinlich gemacht, wenn sich die Konstruktion, mittels deren er bewiesen wurde, anderswo vor ihnen nachweisen ließe. Allein wir wissen überhaupt nicht, auf welche Art sie ihn bewiesen haben; ebensowenig ist dies von ihren angeblichen indischen Lehrern bekannt; Weber (a. a. O. u. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1890, 923 f.) hält es für ganz undenkbar, daß die theoretische Kenntnis des pythagoreischen Lehrsatzes den indischen Gelehrten im 6. Jahrhundert schon möglich gewesen sein sollte. [Vgl. S. 434.]

des Pythagoras | mit indischen Lehren und Gebräuchen zu behaupten, haben wir kein Recht.

Das Leben und die Wissenschaft der Pythagoreer läßt sich vielmehr aus der Eigentümlichkeit und den Bildungszuständen des griechischen Volkes im sechsten Jahrhundert vollständig begreifen. Der Pythagoreismus gehört als sittlich-religiöser Reformversuch[1]) in eine Reihe mit den Bestrebungen, welche uns gleichzeitig und früher in dem Wirken eines Epimenides und Onomakritus, in dem Aufblühen der Mysterien, in der Lebensweisheit der sogenannten sieben Weisen und der gnomischen Dichter entgegentreten, und er unterscheidet sich von anderen verwandten Erscheinungen nur durch die Vielseitigkeit und die Kraft, mit der er den ganzen Bildungsstoff seiner Zeit, das religiöse, das sittlich-politische und das wissenschaftliche Element umfaßt, und sich zugleich an einer geschlossenen Verbindung einen festen Kern und Zielpunkt für | seine Tätigkeit geschaffen hat. Seine nähere Bestimmtheit erhielt er sodann durch seinen Zusammenhang mit dem dorischen Stammescharakter und den dorischen Einrichtungen[2]). Pythagoras selbst stammt zwar aus dem ionischen Samos; doch haben wir es wahrscheinlich gefunden, daß seine Voreltern aus Phlius im Peloponnes dort eingewandert sind, und der Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit waren dorisch-achäische Städte. Jedenfalls trägt seine Schöpfung die wesentlichen Züge des dorischen Charakters. Die Verehrung des dorischen Apollo[3]), die aristokratische Politik, die Syssitien, die Gymnastik, die ethische Musik, die aenigmatische Spruchweisheit der Pythagoreer, die Teilnahme der Frauen an der Bildung und der Gesellschaft der Männer, die strenge, maßvolle Sittenlehre, welche nichts Höheres kennt, als Unterordnung des einzelnen unter das Ganze, Achtung der überlieferten Sitten und Gesetze, Verehrung der Eltern, der Obrigkeit und des Alters, dies alles zeigt uns deutlich, wie groß der Anteil des dorischen Geistes an der Entstehung und Entwicklung des Pythagoreismus gewesen ist. Daß sich dieser Geist auch in der pythagoreischen Philosophie nicht verleugnet, ist bereits bemerkt worden[1]; daß aber Pythagoras mit seiner sittlich-religiösen Tätigkeit überhaupt ein wissenschaftliches Streben nach Naturerklärung verband, dazu wird er die Anregung doch wohl von den ionischen Physiologen erhalten haben, die dem kenntnisreichen, alle seine Zeitgenossen an Lernbegierde übertreffenden Manne[2]) gewiß nicht unbekannt geblieben sind. Die Angabe freilich, daß Anaximander sein Lehrer gewesen sei[3]), ist schwerlich mehr als eine Vermutung, bei der man sich, ohne eine wirkliche Überlieferung, von der chronologischen Möglichkeit leiten ließ. Aber seine Bekanntschaft mit diesem seinem älteren, unter den frühesten Philosophen | so hervorragenden Zeitgenossen ist allerdings sehr wahrscheinlich. Von seinem Einflusse dürfen wir ohne Zweifel, neben dem allgemeinen Anstoß zum Nachdenken über die Gründe der Welt, und neben den mathematischen Studien, in welche Pythagoras in jener Zeit kaum von einem andern eingeführt werden konnte, namentlich die Sphärentheorie der Pythagoreer und ihre Ansicht über die Schiefe der Ekliptik (s. o. 523, 1. 532, 1) herleiten, welche sich an die Astronomie Anaximanders unmittelbar anschließen[4]), und wenn die Unterscheidung des Begrenzenden und Unbegrenzten schon Pythagoras angehört, so kann dazu Anaximander seinen Beitrag geliefert haben; nur daß hierfür aus dem räumlich Unbegrenzten des letztern der allgemeine Begriff des Unbegrenzten, welches ein Bestandteil aller Dinge und zunächst der Zahl ist, herausgehoben werden mußte. Durch Pythagoras ist so die Physik oder die Philosophie (denn beides ist in jener Zeit dasselbe) aus ihrer ältesten Heimat in dem ionischen Kleinasien zuerst nach Italien verpflanzt worden, um sich hier in eigentümlicher Weise weiter zu entwickeln. Daß bei dieser ihrer Entwicklung neben dem hellenischen Element auch die Eigentümlichkeit der italischen Völker, von welchen die Stammorte des Pythagoreismus umgeben waren, einigen Einfluß gewann, wäre an sich wohl denkbar; was sich jedoch zugunsten

---

[1]) Wie schon S. 572 f. bemerkt wurde.

[2]) Vgl. zu dem folgenden O. Müller Gesch. hellen. Stämme II a, 365 f. b, 178 f. 392 ff. Schwegler Gesch. d. gr. Phil. 62 ff.

[3]) M. s. hierüber S. 395, 3. 397, 4.

---

1) S. 577. 582 f.

2) Wie Heraklit sagt s. o. S. 393, 5. 380, 1.

3) Neanthes b. Porphyr vgl. S. 383, 1.

4) Vgl. S. 297, 1. 301 f.

dieser Vermutung Geschichtliches anführen läßt[1]), reicht nicht aus, um sie irgend wahrscheinlich zu machen[2]). Selbst |

---

[1]) M. vgl. darüber Schwegler Röm. Gesch. I, 561 ff. 616. Klausen Aeneas und die Penaten II, 928 f. 961 f., auch O. Müller Etrusker II, 139, A. 53. 345, A. 22.

[2]) Schon die Behauptung, daß Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei (worüber Bd. III b, 83), stützte sich vielleicht auf die Wahrnehmung einer gewissen Ähnlichkeit zwischen der römischen Religion und dem Pythagoreismus. Näher nennt Plut. Numa c. 8. 11. 14 die folgenden Vergleichungspunkte zwischen Numa und Pythagoras: Beide seien als Bevollmächtigte der Götter aufgetreten (was aber unzählige andere auch getan haben). Beide lieben symbolische Vorschriften und Gebräuche (gleichfalls sehr häufig; die römischen werden aber von Plut. willkürlich genug gedeutet). Wie Pythagoras die Echemythie, so habe Numa die Verehrung der Muse Tacita eingeführt (die aber keine Muse ist und mit der Vorschrift des Stillschweigens nichts zu tun hat, s. Schwegler S. 562). Wie Pythagoras (angeblich) die Gottheit als reinen Geist gedacht wissen wolle, so habe auch Numa, von derselben Ansicht aus, die Götterbilder verboten (aber Pythagoras hat diese nicht verboten, und die Bildlosigkeit des altrömischen Kultus ist nicht aus der reineren Gottesidee, sondern ebenso, wie die gleiche Erscheinung bei Germanen, Indianern und anderen roheren Völkern, aus der Unbekanntschaft mit der bildenden Kunst und aus der Eigentümlichkeit des römischen Geisterglaubens herzuleiten). Auch die Opfer Numas seien fast durchaus unblutig, wie die der Pythagoreer (was aber auch dann nichts beweisen würde, wenn es in betreff der Pythagoreer richtiger wäre, als es nach dem früher Bemerkten zu sein scheint; auch die Griechen hatten, besonders in der älteren Zeit, viele unblutige Opfer, die Römer nicht bloß Tieropfer in Menge, sondern selbst Menschenopfer). Endlich, um einiges noch Wertlosere zu übergehen: Numa habe das Feuer der Vesta in einen runden Tempel gesetzt, um damit die Gestalt der Welt und die Lage des Zentralfeuers in ihrer Mitte zu bezeichnen (aber vom Zentralfeuer haben die alten Römer gewiß nichts gewußt, und wenn je die Gestalt des Vestatempels mit der der Welt etwas zu tun haben sollte, so wäre die Rundung des Himmelsgewölbes jedermann durch die Anschauung gegeben gewesen; wenn anderseits die Pythagoreer ihr Zentralfeuer Hestia nannten, so dachten sie dabei natürlich nicht an die römische Vesta). — Wie mit diesen, so verhält es sich auch mit anderen Analogien zwischen römisch-italischem und pythagoreischem Wesen. Die Bohnen waren dem Flamen Dialis, wie nach späterer Sage und Sitte den Pythagoreern, verboten; aber die letzteren haben dies wohl zugleich mit ihrer übrigen Aszese aus den orphischen Mysterien entlehnt. Die Pythagoreer sollen den römisch-etruskischen Gebrauch geteilt haben, sich nach dem Gebet rechts herumzuwenden; aber aus Plut. a. a. O. sieht man deutlich, daß ihm von einem solchen Gebrauch bei den Pythagoreern nichts bekannt war, und dieses Zusammentreffen würde auch nicht viel beweisen; und das gleiche gilt von der angeblichen Übereinstimmung einiger pytha-

wenn einzelnes von dieser Seite her in den Pythagoreismus gekommen sein sollte, könnten es doch nur ganz untergeordnete |

---

goreischen und etruskischen Gebräuche, aus der bei Plut. qu. conv. VIII, 7, 1, 3 bewiesen wird, daß Pythagoras ein Etrusker gewesen sei. Mag ferner die römische Lehre von den Genien und den Laren dem pythagoreischen Dämonenglauben in mancher Hinsicht ähnlich sein, so fanden doch die Pythagoreer jenen Glauben schon in der griechischen Religion vor; diese Vergleichung führt uns daher nur auf die allgemeine Verwandtschaft der griechischen und italischen Völker. Noch weniger folgt aus dem Umstand, daß den Pythagoreern ebenso, wie den Römern (aber auch den Griechen und den meisten Völkern), die Bestattung eines unbeerdigten Toten für eine heilige Pflicht galt; was aber Klausen S. 362 anführt, um Spuren der Metempsychose in der römischen Sage nachzuweisen, ist in keiner Weise überzeugend. Mit mehr Recht kann man die altrömische Vorstellung, daß Jupiter, der Geisterfürst, die Seelen in die Welt schicke und wieder zurückfordere (Macrob. Sat. I, 10), mit der angeblich pythagoreischen Lehre über die Abkunft der Seele vom Weltgeist vergleichen, aber teils fragt es sich, wie alt die letztere ist, teils war der Glaube an einen himmlischen Ursprung der Seelen und ihre Rückkehr zum Äther auch den Griechen nicht fremd (s. o. 70, 4. 72, 1). Auch an die pythagoreische Zahlenlehre können römische Einrichtungen und Meinungen erinnern. Aber doch geht diese Ähnlichkeit nicht so weit, daß sie für einen geschichtlichen Zusammenhang beider etwas bewiese. Wie bei den Pythagoreern, so galt auch bei den Römern die ungerade Zahl für die bessere, glückbringendere (s. Schwegler a. a. O. 543. 561. Rubino De augur. et pontif. ap. vet. Rom. num. 1852 S. 6 ff. vgl. auch Plin. H. nat. XXVIII, 2, 23), und aus diesem Grunde wiesen beide den oberen Göttern eine ungerade, den unteren eine gerade Zahl von Opfertieren zu (Plut. Numa 14. Porph. v. Pyth. 38. Serv. Bucol. VIII. 75. V, 66); aber jene Voraussetzung und dieser Gebrauch ist nicht bloß pythagoreisch, sondern allgemein griechisch; vgl. Plato Gess. IV, 717 A. Wenn endlich in der Einteilung der römischen Bürgerschaft ein fester Zahlenschematismus durchgeführt ist, dessen Grundzahlen die Drei- und die Zehnzahl sind, und wenn ähnliches im religiösen Ritual vorkommt (Schwegler S. 616), so findet sich auch dieses nicht bloß in Rom und Italien. Auch in Sparta z. B. (um entlegenere Völker nicht beizuziehen) war die Bevölkerung gleichfalls nach der Drei- und Zehnzahl geordnet, denn es waren 9000 Spartiaten-, 30000 Periökenländer; bei dem neuntägigen Fest der Karneen speiste man dort (wie schon bei Homer Od. III, 8 f.) in neun Lauben, je neun Mann zusammen (Athen. IV, 141 e); das alte Athen hatte vier Phylen, jede von diesen drei Phatrieen, jede Phratie 30 Geschlechter, jedes Geschlecht 30 Familien. Die kleinste Rundzahl ist bei den Griechen, wie bei den Römern, drei (für die Pythagoreer hat vier einen höheren Wert), eine etwas größere zehn, dann 100, 1000, 10000, eine der höchsten *τρισμύριοι*. Von der Bedeutung einzelner Zahlen weiß schon Hesiod nicht wenig zu sagen (s. o. S. 453, 3); die Bedeutung der drei, namentlich für die *ἁγιστεῖαι*, hebt Arist. De coelo I, I. 268 a ff. hervor, der

Bestimmungen gewesen sein; philosophische Lehren von den umwohnenden Barbaren anzunehmen, waren die unteritalischen | Griechen wohl ebensowenig geneigt, als jene ihrerseits solche Lehren mitzuteilen imstande waren. Um so günstiger war der Boden, welchen die Philosophie in den großgriechischen Kolonien selbst fand. Die Blüte, zu der sie hier gelangte, beweist dies, und alles, was uns von dem Bildungszustand jener Städte bekannt ist, bestätigt es; sollte aber je noch ein weiterer Beweis nötig sein, so läge er in der Tatsache, daß sich gleichzeitig mit der pythagoreischen Lehre noch ein zweiter Zweig der italischen Philosophie entwickelte, der seinen ersten Ursprung gleichfalls einem Ionier zu verdanken hat. Ehe wir jedoch dieses System kennen lernen, ziehen noch einige Männer unsere Aufmerksamkeit auf sich, die mit dem Pythagoreismus in Verbindung stehen, ohne daß wir sie doch zu der pythagoreischen Schule im engeren Sinn rechnen dürfen.

7. Der Pythagoreismus in Verbindung mit anderen Elementen: Alkmäon, Hippasus, Ekphantus, Epicharmus.

Ein jüngerer Zeitgenosse, nach einigen selbst ein Schüler des Pythagoras, soll der krotoniatische Arzt Alkmäon[1]) ge-

---

sie als eine Art Naturgesetz von den drei Dimensionen des Raumes herleitet; über die gottesdienstliche Verwendung der Drei und der Neun bei Italikern, Hellenen und Germanen vgl. Diels Sibyllinen 40 f. [Kaegi, Die Bedeutung der Neunzahl bei den Ostariern. Philol. Abhandlungen für Schweizer Sitzber. Zürich 1892. (Bemerkung Zellers im Handexemplar.) — Vgl. jetzt auch die oben S. 453, 3 (Ende) angeführten Untersuchungen Roschers.] Die Vorliebe für einen Zahlenschematismus konnte sich überhaupt ohne unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang bei Verschiedenen bilden: bei den einen mehr aus spekulativen Gründen, wie bei den Pythagoreern, bei andern, wie in Rom, mehr aus dem Gesichtspunkt des ordnenden praktischen Verstandes, am ursprünglichsten aus einer psychologisch erklärbaren abergläubischen Neigung. Ich kann daher der Vermutung nicht beitreten, daß die italischen Völker und Religionen auf den Pythagoreismus einen irgend erheblichen Einfluß geübt haben. Dagegen hören wir allerdings (s. T. III b, 83 u. o. S. 398, 3), daß der Name des Pythagoras den Römern früher, als der anderer griechischer Philosophen bekannt wurde und bei ihnen zu Ehren kam.

1) Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη 183 ff. Unna De Alcmaeone in Petersens phil.-histor. Studien S. 41—87, wo die Angaben über A. und die Bruch-

wesen sein1). Beide Angaben sind nun zwar unsicher2), | und die zweite ist strenge genommen keinenfalls richtig, denn Aristoteles (a. a. O.) unterscheidet Alkmäon bestimmt von den Pythagoreern, und auch in seinen Ansichten stimmt er keineswegs immer mit ihnen überein; daß aber die pythagoreische Lehre doch nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben war, läßt sich selbst aus dem wenigen, was wir von ihm und seiner Schrift3) wissen, noch abnehmen. Es werden nämlich

---

stücke desselben fleißig gesammelt sind. Krische Forschungen 67—78. Von Alkmäons Leben ist uns außer seiner Herkunft und dem Namen seines Vaters (*Πειρίθοος*, *Πειρίθος*, *Πέριθος*) nichts überliefert. Eine Schrift des Aristoteles *πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος* nennt Diog. V, 25. [Vgl. jetzt J. Sander, Alkmäon von Kroton. Pr. Wittenberg 1893. J. Wachtler De Alcmaeone Crotoniata. Pars prior. Diss. Lips. 1896. Derselbe, De Alcmaeone Crotoniata. Teubner 1896 (letztere Schrift war dem Herausgeber nicht zugänglich). E. Wellmann bei Pauly-Wissowa I 2 Sp. 1556. Döring Griech. Phil. I 144 ff. Kinkel Gesch. d. Phil. I 131 f. Gomperz Gr. D.^{3} I 119 ff. Burnet Anf. 179. Göbel Vorsokr. Phil. 175 f. Die Bruchstücke DV^3 14; hierzu Diels im Hermes XXVIII. 1893 S. 421.]

1) Arist. Metaph. I, 5. 986 a 27 (nach Aufzählung der zehn pythag Gegensätze) *ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν καὶ ἤτοι οὗτος παρ᾽ ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ; ἀπεφήνατο δὲ παραπλησίως τούτοις*. Diog. VIII, 83: *Πυθαγόρου διήκουσε*. Ebenso rechnet ihn Jambl. v. P. 104 zu den *μαθητεύσαντες τῷ Πυθαγόρᾳ πρεσβύτῃ νέοι* und Philop. De an. C 8 m. nennt ihn Pythagoreer; vorsichtiger Simpl. De an. 32, 3: andere bezeichnen ihn als Pythagoreer, Aristoteles nicht.

2) Diogenes hat nämlich die seinige ohne Zweifel mittelbar, Jamblich wohl unmittelbar aus der aristotelischen Stelle, in dieser aber sind die Worte *ἐγένετο — Πυθαγόρᾳ*, und das *δὲ* hinter *ἀπεφήνατο*, welche in Cod. A^b fehlen, von den Auslegern nicht berührt werden, und auch ziemlich müßig dastehen, der Interpolation sehr verdächtig. Vgl. Brandis Gr.-röm. Phil. I, 507 f. Gruppe Fragm. d. Arch. 54 ff. Schwegler z. d. St. Doch sprechen für die annähernde Richtigkeit der Zeitbestimmung die Anfangsworte von Alkmäons Schrift (s. folg. Anm.), in denen dieselbe Brontinus, Leo und Bathyllus gewidmet ist; s. Unna S. 43. Krische S. 70. [Von diesen Männern war der an erster Stelle genannte Brotinos Pythagoreer, DV^3 7. Er erscheint, wie auch Leon im Pythagoraskatalog des Jamblichos (DV^3 45 A), wo Bathylaos wohl gleich Bathyllos ist. Wachtler a. a. O. S. 1 ff. erweist auch die von Zeller verdächtigten Worte im Text des Aristoteles mit guten Gründen als echt, mindestens als inhaltlich zuverlässig.]

3) Diese Schrift, deren Anfang Diog. a. a. O. aus Favorin mitteilt [DV^3 34 B 1], führte nach Galen In Hippl. de elem. T. I, 487. In Hipp

von ihm, neben den anatomischen und physiologischen Untersuchungen, in denen sein Hauptverdienst bestanden zu haben scheint[1]), nicht bloß einzelne astronomische[2]) und ethische[3]) |

---

de nat. hom. XV, 5 K. den Titel *περὶ φύσεως*, als *φυσικὸς λόγος* wird sie auch von Diog. und Clemens Strom. I, 308 C bezeichnet; die Behauptung des letzteren aber, die Theodoret cur. gr. aff. I, 19 Gaisf. abschreibt [und Favorinus bei Diogenes (Zusatz Zellers im Handexemplar)], daß er der erste Verfasser einer physikalischen Schrift sei, ist offenbar falsch, denn Xenophanes, Anaximander, Anaximenes, und wohl auch Heraklit sind älter. Aber nach Clemens war sogar Anaxagoras als der erste physikalische Schriftsteller bezeichnet worden.

[1] Nach Chalcid. in Tim. 244, S. 233 Mull. wäre er der erste gewesen, der Sektionen machte; m. s. hierüber Unna S. 55 ff. und die von ihm Angeführten. [Ebenso wagte er zuerst die Operation, ein Auge auszunehmen. Chalcid. in Tim. 279. DV³ 14 A 10.] Was von seinen physiologischen Ansichten überliefert wird, ist folgendes: er lehrte, daß der Sitz der Seele im Gehirn sei (Plac. IV, 17, 1), zu dem sich alle Empfindungen durch die Kanäle fortpflanzen, welche von den Sinneswerkzeugen zu ihm hinführen (Theophr. De sensu 26) [vgl. hierzu Burnet, Anf. S. 180, 1. 181, 6. Beare, Greek theories of elementary cognition from Alkmaeon to Aristotle 1906]; wie er unter dieser Voraussetzung die verschiedenen Sinne zu erklären suchte, sagt Theophrast a. a. O. 25 f. Plac. IV, 16, 2. 17, 1. 18, 1. [Seine Theorie des Sehens bei Arist. de gen. an. B 6 744 a 8 und Ps.-Hipp. de los. in hom. 2 DV³ 14 A 10, wozu Diels im Hermes XXVIII (1893) S. 421, 2.] Aus diesem Grunde sollte der Kopf beim Embryo zuerst entstehen (Plac. V, 17, 2, deren Angabe jedoch Cens. Di. nat. c. 5, 5 einschränkt). Aus dem Gehirn wurde der Samen hergeleitet (Plac. V, 3, 3); mit der Frage über die Zeugung und die Ernährung des Embryo hatte sich A. sorgfältig beschäftigt (m. s. die Angaben darüber bei Censorin a. a. O. c. 5. 6. Plac. V, 14, 1. 16, 3). Die Mannbarkeit verglich er der Blüte der Pflanzen, die Milch der Tiere dem Weißen im Ei (Arist. H. anim. VII, 1. 581 a 14. gen. an. III, 2. 752 b 23). Den Schlaf erklärte er aus der Anfüllung, das Erwachen aus der Entleerung der Blutgefäße (Plac. V, 23, 1). Sonst wird noch erwähnt, daß er meinte, die Ziegen atmen durch die Ohren; Arist. H. anim. I, 11 Anf. An ihn könnte man auch bei der Angabe (Alex. De sensu II, 12. S. 223 Thur.) denken, daß einige von den Ärzten die S. 551, 4 berührte pythagoreische Meinung geteilt haben; doch ist dies ganz unsicher. Dagegen empfiehlt sich die Vermutung von R. Hirzel (Hermes XI, 240 ff.), Plato habe ihn im Auge, wenn er Phädo 96 B der Ansicht erwähnt, daß *ὁ ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνοιτο μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην.* Zu der Unterscheidung der *ἐπιστήμη* von der *αἴσθησις* paßt, wie H. richtig bemerkt, was S. 600, 2, zu der Annahme, daß das Gehirn das Organ der Erkenntnistätigkeit sei, was am Anfang dieser Anm. angeführt ist; für das

Sätze, sondern auch allgemein philosophische Ansichten erwähnt, die den pythagoreischen nahe verwandt sind. Als Hauptgesichtspunkt tritt darin einerseits der Gegensatz zwischen dem Vollkommenen, Himmlischen, und dem Unvollkommenen, Irdischen, andererseits die geistige Verwandtschaft des Menschen mit dem Ewigen hervor. Der Himmel und die Gestirne sind göttlich, denn sie kreisen ununterbrochen in einer Bewegung, die in sich selbst zurückkehrt1), das Geschlecht der | Menschen dagegen ist vergänglich, denn wir sind nicht imstande, den Anfang mit dem Ende zu verknüpfen, nach Verfluß unserer Lebenszeit einen neuen Kreislauf zu beginnen2). Unsere Seele jedoch ist dieser Ver-

---

erkennende Subjekt selbst aber konnte A. (vgl. S. 599, 1. 600, 2) nur die Seele halten. Dessen sind wir freilich nicht sicher, ob Plato die von ihm besprochene Ansicht ganz genau wiedergibt; seine (von Arist. Anal. post II, 19. 100 a 3 wiederholte) Ableitung der *ἐπιστήμη* aus dem *ἠρεμεῖν*, der Befestigung der Vorstellungen in der Seele, kann seine Zutat sein; vgl. Krat. 437 A. Meno 87 E f.

2) Nach Plac. II, 16, 2 behauptete er, die Fixsterne bewegen sich von Ost nach West, die Planeten (und unter ihnen, muß man annehmen, die um das Zentralfeuer kreisende Erde) von West nach Ost, nach Stob. I, 526. 558 legte er der Sonne und dem Mond, mit den Ioniern, eine flache, nachenförmige Gestalt bei, und erklärte die Mondfinsternisse aus einer Umdrehung des Mondschiffs. Daß er dagegen die Zeit zwischen den Sonnenwenden und den Tag- und Nachtgleichen berechnet habe, sagt Simpl. De coelo 223 a 15 (Schol. 500 a 28) nur nach der Aldina (121 a m) von ihm, in Wahrheit von Euktemon. [Weiteres bei Burnet, Anf. S. 98, 1. 180. 277. Gilbert, Met. Theor. S. 681, 2. 682, 1. Reinhardt, Parm S. 229, der zu seiner Vorstellung vom Mond (DV^3 14 A 4) an Heraklit (DV^3 12 A 12) erinnert.]

3) Clem. Strom. VIII, 264 B führt von ihm das Wort an: *ἐχθρὸν ἄνδρα ῥᾷον φυλάξασθαι ἢ φίλον* [DV^3 14 B 5].

1) Arist. De an. 1, 2. 405 a 30: *φησὶ γὰρ αὐτὴν* [*τὴν ψυχὴν*] *ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεὶ, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας, τὸν οὐρανὸν ὅλον.* Diese Stelle war wohl auch die einzige Quelle für die Angabe des Epikureers b. Cic. N. D. I, 11, 27: *soli et lunae reliquisque sideribus animoque praeterea divinitatem dedit*, und des Diog. VIII, 83: *καὶ τὴν σελήνην καθόλου ταύτην* [diese Worte scheinen verstümmelt; ursprünglich mögen sie gelautet haben: *κ. τ. σ. καὶ ὅλον τὸν οὐρανὸν*] *ἔχειν ἀΐδιον φύσιν.* Clem. Cohort, 44 A: *Ἀ. θεοὺς ᾤετο τοὺς ἀστέρας εἶναι ἐμψύχους ὄντας.* [Ferner Plat. Phaidr. 245 C. DV^3 14 A 10. Döring, Gr. Phil. I 148 f.]

2) Arist. Probl. XVII, 3. 916 a 33: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν*

gänglichkeit entnommen, sie bewegt sich ewig, wie die Gestirne, und ist deshalb unsterblich[1]). So ist auch ihr Erkennen nicht auf sinnliche Empfindung beschränkt, sondern es kommt dazu Verstand und Bewußtsein[2]). Aber unvollkommen ist darum doch alles Menschliche; die Götter wissen das Verborgene, wir können es nur mutmaßen[3]); jene erfreuen sich eines gleichmäßigen Daseins, unser Leben bewegt sich zwischen Gegensätzen[4]), und nur auf dem Gleichgewicht

---

Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι [DV³ 14 B 2]. Der Sinn der Worte, von Philippson 185. Unna 71 richtig bestimmt, erhellt aus dem Zusammenhang der aristotelischen Stelle. [Burnet Anf. 181: „Die Kreisbahnen der Himmelskörper gestalten sich immer zu vollen Kreisen, aber die Kreise im Kopfe können unter Umständen nicht zur Vollendung gelangen.“ Göbel, Vorsokr. Phil. S. 177: „Alkmäon meint also danach, daß, wenn wir den Tod wieder zu einer Geburt auf Erden machen könnten, wir hier einen ewigen Kreislauf durchleben würden, während wir so in einer geraden Zeitlinie fortleben.“ Gomperz GD³ I 122: „Wenn das Greisenalter nicht etwa bloß figürlich, sondern buchstäblich eine zweite Kindheit wäre, so könnten die Menschen und Tiere ewig leben, weil dann ein Kreislauf gegeben wäre, der sich immer von neuem wiederholen könnte.“]

1) Arist. s. vorl. Anm. und nach ihm Boethus b. Eus. pr. ev. XI, 28, 5. Diog. VIII, 83. Stob. Ekl. I, 796 (Theodoret V, 17) und die griechischen Kommentatoren des Arist., von denen Philop. De an. I, 2. C 8 m ausdrücklich bemerkt, daß er Alkmäon nur aus Aristoteles kenne.

2) Theophr. De sensu 25: τῶν δὲ μὴ τῷ ὁμοίῳ ποιούντων τὴν αἴσθησιν (wie dies Empedokles tat s. u.) Ἀλκμαίων μὲν πρῶτον ἀφορίζει τὴν πρὸς τὰ ζῷα διαφοράν· ἄνθρωπον γάρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον (l. πόνος) ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μέν, οὐ ξυνίησι δέ [DV³ 14 B 1 a].

3) Alkm. b. Diog. VIII 83: περὶ τῶν ἀφανέων [περὶ τῶν θνητῶν] σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώπους τεκμαίρεσθαι. [DV³ 14 B 1. Wachtler a. a. O. S. 34 ff. schreibt im Anschluß an eine Vermutung von Bernays: περὶ τῶν ἀθηήτων anstatt θνητων und betrachtet περὶ τῶν ἀφανέων als ein irrtümlich in den Text geratenes Glossem. Zum Sinn der so hergestellten Worte vergleicht er Xenophanes Fr. 34, zur Form des Prooemiums Hekat. Fr. 1. Diels im Hermes XXII (1887) S. 436. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 130, 12.]

4) Arist. Metaph. I, 5 (oben S. 597, 1) fährt fort: φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρόν, ἀγαθὸν κακόν, μικρὸν μέγα. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἐπέῤῥιψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιότητες ἀπεφήναντο. Schief lautet Isokr. π. ἀντιδόν. 268: Ἀ. δὲ δύο μόνα (φησὶν εἶναι τὰ ὄντα).

der entgegengesetzten Kräfte beruht seine Gesundheit, sobald dagegen eines seiner Elemente das Übergewicht über die andern erlangt, entsteht Krankheit und Verderben[1]. Man wird Alkmäon wegen dieser Sätze | allerdings noch keinen Pythagoreer nennen dürfen, da gerade von der Grundbestimmung des pythagoreischen Systems, von seiner Zahlenlehre in unseren Berichten sich nichts findet, und da auch seine obenerwähnten astronomischen Annahmen der pythagoreischen Kosmologie nur teilweise entsprechen; und man wird insofern Aristoteles recht geben müssen, wenn er ihn von den Pythagoreern unterscheidet. Aber seine Bemerkungen über das Verhältnis des Ewigen und des Sterblichen, über die Gegensätze in der Welt, über die Göttlichkeit der Gestirne und die Unsterblichkeit der Seele, treffen der Sache nach fast durchaus mit der pythagoreischen Lehre zusammen. Daß sich diese Annahmen einem Zeitgenossen der Pythagoreer, aus ihrem Stammsitz Kroton, unabhängig vom Pythagoreismus gebildet haben sollten, ist nicht glaublich. Wiewohl daher Aristoteles nicht zu unterscheiden wagt, ob Alkmäon seine Lehre von den Gegensätzen den Pythagoreern zu verdanken hatte oder sie die ihrige ihm, so ist doch das erstere ungleich wahrscheinlicher[2], und wir sehen demnach in Alkmäon einen Mann, der von der pythagoreischen Philosophie bedeutende Anregungen empfangen hatte, ohne doch das Ganze derselben sich anzueignen.

---

1) Plac. V, 30 (Diels Doxogr. 442): Ἀ. τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, θερμοῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν· τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῇ θερμότητος ἢ ψυχρότητος· ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν· ὡς δ' ἐν οἷς, ἢ αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. γίνεσθαι δέ ποτε καὶ ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν [DV³ 14 B 4]. Die gleichen Gedanken legt Plato Symp. 106 D Eryximachus in den Mund. Daß wir hier übrigens nicht die eigenen Worte Alkmäons haben, zeigen schon die aristotelischen vier Ursachen und die stoischen ποιοί. [Vgl. hierzu Gilbert, Met. Theor. S. 352, 2. Reinhardt, Parm. S. 227 f.]

2) Nur daß hierfür bei den Pythagoreern nicht schon die Tafel der 10 Gegensätze vorausgesetzt zu werden braucht.

[Über die nahen Beziehungen des Alkmäon zum Pythagoreismus kann kein Zweifel bestehen, widmete er doch seine Schrift „Über die Natur“ drei Männern, Brotinos, Leon und Bathyllos, von denen uns die beiden ersten sicher, der dritte wahrscheinlich als Pythagoreer bezeugt ist[1]). Freilich zeigt er dabei eine große Selbständigkeit des Denkens, die aufs engste mit seinem medizinischen Wissen zusammenhängt. Seine größte wissenschaftliche Errungenschaft, die Entdeckung des Gehirns als des Zentralorgans des menschlichen Seelenlebens, gehört zwar wie seine darauf beruhenden Lehren von den Empfindungen zunächst der Physiologie an, mußte aber, obwohl sie sich keineswegs sofort durchsetzte, auch für die Philosophie, und nicht zum wenigsten für die pythagoreische, von der größten Bedeutung werden: denn damit wurde er der Begründer der empirischen Psychologie. Es ist gewiß kein Zufall, daß sich bei Alkmäon keine Spur von der pythagoreischen Seelenwanderungslehre findet, so wenig wie von der Zahlenlehre. Sobald einmal erkannt war, daß die Empfindung und die Denktätigkeit an ein bestimmtes physisches Organ gebunden sei, konnte von einer so oberflächlichen Verbindung von Seele und Leib, wie sie die Seelenwanderungslehre voraussetzt, nicht mehr die Rede sein. Hielt daher Alkmäon noch an der Unvergänglichkeit der Seele fest, so war doch seine Begründung dafür eine ganz andere: er fand sie in der ewigen Beweglichkeit, die ihr ebenso wie den Gestirnen anhafte (DV^3 14 A 12). Mit der Entdeckung des Gehirns als des seelischen Zentralorgans war ein Stück der „Mythologie des inneren Menschen“ [2]) geschwunden und die Überwindung des Glaubens an Dämonen als Erreger von Geisteskrankheiten in der Medizin, wie sie uns in der hippokratischen Schrift „Von der heiligen Krankheit“ vorliegt, wäre ohne den von Alkmäon gemachten Fortschritt unmöglich gewesen[3]). Innerhalb der pythagoreischen Schule ist Alkmäon ein Vertreter der wissenschaftlichen Richtung, durch deren neu gewonnene Erkenntnisse freilich einstige Grundlehren des

---

1) [Vgl. S. 597, 2.]

2) [Rohde, Psyche^3 I 46; über Alkmäon II 161, 1. 162, 4. 171 Anm. 258, 3. 271, 1.]

3) [De morb. sacr. 14. 17.]

Systems völlig unhaltbar wurden. Ja, Alkmäon bildet mit einigen seiner kosmologischen Anschauungen[1]), mit seiner Lehre vom Gegensatz der Qualitäten und der Notwendigkeit ihres Gleichgewichts für das normale Dasein, endlich auch mit seiner von der pythagoreischen so stark abweichenden Psychologie die Brücke vom Dualismus der Pythagoreer zum Monismus Heraklits.]

Noch unvollständiger sind wir über Hippasus und Ekphantus unterrichtet. Von dem ersteren sagt Aristoteles: er habe mit Heraklit das Feuer für den Urstoff gehalten[2]). Nach Theophrast[3]) folgte er jenem auch darin, daß er sich | diesen Urstoff seiner Masse nach begrenzt und in beständiger Bewegung begriffen[4]) dachte. Aus ihm ließ auch er die Welt in bestimmten Perioden, wie Theophrast sagt, durch Verdichtung und Verdünnung[5]), hervorgehen und in ihn sich wieder auflösen. Ob die weiteren, an sich nicht unwahrscheinlichen Angaben, daß er das Feuer für die Gottheit und die Seele für Feuer erklärt habe[6]), auf bestimmten Aussagen des Hippasus beruhen, läßt sich um so weniger ausmachen, da schon den Gelehrten der alexandrinischen Zeit keine Schrift von ihm vorlag[7]). Diese Annäherung an die hera-

---

1) [Vgl. oben S. 599, 2.]

2) Arist. Metaph. I, 3. 984 a 7: *Ἵππασος δὲ πῦρ [ἀρχὴν τίθησιν] ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.* Dasselbe wiederholt Sext. Pyrrh. III, 30. Clemens Strom. I, 296 B. Theod. cur. gr. aff. II, 10. S. 22. Plut. Plac. I, 3, 11.

3) Wie sich dessen Aussage aus Simpl. Phys. 23, 29 ff. Aet. Plac. I, 3, 11. Diog. VIII, 84 ergibt; vgl. Diels Doxogr. 168. 283. 475. [Über Hippasos vgl. DV^3 8. Gomperz Gr. D.^{3} I 118. E. Wellmann bei Pauly-Wissowa VIII 2 Sp. 1687. Burnet Anf. S. 96. 127. Reinhardt Parm. S. 229.]

4) *ἀεικίνητος,* wie auch Theodoret IV, 5 S. 58 statt *ἀκιν.* zu lesen ist.

5) *πυκνώσει καὶ μανώσει,* heißt es bei Simpl. Es ist dies aber wahrscheinlich bei Hippasus ebenso ungenau, wie bei Heraklit, denn die Verdichtung und die Verdünnung ist bei diesem nur eine Folge von der Umwandlung des Urstoffs, nicht der Grund derselben. Die weiteren Angaben der Placita sind unverkennbar von der stoischen Kosmogonie (Bd. III a, 149) entlehnt.

6) Jenes bei Clemens Cohort. 42 C, dieses bei Theodoret cur. V, 20. Tert. De an. c. 5.

7) Diog. a. a. O. *φησὶ δ' αὐτὸν Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις μηδὲν καταλιπεῖν σύγγραμμα.* Auch Theo Mus. c. 12. S. 91 erwähnt nur mit einem

klitische Lehre war es vielleicht auch, welche Spätere veranlaßte, ihn zum unechten Pythagoreer und zum Haupt der sogenannten Akusmatiker zu machen[1]; sonst wird er einfach als Pythagoreer bezeichnet[2], und es werden Bruchstücke von Schriften angeführt, die ihm unter dieser Voraussetzung unterschoben waren[3]. Fragen wir aber, was ihn zu den Annahmen veranlassen konnte, die ihm zugeschrieben werden, so liegt am nächsten, an das Zentralfeuer zu denken; da dieses nach | pythagoreischer Lehre der Keim der Welt sein sollte, an den alles übrige sich ansetze, so scheint er es als den Stoff betrachtet zu haben, aus dem alles bestehe[4]. Daß aber hierin der Vorgang Heraklits maßgebend für ihn war, und daß demnach seine Ansicht aus einer Verbindung pythagoreischer und heraklitischer Lehren hervorging, hat alles für sich.

Eine ähnliche Stellung nimmt der Syrakusaner Ekphantus ein. Auch er wird zu den Pythagoreern gerechnet[5]; ihre Zahlenlehre scheint aber auch ihm zu abstrakt und un-

---

φασὶ der Versuche, durch welche Lasos von Hermione und Hippasus (oder seine Schule) die Tonverhältnisse bestimmt haben soll, und wenn Jambl. in Nicom. arithm. 141. 159. 163 Tennul. die Unterscheidung der arithmetischen, geometrischen und harmonischen Proportion von Archytas und Hippasus herleitet, beruft er sich doch auf keine Schrift des letzteren. [Seine angeblichen Versuche, die Tonhöhe zu bestimmen: Schol. in Plat. Phaed. 108 D s. DV³ 8, 12; angebliche Entdeckung des Dodekaeders und der Inkommensurabilität der Diagonale mit der Seite eines Quadrats, durch deren Verrat er sich die Strafe des Ertrinkens zugezogen haben soll: Jambl. V. P. 81. 88. 246 f. DV³ 8, 2. 4. Burnet Anf. S. 92 f.]

[1] Jambl. V. Pyth. 81, b. Villoison Anecd. II, 216, b. Stob. Ekl. I, 862, wogegen derselbe in Nicom. 11 und Stob. a. a. O. und Syrian Schol. in Arist. 902 a 24 auch ihm Zeugnisse über die pythagoreische Lehre entnehmen.

[2] Z. B. von Diog. und Theo a. a. O.

[3] S. o. S. 450, 2.

[4] Für Heraklits Lehre von einer periodischen Neubildung der Welt bot auch die S. 550, 3 nach Eudemus besprochene pythagoreische Annahme einen Anknüpfungspunkt.

[5] Röth II a, 812 nennt ihn und Hicetas „unmittelbare Schüler des Pythagoras“; dafür fehlt aber nicht allein jeder Beleg, sondern aus dem, was S. 605, 2 angeführt ist, wird im hohen Grade wahrscheinlich, daß beide nach Philolaos und etwa gleichzeitig mit Archytas gelebt haben. [So ist er auch eingereiht DV³ 38. E. Wellmann bei Pauly-Wissowa V 2 Sp. 2215.]

physikalisch gewesen zu sein, und so suchte er sie gleichfalls durch Annahmen späterer Physiker zu ergänzen, nur daß er sich hierfür statt Heraklits der Atomistik und Anaxagoras zuwandte. Er verstand nämlich unter den Einheiten, welche die Urbestandteile der Zahlen und weiterhin aller Dinge bilden sollten, vielleicht durch die pythagoreische Ableitung der Raumgrößen veranlaßt, materielle Atome, die aber nach Größe, Gestalt und Kraft verschieden sein sollten; auf die Unsichtbarkeit der Atome bezieht sich wohl der Satz, den wir im Sinn der entsprechenden demokritischen Behauptungen 1) zu erklären haben werden, daß sich das Wesen der Dinge nicht erkennen (d. h. nicht sinnlich wahrnehmen) lasse. Den Atomen fügte er auch das Leere bei, welches ja auch schon die ältere pythagoreische Lehre kannte; dieses schien ihm jedoch zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu genügen, oder hielt ihn auch pythagoreische Frömmigkeit ab, sich dabei zu beruhigen, und so nahm er mit Anaxagoras an, daß die Bewegung der Atome und die Gestaltung der Welt vom Geist oder der Seele herrühre. Wegen der Einheit dieser bewegenden Ursache gab er der gewöhnlichen Vorstellung von | der Einheit und Kugelgestalt der Welt vor der atomistischen Annahme unbestimmt vieler Welten den Vorzug 2). Alles

---

1) Arist. Metaph. IV, 5. 1009 b 11: *Δημόκριτός γέ φησιν, ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.* Genaueres S. 920^5 f.

2) Die Zeugnisse, worauf sich das Obige gründet, sind folgende: Stob. Ekl. I, 308 (s. o. 490, 1). Ebd. 448: *Ἔκφ. ἐκ μὲν τῶν ἀτόμων συνεστάναι τὸν κόσμον, διοικεῖσθαι δὲ ὑπὸ προνοίας.* Ebd. 496: *Ἔκφ. . . ἕνα τὸν κόσμον.* Hippol. Refut. I, 15: *Ἔκφαντός τις Συρακούσιος ἔφη μὴ εἶναι ἀληθινὴν τῶν ὄντων λαβεῖν γνῶσιν, ὁρίζει δὲ ὡς νομίζει· τὰ μὲν πρῶτα ἀδιαίρετα εἶναι σώματα καὶ παραλλαγὰς αὐτῶς τρεῖς ὑπάρχειν, μέγεθος, σχῆμα, δύναμιν, ἐξ ὧν τὰ αἰσθητὰ γίνεσθαι. εἶναι δὲ τὸ πλῆθος αὐτῶν ὡρισμένον καὶ τοῦτο* (Diels Doxogr. 566 mit Duncker *κατὰ τοῦτο*, mir ist Röpers *καὶ οὐκ* wahrscheinlicher) *ἄπειρον. κινεῖσθαι δὲ τὰ σώματα μήτε ὑπὸ βάρους μήτε πληγῆς, ἀλλ' ὑπὸ θείας δυνάμεως, ἣν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει. τοῦ μὲν οὖν τὸν κόσμον εἰδέναι ἰδεῖν* (wofür Röper Philologus VII, 6, 20 passend vorschlägt: *τούτου μὲν οὖν τ. κόσμ. εἶναι ἰδέαν,*) *δι' ὃ σφαιροειδῆ ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως γεγονέναι* (dies nach Plato Tim. 38 A f. 92 B). *τὴν δὲ γῆν μέσον κόσμου κινεῖσθαι περὶ τὸ αὐτῆς κέντρον ὡς πρὸς ἀνατολήν.* [In dem vorstehenden Text will Göbel Vorsokr. S. 317 anstatt *ὡρισμένον κεχωρισμένον* schreiben und erklärt: „es sei aber deren Menge diskret, und zwar unendlich, also eine unendlich große

dieses zeigt aber, daß er zu den jüngsten Generationen der Pythagoreer gehört haben muß, denen ihn auch die Angabe zuweist, er habe mit Hiketas und Heraklides eine Bewegung der Erde um ihre eigene Achse angenommen[1]). Er selbst erinnert im einzelnen an Plato[2]).

[Man hat neuerdings die Geschichtlichkeit des Hiketas und Ekphantos angefochten und sie für Dialogfiguren in einer Schrift des Herakleides Ponticus erklärt[3]). Aber selbst wenn sie in einem Dialog des Herakleides vorgekommen wären, so wäre damit ihre Ungeschichtlichkeit noch keineswegs bewiesen, da dieser Schriftsteller ebenso wie Platon mit Vorliebe geschichtliche Personen in seinen Gesprächen einführte. Entscheidend ist, daß Theophrast die beiden Männer nicht in sein doxographisches Werk aufgenommen hätte, wenn sie bloße Erfindungen des Herakleides gewesen wären. Beiden wird die Lehre von der Bewegung der Erde um ihre eigene Achse zugeschrieben. Dabei wurde diese als im Mittelpunkt des Weltalls befindlich gedacht, womit das Zentralfeuer und

---

Zahl." An der andern verderbten Stelle schlägt er, sachlich mit Röpers Vermutung übereinstimmend, vor: *τοῦτον μὲν οὖν τὸν κόσμον εἶδος εἶναι δεῖν*: „der *κόσμος* sollte vom weltbildenden *νοῦς* oder der Weltseele das sichtbare Bild sein"; beides sehr einleuchtend.] Statt der drei letzten Worte möchte ich, wiewohl sie nicht unmöglich sind, bei der Inkorrektheit des übrigen Textes vermuten: *ἀπὸ δύσεως πρ. ἀνατ.* Vgl. Plac. III, 13, 3.

1) S. o. 530, 1. [DV^3 37. E. Wellmann bei Pauly-Wissowa VIII 2 Sp. 1597.]

2) Vgl. Anm. 1. Eine weitere Spur pythagoreischer Atomistik liegt vielleicht in dem, was S. 544, 1 g. E. über Xuthus [DV^3 23] angeführt wurde.

3) [Tannery, Ecphante de Syracuse. Archiv XI (1898) S. 263 ff. Ihm folgen Döring Gr. Ph. I 169 und Burnet Auf. S. 267, 1, während Kinkel, Gesch. d. Phil. I 128 und Gomperz G.D.^{3} I 98 an der Geschichtlichkeit des Hiketas und Ekphantos festhalten und Diels Vors.^{3} I 340 gegen Tannery und O. Voss (De Heraclidis vita et scriptis. 1896. S. 64) den oben erwähnten ausschlaggebenden Einwand macht. Tannery vermutet als die in Betracht kommende Schrift des Herakleides die *Περὶ τῶν ἐν οὐρανῷ*, Voß *Περὶ φύσεως*. Über die Gewohnheit des Herakleides, geschichtliche Personen einzuführen, vgl. Christ-Schmid Griech.-Lit. Gesch.^{5} II 53. Unmöglich ist die Behauptung des Aëtius (DV^3 37, 2), daß Hiketas an der Gegenerde festgehalten habe. Über die Entwicklung des astronomischen Weltbildes der Griechen vgl. die S. 445, 2 angeführten Schriften von Staigmüller und Boll; außerdem über Aristarch Hultsch bei Pauly-Wissowa II 1 Sp. 873 ff.]

die Gegenerde fallen mußten. Die antiken Nachrichten über diese Pythagoreer haben den Kopernikus nach seinem eigenen Geständnis in der Vorrede zu seinem Werk „De revolutionibus orbium caelestium“ (1543) zu seinen Forschungen angeregt. Das jetzt nach Kopernikus benannte heliozentrische System hat dann Aristarch von Samos im dritten Jahrhundert v. Chr. gefunden (vgl. S. 445), der nicht mehr der pythagoreischen Schule angehörte. Freilich gelang es dieser Entdeckung nicht, die den gegenteiligen Standpunkt einhaltende Auktorität des Aristoteles zu überwinden, und so mußte sie im Beginn der Neuzeit zum zweiten Mal gemacht werden. Dazu den Anstoß gegeben zu haben, bleibt ein weltgeschichtliches Verdienst des Pythagoreismus.]

Auch den berühmten Komiker Epicharmus[1]) nennen manche[2]) einen Pythagoreer, und es ist allerdings nicht un- |

---

[1]) Grysar De Doriens. comoedia 84 ff. Leop. Schmidt quaest. Epicharmeae, Bonn 1846. Welcker Klein. Schr. I, 271—356. Lorenz L. u. Schr. d. Koërs. Epicharmos, Berl. 1864. L. Schmidts Anzeige dieser Schrift, Gött. Anz. 1865, 24 St. S. 931 ff. — Epicharms Leben fällt nach Schmidt zwischen Ol. 56 und 79 (556—460 v. Chr.), Grysar setzt seine Geburt um Ol. 60, 540 v. Chr., Lorenz Ol. 60—62. Sicher ist nur, daß er bald nach Hiero, also nach 467 v. Chr., in hohem Alter gestorben ist; seine Lebensdauer wird von Lucian Macrob. 25 auf 97, von Diog. VIII, 78 auf 90 Jahre angegeben. In Kos geboren, war er als Kind in das sizilische Megara gekommen; die spätere Hälfte seines Lebens brachte er in Syrakus zu. [Die Bruchstücke Epicharms jetzt gesammelt von Kaibel, Com. Graec. Fragm. I 1 (Poët. Graec. Fr. Auctore Udalrico de Wilamowitz-Moellendorff collecta et edita VI 1. 1899) S. 88 ff. Die philosophischen Bruchstücke ausgehoben DV^3 13 B 1—65. Über das Leben des Dichters die Stellen DV^3 13 A 1—10. Kaibel bei Pauly-Wissowa VI 1 Sp. 34 ff. Christ-Schmid Griech. Lit.^{6} I 399 ff. Seine Herkunft aus Kos ist ungeschichtlich. Nach Aristot. poët. 3 stammte er aus dem sizilischen Megara. Er war ein älterer Zeitgenosse Hierons. Einen festen chronologischen Anhaltspunkt gibt Fr. 98 (K.) mit seiner Anspielung auf den Kampf Hierons gegen den Tyrannen Anaxilas von Rhegion 476 v. Chr. Seine Lebenszeit fällt etwa 550—460. Weitere neuere Literatur, namentlich über die Frage der Pseudepicharmea s. unten S. 611 ff.]

[2]) Diog. VIII, 78 nennt ihn sogar einen Schüler des Pythagoras, Plut. Numa 8. Clemens Strom. V, 597 C wenigstens einen Pythagoreer; nach Jambl. V. P. 266 hätte er zu den exoterischen Mitgliedern der Schule gehört. Daß Lorenz S. 44. 52 der Angabe des Diogenes ohne weiteres Glauben schenkt, wird von Schmidt a. a. O. 935 mit Recht getadelt.

wahrscheinlich, daß er von der pythagoreischen Lehre mehr als nur oberflächlich berührt, und daß jene Neigung zu allgemeinen Betrachtungen und Sentenzen, welche sich in den Bruchstücken seiner Werke wahrnehmen läßt[1]), dadurch genährt wurde. Doch gibt uns das, was wir von ihm wissen, kein Recht, ein bestimmtes philosophisches System bei ihm vorauszusetzen. Nach Diogenes III, 9 ff. hatte Alcimus[2]) zu zeigen versucht, daß Plato einen großen Teil seiner Lehre von Epicharm entlehnt habe. Seine Belege reichen jedoch nicht allein hierfür nicht aus, sondern sie beweisen nicht einmal, daß er überhaupt ein Philosoph im eigentlichen Sinn war. Von den vier Stellen, die er anführt[3]), sagt die erste[4]) einerseits von den Göttern, sie seien ewig, da das Erste, wenn es geworden wäre, aus dem Nichts geworden sein müßte; andererseits von den Menschen, sie unterliegen einer beständigen Veränderung und bleiben nie dieselben[5]). Eine zweite Stelle führt aus: wie die Kunst etwas anderes sei, als der Künstler, und wie der Mensch erst dadurch zum Künstler werde, daß er die Kunst erlernt, so sei auch das Gute etwas für sich (*τὶ πρᾶγμα καθ’ αὑτὸ*)[6]), und der Mensch werde dadurch gut, daß er es lerne. Die dritte schließt aus dem Instinkt | der Tiere, daß alle lebenden Wesen Vernunft haben[1]); die vierte bemerkt: jeder gefalle sich selbst am besten, und so gut der Mensch den Menschen für das Schönste halte, ebensogut halte der Hund den Hund, der Stier den Stier usf. für das Schönste. Diese Äußerungen zeigen uns allerdings den denkenden Mann, aber ob die Gedanken des Dichters an einem philosophischen Prinzip ihren Mittelpunkt hatten, läßt sich daraus nicht abnehmen. Noch weniger, daß dieses Prinzip das pythagoreische war; was über die Ewigkeit der Götter gesagt ist, erinnert mehr an Xenophanes, mit dessen Versen auch die vierte von den Stellen des Diogenes auffallend übereinstimmt[2]); die Betrachtung über den Wechsel, dem der Mensch unterworfen ist, berücksichtigt ohne Zweifel Heraklits Lehre[3]), und von demselben kann der Satz entlehnt sein, daß der Charakter des Menschen sein Dämon sei[4]).

---

[1]) Vgl. Diog. a. a. O. *οὗτος ὑπομνήματα καταλέλοιπεν ἐν οἷς φυσιολογεῖ γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ*, und dazu Welcker S. 347 f.

[2]) Über welchen das Register zu diesem Werke S. 3 z. vgl. [Alkimos war Schüler Stilpons und zitierte Epicharm in seiner vier Bücher umfassenden Schrift gegen den Platoniker Amyntas von Heraklea DV^3 13 B 1—7.]

[3]) Über die Echtheit, den Text und die Erklärung derselben vgl. m. die angeführte Dissertation von Schmidt, Dens. Gött. Anz. 1865, 940 ff. Lorenz 106 ff.; über die Echtheit insbesondere Bernays Ges. Abhandl. I, 109 ff. Steinhardt Platos Leben 13 f. 264 f. hält die zwei ersten für gefälscht; das dritte sei vielleicht, das vierte gewiß echt.

[4]) Eine Wechselrede, in welcher der eine von den Sprechern den eleatischen, der andere den heraklitischen Standpunkt vertritt. [DV^3 13 B 1. 2.]

[5]) Vielleicht auf diese Stelle, jedenfalls auf die darin angesprochene Ansicht, nimmt schon Plato Theät. 152 E Rücksicht, wenn er hier Epicharm zu denen rechnet, welche behaupten, daß es kein Sein, sondern nur ein Werden gebe; dieselbe ist es, in der Chrysippus b. Plut. comm. notit. 44, S. 1083 den sog. *αὐξανόμενος λόγος* findet.

[6]) Schmidts Vermutung Qu. Epich. 49 f., daß der Vers, welcher diesen Satz enthält, auszuwerfen sei, scheint mir entbehrlich, die Ideenlehre liegt auch in ihm nicht; das *πρᾶγμα* [nicht etwa *χρῆμα* (Zusatz Zellers im Handexemplar)] steht ähnlich, wie bei Plato Prot. 330 C f. 349 B. [DV^3 13 B 3,

---

wo Diels (z. St.) eine Beziehung auf Plat. Ap. 27 B anzunehmen geneigt ist. Doch muß man sich erinnern, daß Sizilien lange vor Platon die Wiege dialektischer Fechterkünste war.]

1) [DV^3 13 B 4.] Was Lorenz 106 weiter in diese Stelle hineinliest, steht nicht darin.

2) [DV^3 13 B 5.] Vgl. S. 524, 2^5. 525, 2^5. Epicharms Bekanntschaft mit Xenophanes erhellt auch aus Arist. Metaph. IV, 5. 1010 a 5: *διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν. οὕτω γὰρ ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν, ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην.* [DV^3 13 B 15.] Was Epicharm über Xenophanes gesagt hat, läßt sich hieraus zwar nicht ganz sicher abnehmen, das natürlichste ist aber die Vermutung, er habe über irgendeine Ansicht dieses Philosophen geäußert: sie sei zwar wahr, aber nicht wahrscheinlich. Daß er gegen Xenophanes schrieb, kann man aus der Stelle nicht schließen; noch weniger mit Lorenz S. 122 f., daß Xenophanes den sinnlichen Wahrnehmungen eine gewisse Gültigkeit beigelegt habe und deshalb von Epicharmus angegriffen worden sei. Davon steht hier nicht das geringste, wenn auch im vorhergehenden von sensualistischen Philosophen gesprochen wird. Die willkürliche Konjektur Karstens Xenoph. Rell. 186 f., der auch Polman-Kruseman Epicharmi Fragm. 118 beipflichtet: *οὕτω γε ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν, ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος ἢ Ξενοφ. εἶπον, πᾶσαν ὁρῶντες* usw., verkennt den Sinn und Zusammenhang (m. vgl. Z. 10 ff.) und wird von Schwegler z. d. St. mit Recht abgelehnt. [Reinhardt, Parm. S. 121 sieht darin einen xenophanischen Gedanken.]

3) Vgl. S. 608, 5 und Bernays a. a. O. [Hiergegen Reinhardt, Parmenides S. 114. 119 ff., worüber unten S. 612, 2 mehr.]

4) B. Stob. Floril. 37, 16: *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός,*

Auf pythagoreische Einflüsse weisen die Äußerungen unseres Dichters über den Zustand nach dem Tode, wenn er sagt, nur der Körper kehre zur Erde, der Geist in den Himmel zurück, | und ein frommes Leben sei für den Menschen die beste Ausrüstung zur Reise[2]); demselben Vorstellungskreis mag der Satz von der Vernunft der Tiere in dem dritten der obigen Bruchstücke entnommen sein. Anderes dagegen, was man herziehen könnte, trägt teils keine bestimmte philosophische Farbe[3]), teils fragt es sich, ob es Epicharm überhaupt angehört[4]), oder ob es wenigstens in eigenem Namen

---

οἷς δὲ καὶ κακός. [DV^3 13 B 17.] Vgl. Heraklit Fr. 121 Byw.: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. [DV^3 12 B 119.]

1) Fragm. inc. 23 (wenn dieses echt ist) aus Clem. Strom. IV, 541 C: εὐσεβὴς τὸν νοῦν πεφυκὼς οὐ πάθοις γ' οὐδὲν κακὸν κατθανών· ἄνω το πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν. [DV^3 13 B 22.] Fr. 35 b. Plut. Cons. ad Apoll. 15, S. 110: καλῶς οὖν ὁ Ἐπίχαρμος, συνεκρίθη, φησί, καὶ διεκρίθη καὶ ἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθε πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν. [DV^3 13 B 9. Vgl. hierzu Eurip. Hik. 531 ff., Hypsip. Fr. 757, 4 ff. und das Epigramm auf die Gefallenen von Potidaea (432 v. Chr.) C. J. A. I 442. Pythagoreisch ist hier nichts. Rohde, Psyche^3 II 258. Über sonstige Berührungen des Euripides mit Epicharm s. unten S. 613, 1.]

2) Fr. 46 aus Boissonade Anecd. I, 125: εὐσεβὴς βίος μέγιστον ἐφόδιον θνητοῖς ἔνι. [DV^3 13 B 18].

3) So Fr. 24 aus Clem. Strom. V, 597 C: οὐδὲν ἐκφεύγει τὸ θεῖον, τοῦτο γινώσκειν σὲ δεῖ· αὐτὸς ἔσθ' ἁμῶν ἐπόπτας· ἀδυνατεῖ δ' οὐδὲν θεός. [DV^3 13 B 23.] Fr. 25 (ebd. VII, 714 A): καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ [DV^3 13 B 26], wozu die Parallelstelle eines ungenannten Dichters b. Clem. Strom. IV, 531 C: ἴσθι μὴ λουτρῷ ἀλλὰ νόῳ καθαρός zu vergleichen ist. Das vielbenützte νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά [DV^3 13 B 12, wozu vgl. Heraklit Fr. 107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. Fr. 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι] (m. s. darüber Polman-Kruseman a. a. O. 82 f.), in dem aber gewiß kein Widerspruch gegen Xenophanes' οὖλος ὁρᾷ usf. zu suchen ist, wie dies Welcker a. a. O. S. 353 vermutet; die Angabe, daß Epich. die Gestirne und Elemente Götter genannt habe (Menander b. Stob. Floril. 91, 29 [DV^3 13 B 8]).

4) Dies gilt namentlich von den Versen bei Clem. Strom. V, 605 A über den menschlichen und den göttlichen Logos [DV^3 13 B 56. 57], denn nach Aristox. b. Athen. XIV, 648 d war das Stück, dem sie entnommen sind, die Politie, Epicharm von einem gewissen Chrysogonus unterschoben, und Schmidt Qu. Epich. 17 bestätigt diese Angabe durch metrische Gründe; auch Chrysogonus gehört aber wohl nur der pythagoraisierende Anfang des Bruchstücks: ὁ βίος ἀνθρώποις λογισμοῦ κἀριθμοῦ δεῖται πάνυ usw., das Weitere dagegen, von den Worten an: εἰ ἔστ' ἀνθρώπῳ λογισμός, ἔστι καὶ

von ihm | ausgesprochen wurde[1]. Alles zusammengenommen, sehen wir wohl, daß Epicharmus der Philosophie seiner Zeit nicht fremd blieb, zugleich aber auch, daß er keiner Schule ausschließlich anhing[2], sondern von den Meinungen seiner philosophierenden Zeitgenossen in freierer Weise für sich verwandte, was ihm Beachtung zu verdienen schien.

[Den Komödiendichter Epicharmos gerade zur pythagoreischen Schule in besonders nahe Beziehung zu setzen, fehlt es an jedem triftigen Grunde. Die antike Überlieferung, die eine solche Beziehung behauptet, stützte sich dabei auf Schriften, die erweislich gefälscht waren, während die echten höchstens eine Bekanntschaft Epicharms mit dem Pythagoreismus, keineswegs aber eine Zustimmung zu seinen Lehren erkennen lassen[3]. Deshalb hat Diels die philosophischen

---

θεῖος λόγος, sieht einer jüdisch oder christlich alexandrinischen Interpolation außerordentlich ähnlich. — Auch die Angabe (Vitruv. De archit. VIII, praef. 1), daß Epicharmus dieselben vier Elemente angenommen habe wie Empedokles, gründet sich ohne Zweifel nur auf eine beiläufige Zusammenstellung [DV^{3} 13 B 8], wie wir sie auch sonst (z. B. bei Aeschyl. Prometh. 88 ff.) finden, ohne daß man ihm deshalb den empedokleischen Begriff des Elements zuschreiben dürfte. Das οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς (Arist. Eth. III 7. 1113 b 14. Plato Tim. 86 D), über dessen Sinn S. 155, 1 zu vergleichen ist, wird Epicharmus nicht beigelegt [vgl. jedoch Fr. 78 (K.)]. Wenn vollends Lorenz S. 103 die Bruchstücke des ennianischen Epicharmus [DV^{3} 13 B 47—54] zu den interessantesten Überresten unseres Dichters rechnet, so weiß ich nicht, worauf sich diese Voraussetzung stützen soll. [Weiteres unten S. 613, 1.]

[1] So erhält die heraklitische Lehre vom Fluß aller Dinge, wie Bernays a. a. O. 114 f. aus Plut. De s. num. vind. c. 15, S. 559 zeigt, bei unserem Komiker die heitere Wendung, daß jemand seine Schulden nicht zu bezahlen brauche, weil er nicht mehr derselbe sei, der sie gemacht hat; ähnlich mag es sich mit der Äußerung b. Cic. Tusc. I, 8, 15 verhalten: *emori nolo sed me esse mortuum nihil aestumo* (Sext. Math. I, 273 hat dafür wohl unrichtig: ἀποθανεῖν ἢ τεθνάναι οὔ μοι διαφέρει [DV^{3} 13 B 11]), dieselbe scheint wenigstens zu dem pythagoreischen Unsterblichkeitsglauben schlecht zu passen. Ebenso bemerkt Welcker a. a. O. 304 f. mit Gronov und Lobeck richtig, daß die Gestirne, Winde usf. von Epicharm wohl nicht in eigenem Namen, sondern bei Darstellung des persischen Glaubens, als Götter bezeichnet wurden.

[2] Vielleicht aus diesem Grunde rechnet ihn Jambl. v. P. 266 zu den exoterischen Mitgliedern der Schule, vielleicht aber auch nur deshalb, weil die Späteren das, was sie für echten Pythagoreismus halten, bei ihm nicht fanden.

[3] [Solche pythagoreisierende Fälschungen waren die schon von Aristo-

Bruchstücke des Epicharm nicht an die Pythagoreer angeschlossen, sondern auf Xenophanes und Heraklit folgen lassen[1]), die dem Dichter notorisch bekannt sind[2]). Es erhebt sich nun aber hier die Frage, welche dieser Bruchstücke als echt in Anspruch genommen werden dürfen. Apollodoros, der im zweiten Jahrhundert v. Chr. eine kommentierte Ausgabe des Epicharm veranstaltete, erkannte nur die Komödien

---

xenos als unecht bezeichnete *Πολιτεία* des Chrysogonos, die auf die Zahlenlehre der Pythagoreer Bezug nimmt (Fr. 56 D.) und in Fr. 57, 5 ff. ein lehrreiches Beispiel für die Umformung der echten Vorlage (Fr. 4, 6 f.) durch den Fälscher bietet (vgl. Nestle, Unters. über die phil. Quellen des Euripides im Philol. Erg. VIII 1901 S. 605 f.), und der *λόγος πρὸς Ἀντήνορα* (Fr. 65 D.), auf Grund dessen Epicharm erstmals geradezu als Pythagoreer bezeichnet wird (Plut. Num. 8). Bekanntschaft des Epicharm mit dem Pythagoreismus scheint in Fr. 2 (D.) vorzuliegen, wo aber die den Pythagoreern so wichtige Unterscheidung des Geraden und Ungeraden als ganz gleichgültig behandelt wird. Sonst könnte höchstens noch eine Sentenz über leibliche und geistige Reinheit in Betracht kommen (Fr. 26 D.), deren Echtheit jedoch nicht ganz sicher ist; keinesfalls aber Fr. 9 (D.): vgl. oben S. 610, 1.]

[1] [Vors.³ I 113 ff.]

[2] [Die Bekanntschaft Epicharms mit Heraklit bestreitet allerdings Reinhardt Parm. S. 114. 119 ff. Er bezieht in Epicharm Fr. 2 auch die vom fortwährenden Wechsel handelnden Verse unter Hinweis auf Parmenides Fr. 8, 26 auf die eleatische Welt der *δόξα* und sieht in der Szene eine Verspottung des Xenophanes und seiner Schüler (S. 138). Es sei bezeichnend, daß Epicharm die beiden Reiche der *δόξα* und *ἀλήϑεια* nicht als Erkenntnistheoretiker, sondern als Theologe betrachte. Heraklitisch sei hier gar nichts: der Ephesier habe ja gerade die Identität der Gegensätze gelehrt. Daran ist nur so viel richtig, daß in Fr. 1 die Entstehung der Welt aus dem Nichts nicht nur der Sache, sondern auch der Form nach in einer Weise bestritten wird, die an die Eleaten erinnert. Das hat auch Zeller nicht verkannt s. S. 608, 4). Es konnte aber unmöglich dem Zweck des Dichters entsprechen, den ewigen Wechsel der Dinge als nur in der Welt des Scheins vor sich gehend darzustellen, wie es nach den Eleaten der Fall ist, sondern er mußte zeigen, daß es in der Wirklichkeit so sei, und dies lehrte nur Heraklit. Der Einwand, daß dieser ja gerade die Identität der Gegensätze behauptet habe, ist insofern hinfällig, als diese ja nur für die *ἀφανὴς ἁρμονία* gilt, nicht für die sinnliche Wahrnehmung, und nur für das Urfeuer, nicht für die Einzelwesen. Für diese gilt das Gesetz der ewigen Veränderung (Fr. 91) und bleibt es bei dem *Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει* (Plat. Krat. 402 A). Beachtenswert sind Reinhardts von Diels abweichende Übersetzungsvorschläge für Fr. 1, 2: „Dieses (*τάδε* soviel als *τὰϑεῖα*) ist immer gleich da und stets in demselben Zustand verharrend“ (S. 123).]

als echt an. Außer diesen gab es aber noch eine Reihe von Schriften, die unter Epicharms Namen liefen. Athenaeus (XIV 648 D) nennt uns als solche die „Politeia“, deren wirklicher Verfasser ein Flötenbläser Chrysogonos war, den „Chiron“, sowie den „Kanon“ und die „Gnomai“, die ein gewisser Axiopistos „gemacht“ haben soll. Es ist keine Frage, daß sich darauf die Notiz des Diogenes Laertius (8, 78) über die Schriften des Epicharm bezieht. Neuere Gelehrte glaubten mit Rücksicht auf diese, auf den lateinischen Epicharm des Ennius und auf die Berührungen des Euripides mit Epicharm außerdem noch ein naturphilosophisches Lehrgedicht annehmen zu müssen, was sich aber als vollständig überflüssig erweist. Auch ist es unberechtigt, die einzeln erhaltenen Sentenzen von vornherein für unecht zu erklären, weil sie etwa aus einer der genannten Sammlungen stammen: sie können in diese aus den Dramen des Epicharm übergegangen sein, wenn sie auch wohl durch gefälschte Zutaten vermehrt wurden. Die Berührungen des Euripides mit Epicharm erklären sich aber am einfachsten aus der unmittelbaren Benutzung seiner Werke, die in der Bibliothek des Tragikers schwerlich gefehlt haben werden[1]). Selbstverständlich wäre es ebenso verkehrt, bei Epicharm irgendein eigenes oder übernommenes philo-

---

[1]) [Diog. S. 8, 78: *οὗτος ὑπομνήματα καταλέλοιπεν, ἐν οἷς φυσιολογεῖ, γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ* usw. (DV^3 13 A 3). Wie dem *ἰατρολογεῖ* der *Χίρων*, dem *γωμολογεῖ* die *Γνῶμαι* des Axiopistos, so sollte dem *φυσιολογεῖ* ein „Carmen physicum“ entsprechen, als dessen Verfasser Lorenz (Epicharm S. 99 ff.) den Dichter selbst annahm, während Welcker (Kl. Schr. I 346) und Grysar (De Doriens. com. quaest. 1828) es zwar aus epicharmischen Sprüchen zusammengesetzt sein ließen, die Komposition aber einem Spätling zuschrieben und v. Wilamowitz (Herakles ^{1} I 29, 54) es dem Chrysogonos, dem Verf. der pseudepicharmischen *Πολιτεία*, zuteilte und es wegen der Beziehungen zu Euripides bis ins 5. Jahrhundert v. Chr. hinaufrückte; so figuriert es auch noch bei Kaibel (S. 135 ff.). Schon Leopold Schmidt hat dieses „Carmen physicum“, das dem gesamten Altertum unbekannt war, ins Reich der Fabel verwiesen (Gött. Gel. Anz. 1865 S. 936 ff.) und mit Recht: denn das *φυσιολογεῖ* des Diogenes kann sich ebensogut auf die *Πολιτεία* des Chrysogonos beziehen, die auf naturphilosophischer Grundlage ruhte (Fr. 56. 57), oder auf sonstige *Ψευδεπιχάρμεια*, die wir nicht näher kennen. Daß aber Ennius, dessen „Epicharm“ eine Hauptstütze jener Hypothese bildete, auch den echten Epicharmus kannte, beweist Fr. 12 der „Annales“ verglichen mit Ep. Fr. 4, 3 ff. (Diels). So gut er also in die „Annales“ Gedanken des echten Epicharm aufnahm, d. h. aus dessen Komödien, ebensogut

---

konnte er dies und wird er es wohl in seinem „Epicharmus“ getan haben. Aber auch wenn er etwa die *Γνῶμαι* des Axiopistos benutzte, kann er darin echte epicharmische Sentenzen gefunden haben. Die Einleitung zu dieser oder einer ähnlichen Sammlung hat sich neuerdings in einem Hibehpapyros gefunden (I 1 bei Diels, Vors.^{3} I 116). Während Crönert (Die Sprüche des Epicharm. Hermes 47, 1912, S. 402 ff.) dieses Prooemium, an das er Fr. 6 (D.) anschließt, für das Werk Epicharms hält, ist es nach Diels eine naive Fälschung des 4. Jahrhunderts. Die Einkleidung des „Epicharmus“ des Ennius (Fr. 47 D.) erscheint aber jetzt in anderem Licht als nach Dieterich, Nekyia S. 132. Für eine Fälschung spricht schon die Benutzung Platons (Prot. 329 B. 334 E f. Gorg. 449 B C) v. 11 ff. Daraus folgt jedoch nicht, daß die so eingeführten Sprüche alle gefälscht sein müßten. Selbst v. Wilamowitz (Abh. d. Gött. Ges. d. W. Philol.-hist. Kl. N. F. 4. Nr. 3. 1900, S. 27) gibt zu, daß man „einzelne echte in der Masse als exzerpiert aus den Komödien annehmen“ könne, was er freilich angesichts des Hibehpapyros wieder zurücknimmt (Neue Jahrb. f. d. kl. A. 21. 1908, S. 35, wo er bestreitet, daß „sich irgend etwas auf die Komödien zurückführen lasse“). Gegen Diels (Sibyll. Blätter S. 34, 1. Archiv IV. 1891, S. 120), Gomperz (Gr. D.^{3} II 216. 559. Hellenika I 338 ff.) und Rohde (Psyche^3 II 258, 3. 259, 1) hält er daran fest, daß weder Euripides noch Xenophon (Mem. II 1, 20) noch selbst der Komiker Menander den echten Epicharm gekannt und zitiert hätten. Warum aber sollte Epicharm von diesen Männern nicht ebenso gekannt und geschätzt worden sein wie von Platon, der ja auch die Mimen des Sophron liebte? Zudem kommt die Verwendung akrostichischer Verse, wie sie in jenen *ὑπομνήματα* (nach Diog. L. a. a. O.) sich fanden, im 5. Jahrhundert noch nicht vor (Diels Sib. Bl. S. 26) und auch die *Γνῶμαι* erweisen sich durch die Benutzung Platons als jünger. Will man also nicht geradezu mit Susemihl (Philol. 53. 1894, S. 564 ff.) die Sache auf den Kopf stellen und die Berührungen zwischen Epicharm und Euripides aus der Plünderung des letzteren durch einen Fälscher erklären, was die Gegenüberstellung von Eur. Hel. 122 und Fr. 909, 6 mit Ep. Fr. 12 (D.) oder Eur. Hel. 1617 f. mit Ep. Fr. 13 (D.) verbietet, so bilden eben die Anklänge euripideischer Stellen an Verse des Epicharm eine Gewähr für deren Echtheit. Außerdem werden für die Aussonderung des Echten innere Gründe maßgebend sein, wobei eine pythagoreisierende Färbung wie in Fr. 56 f. gerade für die Unechtheit spricht. In allen Fällen wird sich freilich eine Entscheidung nicht treffen lassen. Vgl. auch hierzu Rohde a. a. O. Crusius im Philol. Erg. VI 292. Nestle im Philol. Erg. VIII 621 ff. Diels, Vors.^{3} I 116 f. Gerhard, *Χάρητος Γνῶμαι* (Sitzungsb. d. Heidelberger Ak. d. W. 1912, Nr. 137 S. 8. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius (1912) S. 26 ff., der Nachahmung einer dramatischen Szene Epicharms, vielleicht aus den *Θεαροί* (Fr. 79 K.) in der Parodosszene des euripideischen Ion sehr wahrscheinlich macht. — Bibliothek des Euripides: Ath. I 3 a, wozu Nestle, Eurip. S. 373, 14.]

sophisches System nachweisen zu wollen, wie es dies bei Euripides wäre. Beide sind, wie der Staatsmann und Dichter Kritias, philosophisch interessierte Laien und als solche Eklektiker, die das Gute nehmen, wo sie es finden. Dazu kommt bei Epicharm, dem Charakter der Komödie gemäß, noch die Neigung zur Satire, die in der Götterburleske die hergebrachte Religion travestierte, zuweilen aber auch philosophische Ideen persiflierte, wozu so polar entgegengesetzte Systeme wie das eleatische und heraklitische einen geistreichen Possendichter geradezu reizen mußten. Wir kennen den Aufbau der epicharmischen „Dramen“ zu wenig, um annehmen zu dürfen, daß sie auch einen Bestandteil ähnlich der Parabase der altattischen Komödie enthielten. Nur so viel ist deutlich, daß der Chor, wenn er überhaupt vorhanden war, jedenfalls stark zurücktrat. Doch muß der Dichter zuweilen auch ernste Töne angeschlagen haben, und er zeigt eine geniale Fähigkeit zur Prägung inhaltsschwerer Sentenzen, die seine philosophische Bildung beweisen. Sie haben durchweg die Form trochäischer Tetrameter, des Lieblingsversmaßes des Dichters, das in zwei Komödien sogar ausschließlich Verwendung fand. Außer den oben von Zeller schon besprochenen Stellen ist hier der berühmte Spruch zu erwähnen: „Sei nüchtern und lerne zweifeln! Das sind die Gelenke des Geistes!“ Mag man darin eine Anlehnung an einen Gedanken des Xenophanes oder Heraklit[1]) oder nur eine praktische Lebensweisheit sehen, jedenfalls erweist sich der Dichter damit als einen kritischen Kopf. Ein lebhaftes Selbstbewußtsein spricht aus einem anderen Bruchstück[2]), und eine fast an Heraklit gemahnende Menschenverachtung atmet eine Äußerung über das Wesen des Menschen[3]). Wie bei Pindar und anderen griechischen Dichtern finden wir auch bei Epicharm die Mahnung, der menschlichen Sterblichkeit nie zu vergessen[4]). Wie Hesiod weist er darauf hin, daß

---

1) [Fr. 13 (D.) *Νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν· ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν.* Vgl. dazu Xenophanes Fr. 34 (D.), Heraklit Fr. 86 und das oben S. 609, 4 angeführte Fr. 12 des Epicharm mit Heraklit Fr. 34. 107. Eurip. Hel. 122. 1617 f. Fr. 909, 6 (Nauck ²).]

2) [Fr. 16 (D.) *Τὰ πρὸ τοῦ δύ' ἄνδρες ἔλεγον, εἷς ἐγὼν ἀποχρέω.*]

3) [Fr. 10 (D.) *Ἅ γα φύσις ἀνδρῶν τί ὦν; ἀσκοὶ πεφυσιαμένοι.*]

4) [Fr. 20 (D.) *Θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν*

alles Gute nur durch Mühe zu erkaufen ist, und warnt vor Verweichlichung[1]). In vorausschauendem Sinn erblickt er die wahre Lebensklugheit[2]), und das wirkliche Glück findet er nicht in den materiellen, sondern in den geistigen Gütern[3]). Diese und noch manche andere Sprüche sind ein Ausfluß praktischer Lebensweisheit ohne bestimmte philosophische Färbung. Und selbst die Andeutungen, die wir über das Wesen und Schicksal der Seele bei Epicharm finden, sind wohl eher der Ausdruck alten und verbreiteten Volksglaubens, an den gelegentlich auch Philosophen anknüpften, als das Bekenntnis zu einer bestimmten philosophischen Lehre, am wenigsten der pythagoreischen[4]). Freilich dürfen wir bei der

---

φρονεῖν. Vgl. Pind. Isthm. 4, 4; andere Stellen bei Nestle Euripides S. 429, 77 zu Bacch. 395 f. — Fr. 24 (D.) *Ὡς πολὺν ζήσων χρόνον χὡς ὀλίγον, οὕτως διανοοῦ.*]

1) [Fr. 36 (D.) *Τῶν πόνων πωλοῦσιν ἡμῖν πάντα τἀγάθ᾽ οἱ θεοί.* Vgl. Hes. Erg. 287 ff. — Fr. 37 (D.) *Ὠ πονηρέ, μὴ τὰ μαλακὰ μῶσο, μὴ τὰ σκλήρ᾽ ἔχῃς.*]

2) [Fr. 41 (D.) *Οὐ μετανοεῖν, ἀλλὰ προνοεῖν χρὴ τὸν ἄνδρα τὸν σοφόν.*]

3) [Fr. 45 (D.) zeigt eine so auffallende Ähnlichkeit mit Euripides Ant. Fr. 198 (N ^{2}), daß man hier am ehesten an Nachahmung des Tragikers durch einen Fälscher denken könnte; aber dem steht entgegen, daß Euripides in der Tat zuweilen Sentenzen anderer Dichter mit Glück umgeformt hat: z. B. Äsch. Hopl. Krit. Fr. 176 in Phoin. 469 (Nestle Eurip. S. 410, 16). Dagegen weisen Fr. 33 (D.) *Ἁ δὲ μελέτα φύσιος ἀγαθᾶς πλέονα δωρεῖται, φίλοι* und Fr. 40 (D.) *Φύσιν ἔχειν ἄριστόν ἐστιν, δεύτερον δὲ [μανθάνειν]* so deutlich in die Sophistenzeit mit ihrer Erörterung über den Vorzug von Naturanlage oder Erziehung (Prot. Fr. 10. Antiphon Fr. 60. Krit. Fr. 9. Eurip. Phoinix Fr. 810 und weitere Stellen bei Nestle Eurip. S. 178 ff.), daß hier der Verdacht der Fälschung in der Tat vorliegt, obwohl Pindar, Ol. 9, 100 ff. Nem. 3, 40 ff., wo dasselbe Problem schon berührt ist, auch hier zu denken gibt.]

4) [Vgl. oben S. 611, 3. Von dem Verhältnis zwischen Epicharm Fr. 9 (D.) und Eurip. Hik. 531 ff. und Hyps. 757, 4 ff. gilt das am Anfang der vor. Anm. Gesagte. Warum es „eine Ungeheuerlichkeit“ sein soll, zu glauben, daß Xenophanes die Seele als *πνεῦμα* bezeichnete (Diog. L. 9, 19), wie v. Wilamowitz (Abh. d. Gött. Ges. d. W. Philol.-hist. Kl. N. F. 4. 1900, S. 24, 2) sagt, ist nicht einzusehen, begegnet doch dieser Ausdruck auch schon bei Anaximenes Fr. 2 (s. S. 319, 1). Ein ähnlicher Dualismus, wie ihn das Bruchstück Epicharms aufweist, war offenbar alter Volksglaube, worauf ja schon die Bezeichnungen für „Seele“ (*ψυχή, θυμός*) weisen. Vgl. dazu Gomperz Gr. D. ^{3} II 328. Rohde, Psyche ^{3} II 258, 1—3. Nestle im Philol. Erg. 8 S. 624. Eurip. S. 160. 464. 1. Dieterich, Nekyia S. 104.]

Beurteilung Epicharms nie vergessen, daß uns nur einige wenige Splitter aus seinen Werken erhalten sind, und daß wir daher den Eindruck, den sie auf die Mit- und Nachwelt ausübten, mehr ahnen als verstehen können. Aber auch die unter seinem Namen laufenden unechten Schriften sind in ihrem Teil ein Beweis für seine geistige und philosophische Bedeutung, ohne die ihre Unterschiebung undenkbar wäre.]

III. Die Eleaten.

1. Die Quellen: die Schrift über Melissus, Xenophanes und Gorgias.

Die Werke der eleatischen Philosophen sind uns nur in vereinzelten Bruchstücken überliefert1). Neben ihnen bilden die Berichte des Aristoteles unsere Hauptquelle für die Kenntnis ihrer Lehre. Dazu kommen die ergänzenden Angaben späterer Schriftsteller, unter denen Simplicius durch eigene Kenntnis der eleatischen Schriften und durch sorgfältige Benutzung älterer Nachrichten die erste Stelle einnimmt. So lückenhaft aber diese Quellen auch sind, so enthalten sie doch immer noch zu viel, und dieser Überfluß hat wenigstens bei dem Stifter der eleatischen Schule einer richtigen Beurteilung vielleicht noch mehr geschadet als jener Mangel. Wir besitzen unter dem Namen des Aristoteles eine Schrift2), welche

---

1) Die des Xenophanes, Parmenides und Melissus hat Brandis Comment. eleat., die der beiden erstgenannten Karsten Philosoph. graec. reliquiae gesammelt und erklärt. Mit kürzerem Kommentar gibt sie Mullach in s. Ausgabe der Schrift De Melisso und Fragm. Philos. Gr. I, 99 ff. 259 ff. [DV^3 11 (Xenophanes), 18 (Parmenides), 19 (Zenon), 20 (Melissos).]

2) Nach der herkömmlichen Bezeichnung u. d. T.: De Xenophane Zenone et Gorgia; die Neueren, wie Mullach in seiner (Fragm. I, 270 ff. wiederholten) Ausgabe und Apelt (Arist. De plantis usw. Lpz. 1888), setzen dafür mit Recht De Melisso Xenophane et G. Über den Text, die Echtheit und den Inhalt dieser Schrift handelt F. Kern: Quaestionum Xenophanearum capita duo Naumb. 1864. Symbolae criticae ad libell. Arist. *π. Ξενοφ.* usw. Oldenb. 1867. *Θεοφράστου π. Μελίσσου* Philologus Bd. XXVI, 271 ff. Beitrag z. Darst. d. Philosophie d. Xenoph. Danzig 1871. Über Xenophanes v. Kol. Stettin 1874. [Neue Ausgabe von Diels, Abh. d. Berliner Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. 1900 Nr. I. Daraus die Abschnitte über Melissos (cap. 1. 2) DV^3 20 A 5 und über Xenophanes (cap. 3. 4) 11 A 28. — Vgl. ferner Kinkel, Gesch. d. Phil. I Anm. S. 27. Döring, Griech. Phil. I 74. Th. Gomperz, Griech. Denker^3 I 435. Windelband, Gesch. d. ant.

die Lehren von zwei eleatischen Philosophen und die verwandten Beweisführungen des Gorgias darstellt und beurteilt. Wer jedoch jene zwei Eleaten sind, und welchen geschichtlichen Wert das Zeugnis unserer Schrift hat, steht keineswegs sicher. Die Mehrzahl unserer Handschriften gibt dem Buche die Überschrift: „Über Xenophanes, Zeno und Gorgias“, andere jedoch die allgemeinere: „Über die Meinungen“, oder „Über die Meinungen der Philosophen“; von den einzelnen Abschnitten wird der erste (c. 1. 2) gewöhnlich auf Xenophanes, in einigen Handschriften jedoch, und namentlich in der besten, der Leipziger, auf Zeno bezogen, wogegen dieselben Zeugen den zweiten, gewöhnlich mit Zenos Namen bezeichneten Abschnitt (c. 3. 4), Xenophanes zuweisen[1]). Bei dem ersten Abschnitt kann es indessen keinem Zweifel unterliegen, daß er weder von Xenophanes noch von Zeno handelt, sondern von Melissus. Unsere Schrift selbst sagt dies ganz klar[2]), und auch sein Inhalt ist so beschaffen, daß er sich auf keinen andern beziehen läßt; denn die Unbegrenztheit des Einen Seins (c. 1. 974 a 9) hat nach der bestimmten Aussage des Aristoteles[3]) zuerst Melissus behauptet, während sich Xenophanes über diese Frage gar nicht erklärt hatte, und die Gründe, welche hier den Handschriften zufolge dem Xenophanes oder Zeno in den Mund gelegt wür|den, gehören nach unverdächtigen aristotelischen Angaben und nach den von Simplicius aufbewahrten Bruchstücken des Melissus dem letztern[4]), und so scheint hier nichts weiter vorzuliegen

---

Phil. ^{3} S. 37, 1. Göbel Vorsokr. Phil. S. 86 ff. Überweg-Prächter Grundriß ^{10} § 17 S. 51 f. H. Gomperz Sophistik und Rhetorik (1912) S. 33 Anm. 39 a. Burnet Anf. 109, 2. 110, 1. O. Gilbert, Jonier und Eleaten. Rhein. Mus. 64 (1909) S. 185 ff. Reinhardt Parm. S. 89 ff.]

[1] M. s. die Nachweisungen bei Bekker, Mullach und Apelt.

[2] C. 4. 977 b 21 vgl. m. c. 1 Anf. und 974 b 20. c. 2. 975 a 21; c. 6. 679 b 21 vgl. m. c. 1. 974 a 11. b 8. Auch c. 2. 976 a 32 wird der Philosoph, dessen Lehre c. 2 dargestellt hatte, deutlich von Xenophanes unterschieden, und c. 5. 979 a 22 setzt voraus, daß Melissus im vorangehenden besprochen sei.

[3] Metaph. I, 5 986 b 18 vgl. Phys. III, 5. 207 a 15.

[4] Wie dies Brandis Comment. eleat. 186 ff. 200 f. Gr.-röm. Philos. I, 398 ff. und früher Spalding in seinen Vindiciæ philosoph. Megaricorum Berl. 1793 gezeigt hat, und wie sich auch aus unseren späteren Erörterungen über Melissus, allerdings nicht ohne Vorbehalt, ergeben wird. — Wenn Röth

als eine falsche Überschrift. Bei dem zweiten Abschnitt dagegen steht nicht bloß die Person mit der er sich beschäftigt, sondern auch die Glaubwürdigkeit des Inhalts in Frage. Die Handschriften beziehen ihn, wie bemerkt, bald auf Zeno, bald auf Xenophanes. Unser Verfasser selbst weist später auf Mitteilungen über Zeno zurück, welche man in unserem dritten Kapitel zu suchen geneigt sein könnte; seine Äußerungen erklären sich aber allerdings noch besser durch die Annahme, daß ein verlorener Teil unserer Schrift sich mit Zeno beschäftigte[1]; und damit stimmt es aufs beste überein, | wenn

---

Gesch. d. abendl. Phil. II b, 28 „nicht den mindesten Grund“ sieht, c. 1 f. auf Melissus zu beziehen, so stimmt dies zwar vollkommen zu der souveränen Geringschätzung, mit welcher er (ebd. a, 186) nun vollends die Zweifel an der Authentie unseres Buchs abweist, in der Sache ist aber damit nichts geändert. Auch sonst bringt Röths ausführliche Besprechung des Xenophanes (a. a. O. a, 174—242. b, 22—42), so weit sie nicht bloß Bekanntes wiederholt, kaum etwas Haltbares; denn mit seiner Hauptentdeckung (a, 188. 216 u. ö.), daß Xenophanes seine Denkweise in beständigem Gegensatz zu Anaximanders Ansichten entwickle und namentlich seine Gotteslehre in steter Beziehung zu dem „viereinigen Gottesbegriff“ Anaximanders ausgebildet habe, läßt sich, auch abgesehen von dem gänzlichen Mangel an geschichtlichen Nachweisen, schon deshalb nichts anfangen, weil sie von ganz willkürlichen und verkehrten Vorstellungen über Anaximander ausgeht. Ebensowenig ist für das Verständnis der angeblich aristotelischen Schrift von einer Auslegung zu hoffen, welche mit ihrem Texte so umgeht, daß sie z. B. (S. 208) in dem Satze, das Nichts sei nirgends (also in keinem Raum), die „Identität des unendlichen Raumes mit dem Nichts“ ausgesprochen findet.

1) In dem Abschnitt über Gorgias lesen wir c. 5. 979 a 21: *ἔτι ο ἔστιν οὔτε ἓν οὔτε πολλά, οὔτε ἀγέννητα οὔτε γενόμενα, τὰ μὲν ὡς Μέλισσος τὰ δ᾽ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν*; c. 6 979 b 25: *μηδαμοῦ δὲ ὂν οὐδὲν εἶναι* (sc. *Γοργίας λαμβάνει*) *κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας*; ebd. Z. 37, nach Apelts Ergänzung: das *ἓν* müßte unkörperlich sein ὃ *ἀναιρεῖσθαι τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ.* Daß nun hiermit auf Beweisführungen Zenos verwiesen werden solle, welche nicht in unserer Schrift selbst berichtet waren, kann ich nach wie vor nicht glauben; denn mit welchem Recht hätte unser Verfasser bei Lesern, welche über die Ansichten des Melissus und Xenophanes eben erst durch ihn belehrt werden sollen, eine solche Vertrautheit mit denen des Zeno voraussetzen können, daß er auf dieselben, wie auf etwas ihnen genau Bekanntes, in der angeführten Art hinweisen könnte? Wenn sich daher kein besserer Ausweg finden ließe, würde ich immer noch (wie in den zwei ersten Ausgaben dieser Schrift) für das Wahrscheinlichste halten, daß jene Verweisungen auf Stellen unseres zweiten — in diesem Fall nicht auf Xenophanes, sondern auf Zeno bezüglichen — Abschnitts gehen. Die Stelle aus c. 5 würde dann (neben c. 1. 974 a 2. 11) auf c. 3 bezogen werden müssen, wo die Einheit und Ewigkeit Gottes bewiesen wird; und

in dem vorliegenden selbst Zenos in einer Weise gedacht wird, wie es in einem gerade über Zeno handelnden Zusammenhang nicht wohl geschehen konnte[1]). Scheint nun |

---

dem stände auch nicht im Wege, daß unser Verfasser a. a. O. sagt: Gorgias beweise teils nach Melissus, teils nach Zeno, daß das Seiende weder Eines noch vieles, weder geworden noch ungeworden sei. Denn Zeno so wenig, als Melissus, kann Beweise gegen die Einheit und Ewigkeit des Seienden aufgestellt haben; ihre Beweise konnte daher Gorgias nur für den Satz benutzen, daß das Seiende keine Vielheit und nichts Gewordenes sei, nicht für den, daß es keine Einheit und nicht ungeworden sei; wenn mithin unser Verfasser den Worten nach auch das letztere sagt, hat er sich jedenfalls ungenau ausgedrückt. (Was Kern Qu. Xen. 42 hiergegen einwendet, trifft nicht zur Sache und richtet sich gegen eine Erklärung unserer Stelle, welche ich nicht aufgestellt habe.) Die Stellen aus c. 6 müßte man auf c. 3. 977 b 13: *τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῇ εἶναι*, beziehen; diese Worte wollen aber allerdings nicht ausreichen, um jene Verweisungen zu erklären, selbst wenn man den Grundsatz (ebd. Z. 5) zu Hilfe nimmt: *οἷον τὸ μὴ ὂν οὐκ εἶναι τὸ ὄν*. Es ist mir daher jetzt wahrscheinlicher, daß die angeführten Stellen aus c. 5 f. auf einen verlorenen Abschnitt unserer Schrift gehen, welcher von Zeno handelte; auf denselben sieht vielleicht schon c. 2. 976 a 25 zurück. Wirklich wird auch Diog. V, 25 unter den aristotelischen Schriften neben den drei Abhandlungen unseres Buchs eine *πρὸς τὰ Ζήνωνος* genannt.

[1]) In seiner Kritik der c. 3 dargestellten Ansichten, c. 4. 978 b 37 (nach den Ergänzungen von Kern Quaest. 35 und Apelt), erwidert der Verfasser auf die Behauptung (977 b 11 ff.), daß die Gottheit sich nicht bewegen könne, weil alle Bewegung eine Mehrheit von Dingen voraussetze, von denen sich eines in das andere (bzw. den Ort desselben) bewege: auch die Gottheit könnte sich in ein anderes bewegen, *οὐδαμοῦ γὰρ λέγει ὅτι ἓν ἐστι μόνον ἀλλ' ὅτι εἷς μόνος θεός· εἰ δὲ καὶ οὕτως, τί κωλύει εἰς ἄλληλα κινουμένων τῶν μερῶν τοῦ . . . κύκλῳ φε . . . θεόν*; (hier dürfte zu lesen sein: *τ. μ. τοῦ παντὸς* (oder: *τοῦ ὅλου* — Apelt: *τοῦ θεοῦ*) [Göbel, Vors. S. 90: *τοῦ ἑνὸς*] *κύκλῳ φέρεσθαι τὸν θεόν*; Kerns Vorschläge a. a. O. vertragen sich weniger mit der handschriftlichen Überlieferung und haben an Felicians Übersetzung eine unsichere Grundlage) *οὐ γὰρ δὴ τὸ τοιοῦτον ἓν ὥσπερ ὁ Ζήνων πολλὰ εἶναι φήσει. αὐτὸς γὰρ σῶμα εἶναι λέγει τὸν θεόν* usw. In der zweiten Ausgabe dieser Schrift hatte ich an den Worten: *ὥσπερ ὁ Ζήνων*, Anstoß genommen, weil die Behauptung, daß das Eine zu einer Vielheit würde, falls es seine Lage veränderte (und nur um diese Behauptung kann es sich hier handeln: das *τοιοῦτον ἓν* wäre der *κύκλῳ φερόμενος θεὸς*), sich in dem Auszug aus Melissus c. 1. 974 a 18 ff. findet, Zeno dagegen sonst nicht (auch nicht bei Themist. Phys. S. 122 Sp.) beigelegt wird. Ich vermutete daher, daß entweder das *ὥσπερ* auszuwerfen oder statt *Ζήνων* „*Μέλισσος*“ zu setzen sei, oder, was mir das Wahrscheinlichste war, daß die Worte *ὥσπερ ὁ Ζήνων*, welche jedenfalls auf eine frühere Stelle unseres Buches verweisen, von einem solchen beigefügt seien, welcher c. 1 auf Zeno

aber hieraus hervorzugehen, daß sich dieser Abschnitt nach der Absicht des Verfassers nicht auf Zeno, sondern auf Xenophanes beziehe, so ist es andererseits doch sehr auffallend, daß in einer Darstellung der eleatischen Lehre dem Stifter der Schule sein Platz zwischen Melissus und Gorgias angewiesen worden sein soll. Doch läßt sich dieses Bedenken beseitigen, wenn man annimmt, die Reihenfolge, in welcher der Verfasser die eleatischen Philosophen bespricht, richte sich nicht nach ihrem geschichtlichen Verhältnis, sondern nach einem dogmatischen Gesichtspunkt: wie in einer bekannten Stelle der aristotelischen Metaphysik[1]) zuerst Parmenides, dann Melissus, und erst nach diesen Xenophanes genannt wird, so habe auch unsere Schrift zuerst von denjenigen Eleaten handeln wollen, welche das Seiende begrenzt setzten, Zeno, und wohl auch Parmenides[2]); hierauf von Melissus, der es | für unbegrenzt hält, dann erst von Xenophanes, welcher sagt, es sei weder begrenzt noch unbegrenzt, und zuletzt von Gorgias, welcher nicht allein die Erkennbarkeit des Seienden, sondern auch das Sein selbst leugnet. Verliert aber hiermit die Annahme, daß unser Verfasser selbst c. 3 f. von Zeno sprechen wolle[3]), ihre Begründung, so wird noch

---

bezog. Wenn jedoch unsere Schrift ursprünglich auch eine Erörterung über Zeno enthielt (s. vor. Anm.), so ist diese Vermutung entbehrlich. Dann beziehen sich die Worte auf diese. Der nähere Sinn derselben ist für die vorliegende Untersuchung unerheblich; indessen sehe ich keinen Grund, von meiner früheren Erklärung abzugehen, nach welcher die Worte *οὐ γὰρ* usw. besagen: „Denn unser Gegner kann nicht, wie Zeno, einwenden, ein solches sich im Kreise drehendes Eins wäre (besser: sei, da kein *ἂν* vor *εἶναι* steht) gar kein Eins, da er selbst die Gottheit kugelgestaltig nennt."

1) S. u. S. 631, 1.

2) Daß auch über Parmenides eine Abhandlung unter Aristoteles' Namen vorhanden war, sagt zwar nur Philoponus Phys. 65, 23: *φασὶ δὲ γεγράφθαι αὐτῷ ἰδίᾳ βιβλίον πρὸς τὴν Παρμενίδου δόξαν.* Diese Angabe hat aber viel für sich, da es kaum glaublich ist, daß jemand, welcher die übrigen Eleaten behandelte, Parmenides überging; ihre Richtigkeit vorausgesetzt, würde man auch c. 2. 976 a 5. c. 4. 978 b 8 unserer Schrift auf diesen Abschnitt derselben beziehen dürfen. Nur müßte er schon dem Verfasser des Verzeichnisses bei Diogenes unbekannt geblieben sein.

3) So Fries Gesch. d. Phil. I, 157 f. 167. Marbach Gesch. d. Phil. I, 145 f. Schleiermacher Gesch. d. Phil. 61 f. Überweg s. folg. Anm., und ich selbst in den ersten Ausgaben dieser Schrift.

weniger in seiner Darstellung ein treuer Bericht über Zeno gefunden werden können[1]. Unsere Schrift sagt von dem Philosophen, dessen Lehre sie darstellt, er habe das Werden und die Vielheit geleugnet „in Beziehung auf die Gottheit“[2]; und sie läßt ihn demgemäß auch den Beweis für seine Behauptung zunächst nur in dieser Beziehung ausführen, wenn auch seine Gründe großenteils eine allgemeinere Anwendung zuließen. Von dieser Beschränkung der zenonischen Behauptungen weiß keiner der andern Berichte, sie alle stimmen darin überein, daß Zeno mit Parmenides das Werden und die Vielheit überhaupt bestritten habe; nur von Xenophanes werden wir finden, daß er seine ganze Polemik gegen den gewöhnlichen Standpunkt an die theologische Frage anknüpfte, wogegen uns von Zeno außer dem, was unsere Schrift bringt, nicht ein einziger theologischer Satz überliefert ist. So denkbar es daher ist, daß dieser Philosoph das Eine Seiende auch Gott nannte, so unwahrscheinlich ist es doch, daß er sich in seiner Beweis|führung darauf beschränkt hat, von der Gottheit zu zeigen, sie müsse ewig, einzig usf. sein, sondern er hat ganz im allgemeinen auseinandergesetzt, daß überhaupt keine Vielheit und kein Werden möglich sei[3]. Unsere Schrift behauptet mithin von dem hier besprochenen Eleaten, was nur von Xenophanes gesagt werden konnte, und im Zusammenhang damit schließt sich auch die weitere Ausführung seiner Sätze in einer Weise an Xenophanes an, wie sich dies bei Zeno nicht annehmen läßt[4]; Parmenides und Melissus wenigstens legen dem Seienden zwar allerdings dieselbe Einheit, Gleichförmigkeit und Unbewegtheit bei, wie Xenophanes seinem Gotte, aber gerade der Umstand, daß sie diese Eigenschaften nicht der Gottheit, sondern dem Seienden beilegen, zeigt am besten, wie groß der Fortschritt von Xenophanes zu Parmenides war. Von Zeno aber steht es außer Zweifel, daß er sich genau an die Lehre des Parmenides gehalten hat; daß er gerade die metaphysische Fassung der eleatischen Grundlehre, in der ein Hauptverdienst dieses Philosophen besteht, verlassen haben sollte, um zu der unvollkommeneren theologischen zurückzukehren, ist nicht wahrscheinlich. Nicht minder auffallend ist aber auch die Art, wie hier von der Gottheit gesprochen wird. Sie soll weder begrenzt noch unbegrenzt, weder bewegt noch unbewegt sein; wiewohl sie aber ohne Grenze ist, wird ihr doch die Kugelgestalt zugeschrieben; wie | ist das möglich? In seiner Kritik der gewöhnlichen Ansicht betrachtet es Zeno als einen hinreichenden Beweis ihrer Unwahrheit, daß sie den Dingen entgegengesetzte Prädikate zugleich beilegen müßte[1]), und er sollte selbst solche sich gegenseitig ausschließende Prädikate sogar der Gottheit beigelegt haben? Überweg glaubte, er wolle sie ihr gar nicht beilegen, sondern er spreche sie ihr ab, um sie dadurch über die ganze Sphäre der Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu erheben[2]). Allein diese Absicht verrät sich bei

---

[1] Dies setzen Fries und Marbach voraus. Behutsamer sagt Schleiermacher a. a. O., es kommen hier nur zenonische Behauptungen unter xenophanischen Ausdrücken vor, und das Ganze sei gewiß nur zusammengestoppelt. Später versuchte Ueberweg im Philologus VIII, 104 ff. die obenberührte Annahme näher zu begründen. In der Folge hat er nun zwar seine Ansicht hierüber geändert und sich dahin ausgesprochen, daß der Verfasser hier wahrscheinlich von Xenophanes handle, aber weder über ihn noch über Zeno einen zuverlässigen Bericht gebe (Grundriß I, § 17); da er sich aber hierbei ausdrücklich auf meine Gegenbemerkungen beruft, glaube ich dieselben auch in der gegenwärtigen Ausgabe nicht weglassen zu sollen.

[2] *τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ* c. 3. Anf.

[3] Wie dies schon Plato Parm. 127 C. ff. versichert.

[4] De Mel. c. 3. 977 a 37 findet sich die Angabe: *ἕνα δ' ὄντα [τὸν θεὸν] ὅμοιον εἶναι πάντη, ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις*

ἔχοντα πάντη, offenbar Nachbildung des xenophanischen Fr. 24 (unten S. 646, 1]. Ferner 977 b 11: die Gottheit sei nicht bewegt, *κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνός, ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι.* Vgl. Xenoph. Fr. 26 bei Simpl. Phys. 23, 11: *αἰεὶ δ᾽ ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενον* (—*ος*) *οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.* Der Beweis für die Einheit Gottes 977 a 23 ff. stimmt ganz mit dem zusammen, was Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5 von Xen. berichtet; s. u. S. 646, 4. 648, 1. Daß die Gottheit ungeworden sei (c. 3 Anf.), hat gleichfalls Xen. zuerst ausgesprochen. Die Behauptung endlich, daß die Gottheit weder begrenzt noch unbegrenzt, weder bewegt noch unbewegt sei, werden wir zwar nur für ein Mißverständnis der aristotelischen und theophrastischen Aussagen über Xenophanes erklären, aber doch nur auf ihn, nicht auf Zeno beziehen können, der zu derselben, so viel wir wissen, gar keinen Anlaß bot.

[1]) Plato a. a. O.; weitere Belege tiefer unten.

[2]) Ähnlich unter der Voraussetzung, daß wir hier einen glaubwürdigen Bericht über Xenophanes haben, Kern Qu. Xen. 11 ff., der aber inzwischen (Beitr. 17) diese Annahme wesentlich modifiziert hat; s. u. S. 632, 1.

unserem Eleaten selbst so wenig, daß er die Gottheit vielmehr ausdrücklich als kugelförmig beschreibt; auch der geschichtliche Zeno spricht aber dem, was nicht ausgedehnt ist, alle Realität ab[1]). Daß Zeno diese Annahmen seines Lehrers festgehalten hätte, wenn ihm die Idee der Unräumlichkeit Gottes vorschwebte, ist nicht glaublich; ebensowenig aber auch, daß ein so scharfsinniger Denker die Kugelgestalt der Gottheit behauptet und ihre Begrenztheit geleugnet hätte. Innere Widersprüche kann man Zeno allerdings, so gut wie anderen Philosophen, nachweisen, aber diese Widersprüche lassen sich als solche erst durch Folgerungen erkennen, die er selbst nicht gezogen hat; von einer so nackten und unvermittelten Zusammenstellung des Widersprechenden, wie sie ihm unser Bericht schuldgeben würde, haben wir sonst bei ihm kein Beispiel[2]). |

Auch für die Lehre des Xenophanes ist aber unsere Schrift keine zuverlässige Quelle. Man glaubt zwar eine Bürgschaft für die Urkundlichkeit ihrer Darstellung bei Theophrast zu finden, aus dem, wie man annimmt[3]), die mit ihr zusammentreffenden Aussagen des Simplicius und Bessarion über Xenophanes entlehnt seien. Allein diese Annahme ist höchst unwahrscheinlich. Von Bessarion[1]) ist es ganz unverkennbar, daß er nicht aus einer für uns verlorenen theophrastischen Schrift, sondern einzig und allein aus der Stelle in Simplicius' Physik geschöpft hat, worin dieser Ausleger, unter Berufung auf Theophrast, die Lehre des Xenophanes, mit dem dritten Kapitel unserer Schrift übereinstimmend, darstellt[2]). Simpli-|cius aber beruft sich auf Theophrast nicht für alles, was er über Xenophanes berichtet, sondern nur für eine einleitende Bemerkung, durch die wir nichts erfahren, was uns nicht auch aus Aristoteles' Metaphysik bekannt wäre[3]), das Weitere trägt |

---

[1]) Vgl. d. folg. Anm. Genaueres in dem Abschnitt über Zeno.

[2]) Ueberweg führt an, daß Zeno nach Themist. Phys. 122 Sp. und Simpl. Phys. 139, 19 das Wirkliche für unteilbar und ausgedehnt erklärt, nach Arist. Metaph. III, 4 1001 b 7 dagegen behauptet habe, das Eine könne nicht unteilbar sein. Allein daß dies Zeno wirklich behauptet habe, sagt Aristoteles nicht, sondern er sagt nur, aus der Voraussetzung Zenos: „was einem andern beigefügt dieses nicht vergrößert, von ihm hinweggenommen es nicht verkleinert, ist nichts", würde folgen, daß das Eine eine Größe sein müsse, mithin nicht unteilbar sein könne. Daß dieses der Sinn der aristotelischen Stelle ist, ergibt sich sowohl aus ihr selbst, als aus dem, was Simpl. a. a. O. und S. 96, 20 ff. 99, 7 ff. beibringt, unwidersprechlich. Auch die von Themistius angeführte Äußerung gehört aber nicht hierher. denn sie bezieht sich nicht auf das Eine, sondern auf das Viele; vgl. S. 591^5.

[3]) So nicht bloß alle Früheren ohne Ausnahme, sondern auch noch Steinhart Pl. WW. III, 394, 10 und Mullach Præf. XIV (Frag. Philos. Gr. I, 271 ff. — wo die Præfatio d. J. 1845 unverändert abgedruckt ist), wiewohl er auf die Authentie und die unbedingte Glaubwürdigkeit unserer Schrift verzichtet. Aus Theophrasts Physik leitet auch Kern Beitr. 2. Xenoph. 8 vgl. Qu. Xen. 48 f. den Bericht des Simplicius her, indem er die Übereinstimmung desselben mit unserer Schrift durch die Vermutung erklärt, die letztere sei eine Aufzeichnung Theophrasts, welche dieser selbst für die Stelle der Physik benutzt habe. [Auf Theophrast führen den Bericht neuerdings zurück Döring Gr. Ph. I 74, Überweg-Prächter^{10} § 17 S. 51 f., H. Gomperz,

---

Soph. und Rhet. S. 33 Anm. 39 a, und insbesondere Reinhardt, Parm. S. 89 ff. 92, 1. Dagegen teilen Kinkel I Anm. S. 27, Th. Gomperz GD³ I 435 und Windelband-Bonhöffer S. 37, 1 den Standpunkt Zellers.]

[1]) C. calumniat. Plat. II, 11 S. 32 b (abgedruckt bei Brandis comm. El. 17 f. Mullach S. XI der Separatausgabe, I, 274 der Fragmenta. Kern Qu. 44 f.): *[Theophrastus] Xenophanem, quem Parmenides audivit atque secutus est, nequaquam inter physicos numerandum sed alio loco constituendum censet. Nomine, inquit, unius et universi Deum Xenophanes appellavit, quod unum ingenitum immobile aeternum dixit; ad haec, aliquo quidem modo, neque infinitum neque finitum, alio vero modo etiam finitum, tum etiam conglobatum, diversa scilicet notitiae ratione, mentem etiam universum hoc idem esse affirmavit.*

[2]) Das Gegenteil suchte zwar, in Übereinstimmung mit Brandis a. a. O., Karsten Xenoph. Rel. 107 und andern, Kern Qu. Xen. 44 ff. gegen Krische Forsch. 92 f. und mich zu beweisen; indessen hat er selbst jetzt (Beitr. 6 Anm.) diese Ansicht zurückgenommen. Bessarions Bericht über Xen. enthält wirklich nicht das geringste, was nicht aus Simpl. genommen sein könnte, nur daß Bessarion bei der Benutzung desselben ziemlich nachlässig verfuhr. Auch was er unmittelbar nach den oben angeführten Worten beifügt, kann er nur aus Simplicius (a. a. O. und S. 30, 14. 70, 15) geschöpft haben, so unrichtig er auch dessen Aussagen wiedergibt, wenn er sagt: *nec vero Theophrastus solus haec dicit; sed Nicolaus quoque Damascenus et Alexander Aphrodisiensis eadem de Xenophane referunt* (wie es sich in Wahrheit verhält s. u. 633, 1), *opusque Melissi de ente et natura inscriptum dicunt* (dies sagt vielmehr nur Simplicius 70, 15, nicht jene), *Parmenides de veritate et opinatione* (dieses sagen weder sie noch Simplicius, wohl aber sagt der letztere 30, 14: *μετελθὼν . . . ὁ Παρμενίδης . . . ἀπὸ ἀληθείας, ὥς αὐτός φησιν, ἐπὶ δόξαν*). Ebenso ist (wie Kern schon Qu. 47 nachwies), im vorangehenden Simpl. Phys. S. 29 sichtbar ausgeschrieben.

[3]) Seine Worte Phys. 22, 26 lauten: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε*

ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης. Daß diese Angabe zu einem erheblichen Teil auf einem Mißverständnis des Simpl. beruhe (Tannery Sci. Hell. 137), ist bei der Bestimmtheit, mit der sich dieser auf Theophrasts Worte beruft, höchst unwahrscheinlich. Ist sie aber auch vollständig aus Theophrast entnommen und sind nicht etwa (wie Diels Doxogr. 480, 4 ff. durch den Druck andeutet) die Worte *καὶ οὔτε πεπερ. — ἠρεμοῦν* ein Zusatz des Simplicius, so lassen sie sich doch füglich so auffassen, daß sie nichts anderes besagen wollen, als was auch Arist. Metaph. I, 5. 986 b 21 sagt: Xenophanes habe sich nicht darüber ausgesprochen, ob er sich das eine Urwesen begrenzt oder unbegrenzt denke, nur daß Theophrast beifügt, auch darüber habe er sich nicht erklärt, ob es ruhe oder bewegt sei; und es nötigt uns nichts, sie so zu verstehen, als ob X. ausdrücklich gesagt hätte, was die Schrift De Melisso allerdings sagt, daß das Eine weder begrenzt noch unbegrenzt, weder ruhend noch bewegt sei. Gesetzt auch, Theophrast habe gesagt, *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν . . . ἠρεμοῦν Ξενοφάνης . . . ὑποτίθεται*, so verbietet uns doch nichts zu übersetzen: „X. aber setzt das Prinzip als Eines, d. h. die Gesamtheit des Seienden als Eines, und zwar weder als ein begrenztes noch als ein unbegrenztes, weder als ein bewegtes noch als ein unbewegtes"; und wenn Kern Qu. X. 50. Beitr. 4. 6 (vgl. Heinze-Überweg I, § 17) einwendet: weil der Verbalbegriff nicht negiert sei, müsse erklärt werden: „er setzt das *ὂν καὶ πᾶν* als ein weder begrenztes noch unbegrenztes", so bekenne ich, dies nicht zu verstehen. In dem Satz: *οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον ὑποτίθεται* kann die Negation doch gerade so gut auf das *ὑποτίθεται* als auf das *πεπερασμ.* und *ἄπειρον* bezogen werden, er kann gleich gut bedeuten: „er setzt es weder als begrenzt noch als unbegrenzt", wie anderseits: „er setzt es als weder begrenzt noch unbegrenzt" (Belege aus Xenoph. Cyrop. VIII. 7, 20. Diphilos b. Meineke Com. Gr. IV, 422 gibt Freudenthal Theol. d. Xenoph. 42); und es muß das erstere bedeuten, wenn sich Theophrast nicht mit der Aussage des Aristoteles (worüber S. 631, 1) in einen Widerspruch setzen soll, den wir bei ihm um so weniger vermuten können, da außer unserem Fragment auch aus weiteren (T. II b, 83, 1. Diels Doxogr. 106 nachgewiesenen) Beispielen hervorgeht, daß sich Theophrast gerade in dem Abschnitt seiner Geschichte der Physik, dem unser Bruchstück entnommen ist, an das erste Buch der aristotelischen Metaphysik angeschlossen hatte. Daß aber von Xen. nicht hätte gesagt werden können, er habe sich über die Bewegung des *ὂν καὶ πᾶν* nicht ausgesprochen, weil er in dem S. 622, 4 angeführten Fr. 26 Gott für unbewegt erkläre (Kern a. d. a. O.), kann man nicht einwenden. Xen. bestreitet dort die mythischen Vorstellungen von Wanderungen der Götter, wie die des homerischen Zeus und Poseidon zu den Äthiopen, und behauptet seinerseits, die Gottheit bleibe unbewegt *ἐν ταυτῷ*; ob die Welt, das *ὂν καὶ πᾶν*, auch unbewegt sei, darüber sagt er hier nichts; aus anderen Nachrichten (s. u. S. 539^5 ff.) ergibt sich jedoch, daß er weit davon entfernt war, die Bewegung in der Welt zu leugnen, und sich darüber nicht erklärt hatte, wie sich dies mit der Uner in eigenem Namen vor, ohne zu sagen, wo er es her hat[1]); daß es aber mit jener allgemeineren Notiz nicht aus derselben Quelle, Theophrasts Geschichte der Physik, geflossen sein kann, geht teils aus einem Bruchstück der letzteren[2]), teils aus ihrer Erklärung, daß die Lehre des Xenophanes außer ihrem Bereiche liege, hervor[3]); und daß es nirgends |

---

veränderlichkeit Gottes vertrage. Wollte man aber annehmen, er habe die letztere auch der Welt ausdrücklich beigelegt, so würde dadurch Kerns Erklärung der theophrastischen Stelle ebensogut ausgeschlossen wie die meinige; denn wenn Xen. gesagt hätte, das *πᾶν* bleibe unbewegt immer an derselben Stelle, es sei, m. a. W., nicht bewegt, sondern in Ruhe, so hätte offenbar nicht behauptet werden können, er erkläre, daß es weder bewegt sei noch ruhe. Wollte man endlich in Theophrasts Worten den Sinn finden, daß sich Xen. über das *ὂν καὶ πᾶν* widersprechend geäußert, es bald als begrenzt, bald als unbegrenzt bezeichnet habe, so würde sich dies ebenfalls weder mit Kerns noch mit meiner Erklärung der Stelle, es würde sich aber auch mit ihrem Wortlaut nicht vertragen: statt *οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον* müßte es, wenn dies gemeint wäre, heißen: *καὶ πεπερ. καὶ ἄπ.* oder noch genauer (wie bei Arist. Metaph. XII, 8. 1073 b 19) *ὁτὲ μὲν πεπ. ὁτὲ δὲ ἄπ.* [Hiergegen wendet sich Reinhardt Parm. S. 92, 1. Nach ihm hat der Anonymus Theophrast ausgeschrieben und schöpft auch Simplicius seinerseits unmittelbar aus diesem, den er gerade in der Streitfrage über die von Diels eingeklammerten Worte (Simpl. 22, 26: *καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν*) als Gegeninstanz gegen Alexander Aphr. und Nicolaus Dam. anführe. Die Annahme von Diels (Dox. 112 f.), daß Simplicius den Theophrast selbst nicht mehr in der Hand gehabt habe, hält Reinhardt nicht für erwiesen. Dagegen hält Gilbert, Rhein. Mus. 64 (1909) S. 192 diese Angaben für unrichtig und erklärt sie daraus, daß die Quelle der Schrift de Melisso etc. die Lehren der späteren eleatischen Schule im Auge gehabt habe.]

[1] Simpl. fährt nämlich unmittelbar nach *δόξης* in der direkten Rede fort: *τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν* usw. (s. S. 628, 1); und wird auch durch die Vergleichung von Cic. Acad. II, 37, 118. Arist. Metaph. I, 5. 986 b 24 wahrscheinlich, daß diese Worte selbst noch Theophrast entnommen sind, so trägt sie Simpl. doch in eigenem Namen als eine Erläuterung der Aussage Theophrasts vor und knüpft an sie eine Begründung, über deren Quelle er uns nichts sagt.

[2] Der aus den ps.-plutarchischen *Στρωματεῖς* b. Eus. pr. ev. I, 8, 4 erhaltenen, ihr entnommenen Angabe (unten 537, 3^5), von der Diels Doxogr. 111 zeigt, wie weit ihre Begründung der Ewigkeit Gottes von der des angeblichen Aristoteles c. 3 Anf. abliegt.

[3] Kann man auch aus den Worten: *ὁμολογῶν* usw. (s. S. 625, 3) nicht schließen, daß Theophrast in seiner Geschichte der Physik den Xenophanes überhaupt nicht besprochen haben könne, so lauten sie doch nicht so, als ob damit eine sich unmittelbar an sie anschließende längere Auseinandersetzung

anders herstammt als aus unserem Werkchen über Melissus usw., erhellt aus der Gleichheit der beiden Darstellungen in Gedanken und Ausdruck[1]). Man braucht daher nicht ein-

---

über die Lehre dieses Philosophen eingeleitet werden solle; Simpl. müßte denn über sie auf eine geradezu entstellende Weise berichtet haben. Theophrast hätte (vgl. Arist. Phys. I, 2. 185 a 17) bemerken können: wiewohl die Lehre des Xenophanes eigentlich nicht in die Geschichte der Physik gehöre, wolle er doch aus den und den Gründen von ihr sprechen. Aber von diesen Gründen und dieser Absicht müßte uns dann Simpl. etwas sagen; was er mitteilt, läßt sich, wenn er nicht gerade die Hauptsache weggelassen haben soll, nur so auffassen, daß Theophrast seinen kurzen Bericht über Xenophanes mit der Bemerkung abgebrochen habe: es gehöre dies aber streng genommen nicht hierher.

1) M. vgl. die beiden Schriften:

Simpl. *τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.*	De Xenoph. c. 3: *ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ.*
ὃν ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ, φησιν, ὄντων, ὁμοίως ἀνάγκη ὑπάρχειν πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον ὁ θεός.	. . . *εἰ δ᾽ ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι· εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων. ἕκαστος γὰρ ὢν* (?) [*θεὸς* Diels] *τῶν πολλῶν ἂν τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι* usw.
ἀγένητον δὲ ἐδείκνυεν ἐκ τοῦ δεῖν τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γίγνεσθαι· ἀλλὰ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθές φησιν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον γεννᾶν ἢ γεννᾶσθαι προσήκει τὸ ὅμοιον ἐκ τοῦ ὁμοίου· εἰ δ᾽ ἐξ ἀνομοίου γίγνοιτο, ἔσται τὸ ὂν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. καὶ οὕτως ἀγένητον καὶ ἀΐδιον ἐδείκνυ.	*ἀδύνατον . . . θεοῦ·* (s. o.) *ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γενέσθαι τὸ γιγνόμενον. δυνατὸν δὲ οὐδέτερον· οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ᾽ ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι· ταῦτα γὰρ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις καὶ ὁμοίοις οὐχ ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα· οὔτ᾽ ἂν ἐξ ἀνομοίου τὰνόμοιον γενέσθαι. εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον* usw. . . . *τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος ἂν γενέσθαι, ὅπερ ἀδύνατον· ἀΐδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτα εἶναι τὸν θεόν.*
καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον εἶναι· διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὡς οὔτε (*μήτε*) *ἀρχὴν ἔχον μήτε μέσον μήτε τέλος, περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω.* (Etwas später: *ἀλλ᾽ ὅτι μὲν οὔτε ἄπειρον οὔτε*	. . . *ἀΐδιον δ᾽ ὄντα καὶ ἕνα καὶ σφαιροειδῆ οὔτ᾽ ἄπειρον εἶναι οὔτε πεπεράνθαι. ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν εἶναι· τοῦτο γὰρ οὔτε ἀρχὴν οὔτε μέσον οὔτε τέλος οὔτε ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχειν . . . οἷον δὲ τὸ μὴ ὂν*

mal anzunehmen, daß Simplicius unsere Schrift Theophrast |

πεπερασμένον αὐτὸ δείκνυσιν, ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον. πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδὲς αὐτὸ διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον λέγει.)	*οὐκ ἂν εἶναι τὸ ὄν· περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα εἰ πλείω εἴη.*
παραπλησίως δὲ καὶ κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ ἠρεμίαν· ἀκίνητων μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλειν.	*. . . τὸ δὴ τοιοῦτον ὂν ἓν . . οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι. ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτ᾽ αὐτὸ εἰς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι* usw.

Dieses Verhältnis der beiden Berichte läßt sich aus der gemeinsamen Benutzung der xenophanischen Schrift (nach Bergks richtiger Bemerkung Comment. de Arist. lib. de Xen. 6) schon deshalb nicht erklären, weil diese Schrift als Gedicht eine ganz andere Form hatte; und unsere Zusammenstellung wird auch zeigen, daß in dem Bericht des Simplicius schlechterdings nichts ist, was nicht für einen Auszug aus der angeblich aristotelischen Schrift zu halten wäre; denn daß einmal die Ordnung der Argumente und ein paarmal die Ausdrücke verändert sind, hat natürlich nichts auf sich, und was Simpl. am Schlusse 23, 9 noch beifügt: *ὥστε καὶ ὅταν ἐν ταὐτῷ μένειν λέγῃ καὶ μὴ κινεῖσθαι (ἀεὶ δ᾽ ἐν ταὐτῷ μίμνει* usw.) *οὐ κατὰ τὴν ἠρεμίαν τὴν ἀντικειμένην τῇ κινήσει μένειν αὐτόν φησιν* usw., das ist nicht mehr Quellenauszug, sondern eigene Reflexion. Muß man aber einmal zugeben, daß Simplicius von der Schrift über Melissus usf. abhängig ist, so hat man nicht den geringsten Grund, diese Abhängigkeit (mit Kern s. o. 624, 3) durch die Vermutung, Simpl. habe zunächst Theophrasts Physik, diese selbst aber die Schrift über Melissus benutzt, aus einer unmittelbaren in eine mittelbare zu verwandeln. Denn einesteils ist die Voraussetzung, daß Simpl. seine Angaben aus Theophrasts Geschichte der Physik geschöpft habe, nach seiner eigenen Aussage sehr unwahrscheinlich (vgl. S. 627, 3); andererseits ist die Übereinstimmung zwischen seiner Darstellung und derjenigen der Schrift *π. Μελ.* eine so vollständige, wie sie sonst nur bei unmittelbarer Benutzung zu sein pflegt, und da sich dieselbe unter dieser Voraussetzung vollkommen erklärt, haben wir kein Recht, statt dieser nächsten und einfachsten Annahme eine ungleich künstlichere und ferner liegende zu suchen. Was in der Schrift über Melissus steht, wissen wir; daß Simpl. diese Schrift gekannt hat, läßt sich nicht bezweifeln; daß sie zur Erklärung seines Berichts ausreicht, liegt am Tage. Wenn die Rechnung mit den bekannten Größen ein so reines Resultat liefert, was könnte uns da berechtigen oder veranlassen, so unbekannte und unsichere Elemente, wie die angebliche Auseinandersetzung der theophrastischen Physik über Xenophanes und die Abhängigkeit dieser Auseinandersetzung von der Schrift *π. Μελίσσου*, in dieselbe einzuführen? Und das gleiche gilt gegen Teichmüllers Annahme (Stud. z. Gesch. d. Begr. 593 f.), daß Simpl. neben der Schrift über Melissus die gleiche, von einem jüngeren Eleaten verfaßte Darstellung der xenobeigelegt habe[1]), oder daß sie wirklich von diesem Peripatetiker herrühre[2]), um sich sein Zeugnis zu erklären[3]); seine Aussage selbst beweist nur, daß ihm neben der erwähnten Bemerkung Theophrasts in der [Geschichte der[4])] Physik auch die Schrift über Melissus usw. vorlag, daß er diese Schrift für eine glaubwürdige Geschichtsquelle hielt, und daß in seinem Exemplar ihr drittes und viertes Kapitel auf Xenophanes bezogen war. Dieser Vorgang wird aber für uns natürlich nicht maßgebend sein können. Der Inhalt dieses Abschnittes ist mit dem, was wir urkundlich über Xenophanes wissen, nicht zu vereinigen. Denn während Xenophanes selbst die Gottheit für unbewegt erklärt[5]), zeigt unsere Schrift, daß sie weder bewegt noch unbewegt sei[6]), und während Aristo-

---

phanischen Lehre vor sich gehabt habe wie der Verfasser dieser Schrift. Sein Bericht enthält nicht das geringste, was sich nicht aus einer, nur nicht ganz wörtlichen, Benutzung des pseudoaristotelischen Buches und der ihm bekannten Verse des Xenophanes erklärte, wir haben daher auch kein Recht, andere Quellen desselben zu suchen, deren Spuren sich doch irgendwie in ihm zeigen müßten.

[1]) Was auch Vatic. 1302 erst aus zweiter Hand tut; Diels Doxogr. 109, 2.

[2]) Wie Brandis Gr.-röm. Phil. I, 158. III a, 291. Cousin Fragm. Philos. I, 25, 7, und bestimmter Kern (s. o. 624, 3) vermutet. In den comment. el. 18 spricht Brandis die Schrift Aristoteles ab, will sie aber auf Theophrast nur mittelbar zurückführen; Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. I, 83 läßt er die Möglichkeit ihres späteren Ursprungs offen.

[3]) Brandis comment. el. 18 glaubt zwar, Simpl. würde nicht Theophrast als Quelle genannt, den Namen des Aristoteles, wenn er die Schrift De Melisso ihm beilegte, verschwiegen haben. Allein Simpl. teilt über die älteren Philosophen vieles mit, was er nur aus Aristoteles hat, ohne ihn zu nennen.

[4]) [Bemerkung Zellers im Handexemplar.]

[5]) In dem S. 622, 4 angeführten Fr. 26.

[6]) Was Simplicius (s. o. S. 629 m.) zur Lösung dieses Widerspruchs sagt und Kern Quaest. 11 sich aneignete (jetzt dagegen, Beitr. S. 17, aufgibt), erklärt nichts und traut Xenophanes Begriffsunterscheidungen zu, welche sich nicht vor Aristoteles finden. Kern hält daher noch die weitere Auskunft in Bereitschaft, auf die er auch Beitr. 4 zurückkommt, Xenoph. möge seine Ansicht mit der Zeit geändert, der Gottheit zuerst nur die Bewegung, später auch die Ruhe abgesprochen haben. Aber um eine solche Änderung in seinen Ansichten zu behaupten, müßte man bestimmte Anzeichen oder Zeugnisse dafür haben; und solche liegen weder in den S. 550, 1[5] besprochenen Versen Timons, noch in dem Fr. 23 des Xenophanes (worüber S. 526[5] ff.). Da vielmehr von allen Berichten über diesen Philosophen kein einziger, und auch unsere Schrift nicht, einer Änderung seines Standpunkts erwähnt, da

TELES versichert Xenophanes habe sich über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Einen nicht erklärt[1]), werden ihm

---

alle andern, außer dieser Schrift und der von ihr abhängigen Stelle des Simplicius, den Kolophonier der Gottheit nur die Bewegung, nicht die Ruhe absprechen lassen (vgl. S. 622, 4. 627, 3. 644, 2), da endlich nicht abzusehen ist, wie jene Schriftsteller hätten erfahren können, was Xenophanes nach der Abfassung seines philosophischen Lehrgedichts von diesem Abweichendes lehrte, so haben wir durchaus kein Recht zu der Annahme, es haben unseren Zeugen über diesen Punkt widersprechende Aussagen desselben vorgelegen. Hofft schließlich TEICHMÜLLER Stud. 619 f. den Widerspruch durch die Bemerkung zu beseitigen, Xenoph. habe zwar die Bewegung des Weltganzen, aber nicht die innerhalb dieses Ganzen geleugnet, so steht diesem Ausweg der Umstand entgegen, daß die Schrift über Melissus c. 3. 977 b 9 ff. das Bewegtsein und Unbewegtsein nicht verschiedenen Subjekten — jenes dem Weltganzen, dieses seinen Teilen —, sondern beides demselben Subjekt, der Gottheit, abspricht.

1) Metaph. I, 5. 986 b 18: *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσϑαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν αὐτό· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαϑητής) οὐϑὲν διεσαφήνισεν* (al. *διεσάφησεν*) *οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε ϑιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν ϑεόν.* Daß dies nicht bloß besagen will, X. habe es unentschieden gelassen, ob er sich das Eins als formales oder materiales Prinzip denke, sondern daß ihm auch eine Bestimmung über Begrenztheit oder Unbegrenztheit desselben abgesprochen werden soll, liegt am Tage. Jenes hatte auch Parmenides und Melissus nicht gesagt, denn die Unterscheidung des Formalen und Materialen kommt vor Aristoteles überhaupt nicht vor, sondern Aristoteles erschließt es erst aus dem, was sie über den zweiten Punkt sagen, nur auf diesen kann sich daher das *οὐϑὲν διεσάφησε* beziehen. Ebensowenig kann man aber (mit KERN Qu. 49) diese Worte davon erklären, daß sich Xenoph. in seinen Aussagen über die Gottheit widersprechend äußere. Diesen Widerspruch würde ihm Aristoteles gewiß vorgerückt haben, aber er hätte nicht sagen können, er habe sich über die Frage, ob die Gottheit begrenzt oder unbegrenzt sei, nicht deutlich ausgedrückt. Wie kann man sich denn deutlicher ausdrücken, als dies Xenoph. unserer Schrift zufolge getan hätte? Und diese Bedenken werden auch durch KERNS neuere Erwiderung (Beitr. 6 f.), der sich HEINZE-ÜBERWEG I, § 17 anschließt, nicht gehoben. Das *οὐϑὲν διεσάφησεν*, sagt er, könne sich nicht auf die Frage über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit des *ἓν* beziehen, da in diesem Fall ein *περὶ τούτων* oder ähnliches beigefügt sein würde, sondern die Lehre des Xenoph. werde damit nur „als eine im allgemeinen unklare bezeichnet“. Allein der Beisatz, den er vermißt, findet sich ja in den Worten: *οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε ϑιγεῖν.* Weiter sucht KERN zu zeigen, daß sich Xenoph. wirklich über Begrenztheit und Unbegrenztheit des Einen widersprechend geäußert

hier beide Prädikate | ausdrücklich und ausführlich abgesprochen. Diese Behauptung ist aber um so auffallender, da sie mit sich selbst und mit der unmittelbar vorhergehenden Angabe, daß die Gottheit kugelförmig sei, in augenfälligem Widerspruch steht[1]). | Sehr unwahrscheinlich ist ferner, daß Aristoteles

---

habe; denn einerseits nenne er Gott bei Timon (s. u. S. 646, 1) *ἶσον ἁπάντῃ*, was Sext. Pyrrh. I, 224 durch *σφαιροειδῆ* erkläre, andererseits lasse er die Wurzeln der Erde ins unendliche gehen (s. S. 661, 4). Aber das *σφαιροειδῆ* des Sextus stammt ohne Zweifel mittelbar oder unmittelbar aus unserer Schrift selbst (c. 3. 977 b 1: *πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι*); in Timons *ἶσον ἁπάντῃ* liegt keine Hindeutung auf die Gestalt, es scheint sich vielmehr auf das *οὖλος ὁρᾷ* usf. (unt. a. a. O.) zu beziehen; was endlich die unbegrenzte Ausdehnung der Erde betrifft, so wird auch später noch gezeigt werden, daß wir kein Recht haben, diese Bestimmung auf die Gottheit zu übertragen. In der aristotelischen Stelle hält Diels Doxogr. 110 die Worte: *πρῶτος τούτων — οὐδὲ* für interpoliert, weil weder *ἑνίζειν* noch *διασαφηνίζειν* bei Aristoteles sonst vorkommt. Indessen bietet statt des letzteren wenigstens Cod. T das gut aristotelische *διεσάφησεν*, und das *ἑνίζειν* ist nicht anstößiger als die vielen andern aristotelischen Hapaxlegomena. Alexander z. d. St. erklärt es, und das ihm zur Begründung beigefügte *ὁ γὰρ Παρμ.* usw. muß schon Theophrast, der Aristoteles' Aussage wiederholt (s. S. 625, 3), vor sich gehabt haben. [Hiergegen Reinhardt Parm. S. 98: „Eine unbefangene Erklärung, die vom Satzbau ausgeht, kann nur folgenden Sinn feststellen: ‚Denn Xenophanes, der zuerst von ihnen die Einheitslehre aufgebracht hat, hat überhaupt noch nicht genauer unterschieden, nämlich zwischen dem materialen und formalen Einen (d. h. Aristoteles konnte von seiner Fragestellung aus nichts mit ihm anfangen), aber offenbar dachte er (unbewußt) auch weder an das eine noch an das andere, sondern im Hinblick auf den ganzen Himmel kam ihm der Gedanke: das Eine ist Gott.' Was Aristoteles mit diesen Worten geben will, ist eine philosophiegeschichtliche Konstruktion . . . Und so wenig er sich scheut, Melissos und Parmenides mit offenkundiger Gewalt in seine eigene Denknotwendigkeit hineinzuzwingen, so wenig hat er die Charakteristik, die er von Xenophanes entwirft, aus der Lektüre seines Lehrgedichts gewonnen." Bei dieser Erklärung Reinhardts bleibt der Gegensatz von *πεπερασμένον* und *ἄπειρον*, welcher der negativen Aussage über Xenophanes vorangeht, unberücksichtigt, und dem Erklärer scheint hier eben das zu passieren, was er dem Aristoteles gegenüber Xenophanes zuschreibt, daß er den Text nach seinen eigenen Voraussetzungen deutet. Auch ist es doch eine starke Unterschätzung des historisch-kritischen Sinns des Aristoteles, wenn Reinhardt (S. 99) diesen in seiner Charakteristik des Xenophanes „nur das typische Bild des Religionsstifters" ohne Rücksicht auf den Inhalt der ihm noch vorliegenden Quellenschriften zeichnen läßt.]

1) Ritter I, 476 f. glaubt zwar, Xenoph. habe in der Kugelgestalt Gottes die Einheit des Begrenzten und Unbegrenzten gefunden, weil die Kugel sich

eine so eigentümliche Annahme an Stellen, wie Metaph. I, 5, Phys. I, 3, ganz übergangen hätte; und wenn wir erfahren, es seien noch bis ins dritte Jahrhundert unserer Zeitrechnung die gelehrtesten Ausleger des Aristoteles darüber uneins gewesen, ob Xenophanes die Gottheit für begrenzt oder für unbegrenzt halte[1]), so läßt sich diese Erscheinung schwer begreifen, falls ihnen außer der aristotelischen Schrift auch noch von Xenophanes selbst so bestimmte und ausführliche Erklärungen vorlagen, wie diese Schrift sie voraussetzt. Selbst wenn es eine derartige Ausführung von Xenophanes gegeben hätte, müßte sie doch in unserer Schrift stark überarbeitet sein[2]); da sonst unmöglich die Spuren des dichterischen Aus-

---

selbst begrenze, und wenn er leugnete, daß Gott unbewegt sei, so habe er damit nur sagen wollen, er habe kein bleibendes Verhältnis zu einem andern. Es dürfte jedoch schwer sein, in jenen Bestimmungen die Möglichkeit dieses Sinns nachzuweisen, der ohnedies für einen so altertümlichen Denker viel zu subtil wäre. Ebenso unstatthaft ist (trotz Heinze-Überwegs Zustimmung I, § 18) Kerns Deutung (Beitr. 17 vgl. Xenoph. 10 f.), welche darauf hinausläuft, daß die Begrenztheit, die X. dem Seienden abgesprochen haben soll, von einem Begrenztwerden durch anderes erklärt und hierauf beschränkt wird. Unsere Schrift sagt jedoch von dem Seienden nicht: es sei nicht durch anderes begrenzt, sondern schlechtweg (977 b 3): *οὔτ᾽ ἄπειρον εἶναι οὔτε πεπεράνθαι.* Damit wird ihm, nach der ausnahmslosen Bedeutung des Wortes, jede Begrenzung, nicht bloß die Begrenzung durch anderes abgesprochen, und wenn zum Erweis dieses Satzes allerdings gesagt wird: da das Viele gegeneinander begrenzt, das Eine aber dem Vielen nicht ähnlich sei, so müsse das Eine unbegrenzt sein, so folgt daraus doch nicht, daß auch das *οὔτε πεπεράνθαι* selbst bedeuten kann: nicht von anderem begrenzt sein, und deshalb auch von dem kugelförmigen Einen ausgesagt werden konnte; es folgt dies wenigstens so lange nicht, als nicht mindestens eine Stelle beigebracht ist, in der *πεπεράνθαι* oder *πεπερασμένον εἶναι* (c. 3 Schl.) ohne weiteren Beisatz bedeutet: durch anderes begrenzt sein. Zum Überfluß zeigt aber auch die Widerlegung des angeblich xenophanischen Satzes c. 4. 978 a 16 ff. ganz unverkennbar, daß der Verfasser bei demselben an jene Beschränkung nicht gedacht hat.

[1]) Simpl. Phys. 23, 14: *Νικόλαος δὲ ὁ Δαμασκηνὸς ὡς ἄπειρον καὶ ἀκίνητον λέγοντος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ περὶ θεῶν ἀπομνημονεύει· Ἀλέξανδρος δὲ ὡς πεπερασμένον αὐτὸ καὶ σφαιροειδές.*

[2]) Daß dies der Fall sein könne, gibt nun auch Brandis zu, wenn er Gesch. d. Entw. I, 83 sagt, der Berichterstatter möge zusammengezogen haben, was sich im Lehrgedicht vereinzelt oder lose verbunden fand; ebenso Kern Qu. S. 52 und Heinze-Überweg I, § 17: die Worte und manche Teile der Beweisführung mögen dem Verfasser gehören. Wer bürgt uns dann aber

drucks und der epischen Form, in welcher Xenophanes geschrieben hat, hier so vollständig verwischt sein könnten[1]); aber daß es eine | gab, ist auch abgesehen von dem Inhalt unserer Darstellung schon deshalb unglaublich, weil sich eine so methodisch ausgeführte, von Anfang bis zu Ende in der schulmäßigen Form einer Widerlegung durch Dilemmen und Deductio ad absurdum regelrecht fortschreitende dialektische Erörterung dem Vorgänger des Parmenides, dem Philosophen, dessen ungeübtes Denken Aristoteles tadelt[2]), nach allen Gesetzen historischer Analogie nicht zutrauen läßt[3]). |

---

dafür, daß derselbe im übrigen die Lehre des Xenophanes treu wiedergibt? Der Name des Verfassers doch wohl nicht, denn es fragt sich eben, ob unsere Schrift diesen mit Recht trägt; ebensowenig aber (vgl. folg. Anm.) die poetischen Ausdrücke, auf welche Brandis sich beruft.

[1]) Brandis a. a. O. 82 glaubte zwar, in unserem Buche eine Anzahl augenscheinlich poetischer und den Bruchstücken des Kolophoniers entsprechender Formen aufzeigen zu können; indessen bemerkt selbst Kern Qu. 52. Beitr. 15, von denen, welche er anführt, wäre nur das Wort *ἀτρεμεῖν* von einiger Bedeutung; auch dieses und seine Verwandten kommt aber bei Prosaikern oft genug vor (bei Arist. *ἀτρεμία* Hist. an. IV, 10. 537 a 4), und ebenso machen die Worte, welche Kern beifügt: *οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πάντα δύνασθαι ἂν ἃ βούλοιτο* (977 a 35) mir in meinem Teile durchaus nicht den Eindruck, „daß der Verfasser über ein poetisches Werk berichte“.

[2]) Metaph. I, 5. 986 b 26: die Eleaten seien *ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν, ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος.* [Hierzu Überweg-Prächter^{10} § 12 S. 51.]

[3]) Dieses Bedenken war es hauptsächlich, welches schon A. Wendt (S. 163 s. Ausgabe von Tennemanns Gesch. d. Phil. I, 1829) zu dem Urteil veranlaßte, der Verfasser unserer Schrift sei wahrscheinlich ein Späterer, der gemeinschaftlich mit Simplicius aus einer mittelbaren Quelle geschöpft und den hier angeführten Ansichten die Form der Schlüsse gegeben habe; das Gedicht des Xenophanes selbst scheine er nicht vor sich gehabt zu haben. Auch Reinhold (Gesch. d. Phil. I, 63^3 und in dem Programm v. J. 1847 *De genuina Xenophanis disciplina*) und Vermehren (Die Autorschaft der Schrift *π. Ξενοφ.* Jena 1861. S. 43) heben unter den Gründen, aus denen sie (mit Bergk comment. de Arist. lib. de Xen. usw. Marb. 1843. Rose Arist. libr. ord. 72 ff.) dem Verwerfungsurteil über diese Schrift beitreten, ihre dialektische und unpoetische Form besonders hervor. Kern Qu. 53 und Überweg-Heinze I, § 17 wenden nun zwar nicht ganz ohne Schein ein: auch Melissus werde von Aristoteles in sein Urteil über Xenophanes mit eingeschlossen, und doch finden wir in seinen Bruchstücken eine ganz dialektische Auseinandersetzung. Aber die Erörterungen des Melissus sind uns fürs erste, wie wir finden werden, auch nur zum Teil in ihrer ursprünglichen Gestalt überliefert; selbst in der gegenwärtigen zeigen sie aber nicht das

Alle diese Erwägungen machen es nun höchst unwahrscheinlich, daß unsere Schrift ein Werk des Aristoteles oder

---

gleiche Maß dialektischer Fertigkeit wie die, welche der angebliche Aristoteles Xenophanes beilegt; und wenn dem auch nicht so wäre, könnte man doch nicht ohne weiteres von dem jüngeren unter den beiden Eleaten auf den älteren schließen. Zwischen der schriftstellerischen Tätigkeit des Melissus und der des Xenophanes liegt ein halbes Jahrhundert; und in dieses halbe Jahrhundert fällt außer Heraklit und den Anfängen der Atomistik auch die tiefgreifende Wirksamkeit derjenigen Philosophen, durch welche die streng metaphysische Haltung und das dialektische Verfahren der eleatischen Schule erst begründet worden ist, des Parmenides und des Zeno. Daß wir am Anfang dieses Zeitraums noch nicht erwarten können, was wir am Ende desselben finden, daß in den Gedichten des Xenophanes noch keine Dialektik niedergelegt gewesen sein kann, welche selbst die des Parmenides an formeller Schulung übertrifft, von der aber in den uns erhaltenen Bruchstücken des alten Kolophoniers keine Spur vorkommt, dies scheint mir in der Natur der Dinge zu liegen; und so bereit ich bin, „die innere Möglichkeit eines so tiefgehenden Philosophierens in so früher Zeit zuzugestehen, wenn nur seine Existenz hinreichend äußerlich beglaubigt ist“ (Kern Beitr. 16), so wenig bin ich es, wenn sie dies, wie im vorliegenden Fall, nicht ist. Neben der historischen Analogie spricht übrigens, wie mir scheint, auch das Urteil des ganzen Altertums für mich. Kern verfährt ganz folgerichtig, wenn er auf Grund der Schrift *π. Μελίσσου* den Xenophanes als Philosophen über Parmenides stellt. Wenn Xen. wirklich alles das gesagt hat, was jene Schrift ihm in den Mund legt, und wenn er es in dem Sinn gesagt hat, den Kern darin findet, so war er seinem Nachfolger nicht bloß an dialektischer Gewandtheit überlegen, sondern er hat auch über die Gottheit und die Welt im wesentlichen schon dasselbe gelehrt, was Parm. über das Seiende lehrt; wodurch die eigentümliche Leistung des letzteren zwar nicht ganz aufgehoben, aber doch erheblich geschmälert würde. Dann wäre es aber allerdings schwer zu erklären, daß nicht allein Aristoteles, den Kern darüber anklagt, den Xenophanes so entschieden gegen Parmenides zurücksetzt, sondern auch Plato (s. S. 557[5] m) den letzteren hoch über alle andern eleatischen Philosophen erhebt. [Diese dialektischen Erörterungen will auch Überweg-Prächter a. a. O. nicht dem vorparmenideischen Dichterphilosophen, sondern dem Berichterstatter zuschreiben und ebenso Windelband-Bonhöffer S. 37, 1. Reinhardt dagegen bemüht sich (Parm. S. 100 ff.), das in Rede stehende methodische Beweisverfahren als dem Xenophanes zugehörig zu erweisen. Ausgehend von der für ihn feststehenden Zuverlässigkeit der Schrift „De Melisso usw.“ meint er, die Überlieferung zwinge dazu, „an Stelle des Mystikers Xenophanes den Dialektiker zu setzen“. Um dies möglich zu machen (sofern man den Xenophanes überhaupt einen „Mystiker“ und nicht vielmehr richtiger einen rationalistischen Theologen nennen will), sieht er sich genötigt, das Verhältnis von Xenophanes und Parmenides in höchst künstlicher Weise umzukehren. Xenophanes war zwar unstreitig älter als

Theophrast sei[1]). Auch sonst ist aber manches in ihr, was | sich weder dem einen noch dem andern von diesen Philo-

---

Parmenides, aber das Lehrgedicht des Xenophanes soll jünger sein als das des Parmenides. Nicht Parmenides hat sein ὄν aus dem Gottesbegriff des Xenophanes herausgezogen, sondern Xenophanes ging vom dem ὄν des Parmenides aus, „das er ganz äußerlich und roh für seinen Gott zurechtgestutzt hat" (S. 102). Denn nur auf das Seiende angewandt, hat das dichotomische Verfahren einen Sinn. Das Gedicht des Parmenides muß also ein Jugendwerk, das Lehrgedicht des Elegiendichters und Sillographen Xenophanes erst in dessen höherem Alter und in Abhängigkeit von Parmenides verfaßt sein. Daraus erklärt sich die im Verhältnis zu Parmenides entwickeltere dialektische Kunst des Xenophanes. Gegen diese Beweisführung ist einzuwenden, daß sie die echten Bruchstücke des Xenophanes, die von solcher Dialektik keinerlei Probe geben, unberücksichtigt läßt und eine Erklärung dafür schuldig bleibt, weshalb Xenophanes, wenn er doch zu einer höheren dialektischen Kunst fortschritt, trotzdem in so „roher und äußerlicher" Weise bei seiner Theologie verharrte. Das einzige Fundament für diesen Beweis ist der unerschütterliche Glaube an die Zuverlässigkeit des Anonymus, dessen notorisch unrichtige Angaben über mehrere andere Philosophen (s. die folgenden Anm.) Reinhardt gänzlich unberücksichtigt läßt.]

[1] Mullach glaubt zwar, Aristoteles ließe sie sich wohl zutrauen. Dieser Philosoph, bemerkt er S. XII f. (Fragm. Philos. I, 274) gegen Bergk, lasse sich auch sonst in der Darstellung fremder Ansichten Widersprüche zu schulden kommen und sage überhaupt manches, was man von ihm nicht erwarten sollte. Ähnlich Kern Qu. 49. Daß jedoch Aristoteles irgendeinen seiner Vorgänger so schief dargestellt und sich in seinen Aussagen über denselben in solche Widersprüche verwickelt habe, wie er dies als Verfasser unseres Buchs in betreff des Xenophanes getan hätte, muß ich entschieden bestreiten; was wenigstens M. gegen seine Darstellung des Parmenides einwendet, wird sich uns auch noch später grundlos zeigen, und wenn sich Kern darauf beruft, daß er die Bestimmungen seiner Vorgänger oft nicht ohne Gewaltsamkeit auf Kategorien seines Systems zurückführt und ihnen in seiner Kritik nicht immer gerecht wird, so ist dies doch etwas anderes, als wenn er geradehin geleugnet hätte, daß sich Xenoph. über dasjenige erklärt habe, worüber er sich nach unserer Schrift ganz bestimmt und deutlich erklärt haben soll, oder wenn er ihm umgekehrt in dieser eine Dialektik zugeschrieben hätte, die ganz über seinen Standpunkt hinausging. Glaubt man aber einmal, Aristoteles könnte wirklich geschrieben haben, was uns in der Schrift über Melissus vorliegt, so hat man keinen Grund zu der Vermutung (Müll. a. a. O.), diese Schrift sei bloß ein Auszug aus größeren aristotelischen Werken, sondern dann liegt die Annahme von Karsten S. 97 weit näher, daß es ein von Aristoteles nur zu eigenem Gebrauch gemachter Entwurf sei. — Daß unsere Schrift Theophrast auch aus sprachlichen Gründen nicht beigelegt werden kann, hat Diels Doxogr. 113 überzeugend nachgewiesen.

sophen zutrauen läßt. Die Behauptung, daß Anaximander das Wasser für die Substanz aller Dinge gehalten habe, widerstreitet allen ihren sonstigen Berichten über Anaximander[1]; was über Empedokles gesagt wird, lautet gar nicht aristotelisch[2]; über Anaxagoras wird in einer Weise gesprochen, als ob der Verfasser nur durchs Hörensagen von ihm wüßte[3], und in der Kritik der Lehren, mit denen sich |

---

[1] Vgl. S. 296, 1. 277, 2. [Diese falsche Angabe sucht Ueberweg-Prächter^{10} § 17 S. 56 f. vergebens abzuschwächen durch die Deutung, der Berichterstatter habe das Wasser nicht auf den Anfang, sondern auf ein späteres Stadium der Kosmologie Anaximanders bezogen.]

[2] C. 2. 976 b 22: *ὁμοίως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς κινεῖσϑαι μὲν ἀεί φησι συγκρινόμενα τὰ ὄντα πάντα ἐνδελεχῶς* (so Apelt). . . *ὅταν δὲ εἰς μίαν μορφὴν συγκριϑῇ, ὡς ἓν εἶναι, οὐδέν φησι τό γε κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν.* Soll hiermit gesagt sein, daß Empedokles wirklich eine endlose Bewegung annehme, so widerspricht dies den sonstigen bestimmten Aussagen des Aristoteles, welche ihm einen Wechsel von Bewegung und Ruhe beilegen (s. u. S. 778^5 f.); will man andererseits (mit Kern Symb. crit. 25) nur das darin finden, daß während des Zusammengehens der Stoffe die Bewegung ununterbrochen fortdaure, so sieht man nicht ein, wie der Verfasser (in dem *ὅταν δὲ* usw.), um zu beweisen, daß eine Bewegung ohne das Leere möglich sei, für sich anführen kann, in dem empedokleischen Sphairos sei auch kein Leeres, denn in diesem wäre ja die Bewegung zur Ruhe gekommen; von der Absicht aber, „darzutun, daß die empedokleische Lehre nur zum Teil gegen Melissus geltend gemacht werden könne“ (Kern Beitr. 13), ist weder in den Worten noch im Zusammenhang etwas zu entdecken.

[3] C. 2. 975 b 18: *ὡς καὶ τὸν Ἀναξαγόραν φασί τινες λέγειν ἐξ ἀεί ὄντων καὶ ἀπείρων τὰ γιγνόμενα γίγνεσϑαι.* Wer wird glauben, daß Aristoteles oder Theophrast über einen Philosophen, den sie so genau kannten, und dem sie diese Lehre sonst, wie wir finden werden, so bestimmt beilegen, sich so ausgedrückt hätten? Kern Beitr. 13 beruft sich auf Arist. Metaph. IV, 3. 1005 b 23: *ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καϑάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον.* Diese Analogie verschwindet jedoch, sobald wir die Stelle näher betrachten. Aristoteles schreibt Heraklit allerdings oft genug den Satz zu, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei, oder Entgegengesetztes zugleich sei (s. u. S. 661^5 f.). Aber er glaubt nicht, daß es ihm mit diesem Satz ernst sei, er rechnet ihn zu den *ϑέσεις λόγου ἕνεκα λεγόμεναι* (Phys. I, 2. 185 a 5), er nimmt an, Heraklit selbst habe sich seinen Sinn nicht klargemacht (Metaph. XI, 5. 1062 a 31); und eben um dies anzudeuten, wählt er Metaph. IV, 3 den Ausdruck: *τινὲς οἴονται λέγειν.* Das *λέγειν* hat hier die Bedeutung: etwas als seine Meinung aussprechen, etwas behaupten, wie dies deutlich daraus hervorgeht, daß Arist. a. a. O. fortfährt: *οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἅ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν.* Wenn er daher sagt: *τινὲς οἴονται λέγειν,*

unser Verfasser beschäftigt, findet sich neben manchem Treffenden auch nicht weniges, was bei Aristoteles oder Theophrast befremden müßte[1]). Auch diese Erscheinungen bestätigen, was sich uns aus dem Hauptinhalt unserer Schrift hinsichtlich ihrer Echtheit ergeben hat; und ist auch nicht jeder von diesen Zügen für sich allein schon entscheidend, so bilden sie doch in ihrem Zusammentreffen einen so gewichtigen Indizienbeweis, daß das Zeugnis der Handschriften und der jüngeren Schriftsteller, welches so vielen erweislich unechten Schriften ebensogut zur Seite steht, durch denselben weit überwogen wird.

Wann und von wem die drei Abhandlungen verfaßt wurden, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Daß sie aus der peripatetischen Schule hervorgingen, wird teils durch ihre innere Beschaffenheit, teils durch ihre Erwähnung in dem Verzeichnis des Diogenes[2]) wahrscheinlich; die letztere | spricht auch dafür, daß sie schon im dritten Jahrhundert entstanden[3]). Zu ihnen scheinen noch zwei verlorene Stücke

---

so will er damit andeuten, daß er es dahingestellt sein lasse, ob das so eingeführte Heraklits eigentliche Meinung wiedergebe. Dagegen lag bei der Aussage unserer Schrift über Anaxagoras für ihren Verfasser nicht der geringste Grund vor, durch eine derartige Ausdrucksweise die Verantwortlichkeit für dieselbe abzulehnen. Eine ähnliche Unsicherheit zeigt c. 6. 980 a 7: *ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις;* vgl. Diels Verhandl. der 35. Philologenvers. S. 105 u.

[1]) Wie unbedeutend ist nicht z. B. bei diesem die Erörterung der Frage, ob etwas aus dem Nichtseienden werden könne (c. 1. 975 a 3 ff.), und wie wenig ist darin die aristotelische Beantwortung derselben angedeutet, daß nichts aus dem schlechthin Nichtseienden, alles dagegen aus dem beziehungsweise Nichtseienden, dem *δυνάμει ὄν*, werde! Wie auffallend lautet die Frage c. 4 Anf.: *τί κωλύει μήτ' ἐξ ὁμοίου μήτ' ἐξ ἀνομοίου τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, ἀλλ' ἐκ μὴ ὄντος*; und ebenso c. 1. 975 a der Einwurf: es werde doch nicht selten ein Werden aus nichts angenommen! Sonst wenigstens setzt weder Aristoteles noch Theophrast eine solche Entstehung aus dem *μὴ ὄν* ohne nähere Bestimmung auch nur hypothetisch als möglich. Wie überflüssig und störend wird c. 2. 976 a 33 ff. der Einwendung: es könnte auch mehrere Unendliche geben, wie dies Xenophanes in seiner Äußerung über die Unendlichkeit der Erdtiefe und des Luftraumes voraussetze, ein Zitat der Verse beigefügt, in denen Empedokles eben diese Äußerung tadelt!

[2]) Dieser nennt V, 25 unter den aristotelischen Schriften: *πρὸς τὰ Μελίσσου α΄ . . . πρὸς τὰ Γοργίου α΄, πρὸς τὰ Ξενοφάνους α΄, πρὸς τὰ Ζήνωνος α΄.*

[3]) Vgl. was T. II b, 50 ff. über das Verzeichnis des Diog. bemerkt ist.

über Parmenides und Zeno gehört zu haben[1]), so daß es demnach ihr Verfasser auf eine vollständige Darstellung und Prüfung der eleatischen Lehren abgesehen hatte. Für die Reihenfolge, in welcher diese besprochen wurden, scheint die früher berührte aristotelische Stelle maßgebend gewesen zu sein[2]), nur daß unser Verfasser den dort genannten Philosophen auch noch Zeno und Gorgias beifügte. Ihre Ansichten entnahm er zunächst ihren eigenen Schriften, und er gab den Inhalt der letzteren im wesentlichen getreu wieder, wo er ihm in der Form einer entwickelten logischen Beweisführung vorlag, wie dies bei Gorgias (weniger schon bei Melissus) der Fall war. Bei Xenophanes dagegen scheint er in mißverständlicher Auffassung der aristotelischen und theophrastischen Äußerungen[3]) von der Voraussetzung ausgegangen zu sein, daß dieser Philosoph der Gottheit sowohl die Begrenztheit als die Unbegrenztheit, sowohl die Bewegung als die Ruhe ausdrücklich abgesprochen habe und nun die Beweise für diese Behauptung nach den Andeutungen, welche er in Xenophanes' Gedichten fand oder zu finden glaubte, selbst ausgeführt zu haben. Was jedoch dieser Ausführung echt Xenophanisches zugrunde liegt, läßt sich nur durch Vergleichung anderweitiger Angaben ausmachen; sofern das Zeugnis unserer Schrift über angebliche Sätze des Xenophanes allein steht, reicht es zum Beweis ihrer Geschichtlichkeit nicht aus.

Die Entwicklung der eleatischen Philosophie vollzieht sich in drei Generationen von Philosophen, welche mit ihrer Wirksamkeit etwa ein Jahrhundert ausfüllen. Xenophanes, der Begründer der Schule, spricht ihr allgemeines Prinzip zunächst in theologischer Form aus; er erklärt im Gegensatz | zum Polytheismus die Gottheit für das eine, ungewordene, alles umfassende Wesen, und im Zusammenhang damit das

---

[An diesem Ansatz, 3. Jahrh. v. Chr. (Dox. 113) hält Diels jetzt nicht mehr fest, sondern nimmt aus sprachlich-stilistischen Gründen Abfassung der Schrift durch einen in der peripatetischen Literatur bewanderten Eklektiker bald nach Chr. Geburt an (Abh. d. Berl. Ak. 1900 S. 12).]

[1]) Vgl. S. 619 ff.

[2]) Vgl. S. 621. 631, 1.

[3]) Oben S. 631, 1. 625, 3.

Weltganze für einheitlich und ewig; daneben läßt er aber auch das Viele und Veränderliche als ein Wirkliches gelten. Parmenides gibt diesem Prinzip eine metaphysische Begründung und seinen rein philosophischen Ausdruck, indem er die Gegensätze des Einen und des Vielen, des Ewigen und des Gewordenen, auf den Grundgegensatz des Seienden und Nichtseienden zurückführt, die Eigenschaften des einen und des andern aus ihrem Begriff ableitet, die Unmöglichkeit des Werdens, der Veränderung und der Vielheit in strenger Allgemeinheit beweist. Zeno endlich und Melissus verteidigen die Sätze des Parmenides gegen die gewöhnliche Ansicht, treiben aber dabei den Gegensatz beider so auf die Spitze, daß sich die Unfähigkeit der eleatischen Metaphysik zur Erklärung der Erscheinungen deutlich herausstellt.

2. Xenophanes[1]).

Was wir von der Lehre des Xenophanes wissen, beruht auf zweierlei Quellen, welche aber nicht durchaus einig zu |

---

[1]) Als Vaterstadt des X. wird allgemein Kolophon bezeichnet; seinen Vater nannte Apollodor Orthomenes, andere Dexius oder Dexinus (Diog. IX, 18. Lucian Macrob. 20. Hippol. Refut. I, 14. Theod. cur. gr. aff. IV, 5. S. 56). Über sein Zeitalter sagt Apollodor b. Clem. Strom. I, 301 C: *κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν Ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων.* Daß nun diese beiden wirklich von ihm genannt wurden und nicht etwa statt *Κύρου* „*Ξέρξους*“ zu setzen, oder andererseits *Δαρείου* zu streichen ist, müssen wir annehmen, denn der Name des Cyrus wird auch durch Hippol. a. a. O. bestätigt; er allein aber müßte auffallen, da es nicht wohl als Beweis von Xenophanes' bekannter langer Lebensdauer (*παρατετακέναι* sc. *τὸν βίον*) betrachtet werden konnte, wenn er, Ol. 40 geboren, die Zeit des Cyrus erlebt hat; und auch die auffallende Voranstellung des Darius vor Cyrus wird von Diels Rhein. Mus. XXXI, 23 aus metrischen Gründen (Apoll. schrieb ja in Trimetern) ausreichend erklärt. Dagegen muß statt der 40. (M) Olympiade ohne Zweifel die 50. (N) als Zeit seiner Geburt gesetzt werden; denn (Diels S. 23) die Angabe (Diog. IX, 20), daß er Ol. 60 geblüht habe, stammt allem nach gleichfalls aus Apollodor, die *ἀκμή* wird aber stehend in das 40. und kann unmöglich in das 80. Lebensjahr verlegt werden. Da aber auch Sext. Math. I, 257 Ol. 40 für seine Geburt nennt, scheint der Irrtum schon frühe in eine von ihm und Clemens benutzte Darstellung gekommen zu sein. Für die Bestimmung über die Zeit der *ἀκμή*, nach der Apollodor wahrscheinlich auch das Geburtsjahr berechnete, war, nach Diog. a. a. O. zu schließen, die von Xen. besungene Gründung Eleas maßgebend (Diels a. a. O.). Daß Euseb.

sein scheinen; denn während in den erhaltenen Bruchstücken seines Lehrgedichts neben wenigen physikalischen Annahmen |

---

sowohl Ol. 60 als Ol. 56 des Xenophanes erwähnt, ist unerheblich. Unbestimmter nennt ihn Sotion b. Diog. IX, 18 einen Zeitgenossen Anaximanders; Eus. pr. ev. X, 14, 14. XIV, 17, 10 sagt, er habe gleichzeitig mit Pythageras und Anaxagoras (den Eus. auch sonst zu früh ansetzt) gelebt; Jambl. Theol. Ar. S. 41 nennt nur den Pythagoras. Hermippus b. Diog. VIII, 56 vgl. ebd. IX, 20 macht ihn zum Lehrer des Empedokles, Timäus b. Clem. a. a. O. und Plut. reg. apophth. Hiero 4, S. 175 zum Zeitgenossen des Hiero und Epicharmus, Ps.-Lucian sogar zum Schüler des Archelaos, und der Scholiast zu Aristophanes' Frieden V 696 legt ihm eine Äußerung über Simonides bei, auf die aber freilich wenig zu geben ist; vgl. Karsten Phil. graec. rell. I, 81 f. Er selbst scheint von Pythagoras als einem Verstorbenen zu reden, während er seinerseits von Heraklit als einer seiner Vorgänger bezeichnet wird (s. o. S. 557, 1. 584, 4). Daß der Beginn des Kampfes zwischen den jonischen Pflanzstädten und den Persern in seine jüngeren Jahre fiel, sagt er selbst Fr. 22 (b. Athen. II, 54 e); denn wenn er sich hier beim Becher fragen läßt: *πηλίκος ἦσθ', ὅθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο;* so kann sich dies natürlich nicht auf ein Ereignis der jüngsten Zeit, wie der Zug der Perser gegen Athen, sondern nur auf etwas längst Vergangenes beziehen. (Vgl. Cousin Fragm. Philos. I, 3 f. Karsten S. 8.) Dazu paßt gut, daß er nach Diog. IX, 20 die Gründung Eleas (Ol. 61) in 2000 Hexametern besang, und nach der Anekdote b. Plut. De vit. pud. c. 5, S. 530 mit Lasus von Hermione (um 520—500) verkehrte. Alles zusammengenommen wird der größere Teil seiner vieljährigen Wirksamkeit am wahrscheinlichsten in die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts gesetzt werden; seine Geburt jedoch mag schon in das dritte oder vierte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, sein Tod wird jedenfalls erst in das folgende Jahrhundert fallen; denn daß er sehr alt wurde, ist sicher: in den Versen b. Diog. IX, 18 [Fr. 8; zu v. 2 vgl. Nestle Bem. zu den Vorsokr. u. Soph. im Philol. LXVII (1908) S. 532 f.] sagt er, schon seit 67 Jahren, seit seinem 25. Lebensjahr, treibe er sich im hellenischen Land umher, Lucian a. a. O. gibt mithin seine Lebensdauer zu kurz auf 91 Jahre an, nach Censorin Di. nat. 15, 3 wäre er über 100 Jahre alt geworden. [Jakoby Apoll. Chron. S. 204 ff. setzt Xenophanes' Lebenszeit c. 580 bis nach 480. Genauer Diels Vors.^{3} I 59 zu Fr. 8: Geburt 565, Auswanderung aus Kolophon 540, Abfassung des Bruchstücks 473. Nimmt man mit Gomperz GD^3 I 127 das Jahr 545 (Unterwerfung Joniens durch die Perser) zum Ausgangspunkt der Berechnung, so kommt man auf 570 als Geburtsjahr und 478 als Abfassungszeit des Gedichts. Jedenfalls hat er die Regierung Hierons in Syrakus (478—467), an dessen Hof er verkehrte (Plut. reg. apophth. 4 S. 175 C, wozu Reinhardt Parm. S. 137 f.), noch erlebt.] Sonst wird über sein Leben berichtet, daß er, aus seiner Vaterstadt vertrieben, an verschiedenen Orten, namentlich in Zankle, Katana und Elea gelebt habe (Diog. IX, 18; Aristot. Rhet II, 23. 1400 b 5; Karsten S. 12, 87), und daß er sehr arm gewesen sei (Diog. IX, 20 nach Demetrius und nur theologische Ansichten hervortreten, pflegen ihm die alten Schriftsteller allgemein metaphysische Behauptungen bei- |

Panätius; Plut. Reg. apophth. 4, S. 175). Die Angaben, welche ihn zum Schüler des Pythagoreers Telauges (Diod. I, 15) oder eines unbekannten Atheners Boton oder gar des Archelaos machen (Diog. IX, 18. Ps.-Lucian a. a. O.), verdienen keine Beachtung [hierzu Diels, Poët.-phil. Fr. p. 20 ff. Vors.^{3} 11 A 1 zu Z. 15]; wenn Plato Soph. 242 D von der eleatischen Schule sagt: *ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον*, so hat er dabei schwerlich einen bestimmten Vorgänger des X. (auch nicht die Pythagoreer, an welche Cousin S. 7 denkt, die aber Plato unmöglich als die Stammväter der eleatischen Lehre von der Einheit des Seins bezeichnen konnte) im Auge, sondern er redet (wie auch Brandis Comm. el. 7. Karsten 92 f. annehmen) nach der allgemeinen Voraussetzung, daß sich Ansichten, wie die seinigen, wohl auch schon früher gefunden haben werden, wie es ja damals gewöhnlich war, die Lehren der Philosophen schon bei den alten Dichtern zu suchen; zu der Vermutung jedoch (Lobeck Aglaoph. I, 613 u. a.), daß er dabei speziell die orphische Theogonie meine, sehe ich keinen genügenden Grund. Eine Erzählung Plutarchs vollends, die eine ägyptische Reise voraussetzt (Amator. 18, 12, S. 763. De Is. 70. S. 379; das gleiche, ohne Nennung des Xenophanes, bei Clemens Cohort. 15 B), überträgt (was auch Teichmüller N. Stud. II, 113 sagen mag) willkürlich nach Ägypten, was nach Arist. (s. u. 644, 2) in Elea geschehen ist. Dagegen ist es ganz glaublich, daß er noch in seiner Heimat durch seinen Forschungstrieb zu den Anfängen der jonischen Naturphilosophie hingeführt wurde; wenn ihn daher Theophrast nach Diog. IX, 21 als Schüler Anaximanders bezeichnete, so haben wir keinen Grund, diese Aussage zu bezweifeln, und ebenso kann der Angabe (Diog. IX, 18), er habe Thales und Pythagoras widersprochen, die Tatsache zugrunde liegen, daß er außer Pythagoras (über den S. 557, 1) auch des Thales tadelnd erwähnt hatte. (Weiteres S. 676 f.) Daß X. mehr als gewöhnliche Kenntnisse besaß, läßt sich aus der Äußerung Heraklits (oben S. 584, 4 [Fr. 40]) abnehmen. Seinen Zeitgenossen machte er sich hauptsächlich durch die Gedichte bekannt, die er (Diog. IX, 18) auf seinen Reisen, der älteren Sitte folgend, selbst vortrug; Spätere legen ihm Dichtungen jeder Art bei, Epen, Elegien und Jamben (Diog. a. a. O.; vgl. Kern Xenoph. 18; Wachsmuth Sillographi 57 f.), Tragödien (Eus. Chron. Ol. 60, 2), Parodien (Athen. II, 54 e), Sillen (Strabo XIV, 1, 28. S. 643. Schol. z. Aristoph. Rittern V. 406. Prokl. z. Hes. Opp. et Di. V. 284. Eustath. z. Il. II, 212. Tzetz. in Bernhardys Geographi min. S. 1010). Cousin S. 9, Karsten 19 ff. u. a. wollen ihm die Sillen absprechen; indessen zeigt Wachsmuth a. a. O. 55 ff., 188 ff., daß er wirklich Spottgedichte verfaßt hat, die von den Späteren bald Jamben, bald Sillen, bald Parodien genannt werden. Seine philosophischen Ansichten enthielt ein Lehrgedicht in epischem Versmaß, von dem uns Bruchstücke erhalten sind; daß es den Titel *περὶ φύσεως* führte, sagen nur Spätere (Stob. Ekl. I, 294. Poll. Onomast. IV, 46), deren Zeugnis um so unsicherer ist, da das Werk selbst wahrscheinlich früh verloren ging; vgl. Brandis comm. el. 10 ff.; Karsten 26 ff. (Simplicius z. B.

zulegen, durch die er sich enger an seinen Nachfolger Parmenides anschließt. Das Verhältnis dieser beiden Darstellungen ist es, von dessen Bestimmung die Auffassung des Xenophanes hauptsächlich abhängt.

Hören wir zuerst unsern Philosophen selbst in den Aussprüchen, die von ihm überliefert sind, so erscheint als sein Hauptgesichtspunkt jene Bestreitung des polytheistischen Volksglaubens, durch die er sich schon im Altertum bekannt gemacht hat1). Der vermeintlichen Entstehung der Götter stellt

---

bemerkt De coelo 233 b 22. Schol. in Arist. 506 a 40, daß er es nicht mehr gesehen habe.) Bei Diog. I, 16, wo nach der bisherigen Lesart Xenoph. zu den fruchtbareren philosophischen Schriftstellern gerechnet würde, ist mit Nietzsche Rh. Mus. XXV, 220 f. *Ξενοκράτης* zu lesen. Über die Verse des X. urteilt Athen. XIV, 632 D günstiger, als Cic. Acad. II, 23, 74. [Außer der S. 617, 2 verzeichneten neuen Literatur vgl. noch: Diels, Poët.-phil. Gr. Fr. (1901) S. 20 ff. Vorsokr. ^{3} I, 42 ff. Döring, Xenophanes in Preuß. Jahrb. 1900 Bd. 98 S. 282 ff. David Einhorn, Xenophanes. Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte. 1917 (angezeigt und abgelehnt von H. F. Müller in Berl. Philol. Woch. 1917 Sp. 1545 ff.). Ders., Zeit- und Streitfragen der modernen Xenophanesforschung. Archiv 31 (1918) S. 212 ff. A. Ludwich, Bemerkungen zu Xenophanes in Mélanges Nicole (1905) S.335 ff. (textkritische Bemerkungen, von Diels schon verwertet). H. Berger, Untersuchungen über das kosmische System des Xenophanes im Ber. d. K. Sächs. Ges. d. W. zu Leipzig. Philol.-hist. Kl. 46 (1894). Diels, Zu Xenophanes im Archiv f. G. d. Ph. X (1897) S. 530 ff. E. Kühnemann, Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato. 1899 S. 41 ff. K. Prächter, Zu Xenophanes im Philol. LXIV (1905) S. 308 ff. — Abgesehen von den Elegien ist die Verteilung der Bruchstücke ganz unsicher. Nur ein einziges (Fr. 17) ist ausdrücklich als aus den *Σίλλοι* stammend überliefert, mit denen wohl die *Παρῳδίαι* identisch waran (Fr. 22 und DV^3 11 A 9). Einmal findet sich Verbindung eines Hexameters mit einem jambischen Trimeter (Fr. 14) wie im „Margites“, was aber wohl nur Ausnahme aus besonderem Grunde war (Diels z. St.); ähnlich wie bei Kritias Fr. 4. Ganz grundlos bestreitet Burnet, Anf. S. 102, die Existenz eines Lehrgedichts des Xenophanes. Dagegen ist es wahrscheinlich, daß dessen Abfassung erst in das vorgerücktere Alter des Dichters fällt: Timon Fr. 59 (Diels); Döring Gr. Phil. I 66 f.; Reinhardt Parm. S. 103. Burnets Zweifel an dem Rhapsodenberuf des Xenophanes und an seinem schließlichen Wohnsitz in Elea (Anf. 101, 3. 4) entbehren ebenfalls ausreichender Begründung.]

1) Man vgl. hierüber außer anderem Arist. Poët. 25. 1460 b 36: Die Aussagen der Dichter lassen sich damit verteidigen, daß sie die Dinge darstellen, wie sie sind, oder wie sie sein sollten; *εἰ δὲ μηδετέρως, ὅτι οὕτω φασίν, οἷον τὰ περὶ θεῶν. ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον λέγειν οὔτ᾽ ἀληθῆ, ἀλλ᾽ ἔτυχεν ὥσπερ Ξενοφάνης* (sc. *λέγει*)· *ἀλλ᾽ οὔ φασι.* Diese vielfach falsch

er die Ewigkeit, ihrer Wandelbarkeit die Unveränderlichkeit, ihrer Menschenähnlichkeit die Erhabenheit, ihrer physischen, intellektuellen und moralischen Beschränktheit die unendliche Geistigkeit Gottes entgegen. Die Götter sind ungeworden, denn was geworden ist, das ist auch vergänglich, die Gottheit dagegen kann nur unvergänglich gedacht werden[1]). | Ebensowenig ist sie veränderlich, sondern unbewegt an Einer Stelle zu bleiben, und nicht da und dorthin zu wandern geziemt ihr[2]). Mit welchem Recht legen wir ferner den Göttern menschliche Gestalt bei? Jeder stellt sie sich eben so vor, wie er selbst ist, die Neger schwarz und plattnasig, die Thracier blauäugig und rothaarig, und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen[3]). Nicht anders verhält es sich aber auch mit den übrigen Unvollkommenheiten der

---

erklärten Worte (vgl. Karsten S. 188) besagen einfach: „Denn es mag wohl sein, daß die gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern weder gut, noch richtig sind, daß es sich vielmehr mit ihnen so verhält, wie Xenophanes glaubt, aber die Menge ist anderer Meinung“; oder wenn man mit Vahlen u. a. *οὖν φασι* liest (was sich auch mir empfiehlt): „aber man sagt nun einmal so“.

[1]) Fr. 14 bei Clem. Strom. V, 610 C: *ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι ϑεοὺς γεννᾶσϑαι* (dies vielleicht bloß eine kurze Zusammenfassung dessen, was X. gesagt hatte, wie Wachsmuth a. a. O. 64, 1 annimmt; sonst könnte man den Vers auch ergänzen: *ἅτ' αὐτούς*; daß dagegen Xenophanes seinen Hexametern den Jambus *ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκοῦσι γεννᾶσϑαι ϑεούς* beigemischt habe, ist mir mit W. sehr unwahrscheinlich [s. S. 643 Anm.]), *τὴν σφετέρην δ' ἐσϑῆτα* (Theod. cur. gr. aff. III, 72 S. 49 besser: *αἴσϑησιν*) *ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.* Arist. Rhet. II, 23. 1399 b 6: *Ξ. ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσϑαι φάσκοντες τοὺς ϑεοὺς τοῖς ἀποϑανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς ϑεούς ποτε.* Ebd. 1400 b 5: *Ξ. Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ ϑύωσι τῇ Λευκοϑέᾳ καὶ ϑρηνῶσιν, ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν ϑεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ ϑρηνεῖν, εἰ δ' ἄνϑρωπον, μὴ ϑύειν.* (Über die plutarchische Version dieser Erzählung vgl. S. 642.) Hippol. Refut. I, 14: *φησὶ δὲ καὶ τὸν ϑεὸν εἶναι ἀΐδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντῃ καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ.* Cic. Acad. II, 37; s. u. 657, 2. De Mel. c. 3 (s. S. 628), wo jedoch die Beweisführung gewiß nicht xenophanisch ist. Diog. IX, 19: *πρῶτός τ' ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φϑαρτόν ἐστι.*

[2]) Fr. 26 (s. o. 622, 4. 627). Vgl. Arist. Metaph. I, 5. 986 b 17, wo es von den Eleaten im allgemeinen heißt: *ἀκίνητον εἶναί φασι* (*τὸ ἕν*).

[3]) Fr. 23 s. S. 646, 1. Fr. 16, 14 s. vorl. Anm. Fr. 15 bei Clem. Strom. V, 601 D:

ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες (sc. *εἶχον*),

menschlichen Natur, die wir auf die Gottheit übertragen. Nicht bloß das Unsittliche, was Homer und Hesiod von den Göttern erzählen[1]), sondern alle Beschränktheit überhaupt ist ihrer unwürdig: die Gottheit gleicht den Sterblichen, wie | Xenophanes glaubt, am Geiste so wenig, als an Gestalt, sie

---

ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας (so Theodoret a. a. O.)
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον. Das weitere bei Theod. a. a. O. und Clem. Strom. VII, 711 B. [Vgl. hierzu Epicharm Fr. 5. Reinhardt, Parm. S. 121 und 140, der aber Sinn und Bedeutung des Gedankens verkennt, wenn er sagt, die Göttersage sei nach Xenophanes „um nichts besser als die Phantasien eines Ochsen oder Esels". Vielmehr hat Xenophanes in Fr. 14—16 den für die Religionswissenschaft höchst wichtigen Gedanken Schillers „In seinen Göttern malet sich der Mensch" (Antrittsrede) vorweggenommen.] Ebendahin gehört, was Diog. IX, 19 angibt: *οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ· ὅλον δ' ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν*, wenn die letztere Bestimmung wirklich auf einer ausdrücklichen Äußerung des X. beruht und nicht vielmehr (was mir wahrscheinlicher ist) bloß davon herrührt, daß Xen. (Fr. 24, s. u.) nicht ebenso, wie von einem Sehen und Hören, so auch von einem Atmen der Gottheit gesprochen hatte. Daß sie gegen die pythagoreische Lehre vom Atemzug der Welt (s. o. 543, 1) gerichtet ist (Kern Beitr. 17. Xenoph. 25), glaube ich nicht. [Diese Beziehung wird aber doch wohl richtig sein. Gilbert Met. Theor. S. 89. Xenophanes polemisiert ja auch sonst gegen die Pythagoreer (Fr. 7) und andere Mystiker (Fr. 17 Dionysoskult), wie Epimenides (Diog. L. 9, 18), und es ist wenigstens nicht unmöglich, daß seine Betonung der Einheit und Unteilbarkeit der Gottheit (Fr. 23) sich auch gegen die Zerlegung der Gottheit in mit verschiedenen Namen benannte Teile bei den Orphikern wendet (s. S. 129 f.). Auch seine Geringschätzung der Gymnastik (Fr. 2) gegenüber ihrer Pflege bei den Pythagoreern (z. B. Milon von Kroton) kann man hierher ziehen. Nestle Vorsokr. S. 29. 32. Reinhardt Parm. S. 141. Weniger wahrscheinlich ist die von Döring Gr. Phil. I 65 angenommene Beziehung des *μὴ ἀναπνεῖν* auf Anaximenes. Heidel, On certain frgts. (Proceedings 48. 1913) S. 683 f. und Autecedents of Greek corpuscular theories (Class. Philol. 22. 1911) S. 138, 1, meint, dies sei aus Plat. Tim. 33 C auf Xenophanes übertragen worden.]

[1]) Fr. 11. 12 bei Sext. Math. IX, 193. I, 289:
πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν.
ὃ (al. *καὶ* oder *ὡς*) *πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,*
κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. Wegen dieser Feindschaft gegen die Dichter der Volksreligion nennt Timon b. Sext. Pyrrh. I, 224. Diog. IX, 18 [Fr. 60 Diels] unsern Philosophen *Ὁμηραπάτην ἐπικόπτην* [richtiger wohl: *Ὁμηροπάτην*, d. h. den „Homerzerstampfer" und „Draufschläger" (Diels im Archiv X (1897) S. 530, 1)] und Diog. a. a. O. sagt von ihm: *γέγραφε δὲ . . . καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ*

ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Gedanke, und durch ihr Denken beherrscht sie alles ohne Mühe[1]). Wie weit auch seine Begriffe über die Wirksamkeit der Gottheit von denen seiner Landlseute ablagen, zeigen seine in das ganze Religionswesen tief einschneidenden Angriffe auf den Glauben an Weissagungen[2]). Doch unser Philosoph geht noch weiter: Aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens folgt seine Einheit. „Ein Gott — erklärt er — ist unter den Göttern und den Menschen der höchste, Sterblichen weder an Gestalt noch an Gedanken vergleichbar“[3]); und er begründet diesen Satz mit der Erwägung[4]): keiner von den Göttern könne

---

περὶ θεῶν εἰρημένα. Auf diese und ähnliche Stellen bezieht sich auch die S. 643, 1 besprochene aristotelische Äußerung.

1) Fr. 23 s. Anm. 3. Fr. 24 bei Sext. IX, 144 (vgl. Diog. IX, 19. Plut. bei Eus. pr. ev. I, 8, 4): *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.* Fr. 25 bei Simpl. Phys. 23, 19: *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει* (wofür Freudenthal Theol. d. Xen. 34 *κρατύνει* vorschlägt. [Reinhardt Parm. S. 112 schließt sehr einleuchtend Fr. 25 unmittelbar an Fr. 26 (s. S. 622, 4) an. Zu *κραδαίνει* vgl. v. Wilamowitz Herakles ^{2} II 217 zu v. 1003 und Reinhardt Parm. S. 122, 2. — Zu Fr. 24 vermutet Dümmler (Zur orphischen Kosmologie im Archiv VII (1894) S. 150), daß Xenophanes hier gegen die orphische Gotttesvorstellung (Fr. 123 Abel) polemisiere, nach der Zeus mit Sonne und Mond sieht, mit dem Äther hört und denkt usw. So auch Usener, Götternamen (1896) S. 338. Vielleicht steckt auch bei Platon Soph. 242 D (s. S. 642. 656) in den Worten *καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον* ein Hinweis auf die Orphiker: vgl. Orph. Fr. 7 (Abel) nächste Anm. Überweg-Prächter S. 54.] Vgl. Diog. a. a. O. *σύμπαντά τ' εἶναι [τὸν θεὸν] νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀΐδιον.* Timon b. Sext. Pyrrh. I, 224 (nach Wachsmuth Sillogr. 148): *ἐκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντη ἀσκηθῆ. . . νοερώτερον ἠὲ νόημα.* Weiteres S. 657, 2. Den gleichen Sinn hat vielleicht auch die weitere Angabe bei bei Diog.: *ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥσσω τοῦ εἶναι.*

2) Cic. Divin. I, 3, 5 (s. u. 653, 1). Plac. V, 1, 2.

3) Fr. 23 bei Clemens Strom. V, 601 C: *εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος—οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.* [Zu diesem Bruchstück glaubt Kern (De Orphei etc. theogoniis p. 52) das Vorbild in Orph. Fr. 7 (Abel) zu finden und das *εἷς θεός, ἐν πάντεσσι* ist in der Tat ähnlich; aber das *εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης* stimmt noch mehr mit Heraklit Fr. 15 zusammen. Doch ist selbstverständlich eine Beziehung beider Philosophen auf orphische Lehren keineswegs ausgeschlossen. Für Xenophanes vgl. auch die vorletzte Anm.]

4) Ps. Plut. bei Eus. pr. ev. I, 8, 4, unzweifelhaft aus Theophrast: *ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν, ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως* (welches letztere vielleicht, wie Freudenthal Th. d. Xen. 35, 10 vorschlägt, in *νοεῖν δ' ὅλως* zu verändern und zum folgenden

über die andern herrschen; denn einerseits würde es der Natur und Würde der Götter widerstreben, einen Herrn über sich zu haben[1]), | andererseits habe bei ihrer Bedürfnis-

---

zu ziehen ist). Daß diese Begründung Xenophanes selbst entnommen ist, bestätigt für die zweite Hälfte derselben die von Freudenthal a. a. O. S. 10 nachgewiesene Stelle des Euripides, der in unverkennbarer Nachbildung der von Theophrast benützten Verse seinem rasenden Herakles V. 1343 die Worte in den Mund legt: *οὔτ᾽ ἠξίωσα πώποτ᾽ οὔτε πείσομαι, — οὐδ᾽ ἄλλον* (sc. *θεῶν*) *ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι — δεῖται γὰρ ὁ θεὸς, εἴπερ ἔστ᾽ ὄντως θεὸς, οὐδενός.* [Vgl. hierzu v. Wilamowitz Herakles ² (1895) II 272 zu v. 1346. Nestle Euripides S. 107. Reinhardt Parm. S. 94 f. Die Annahme des letzteren, Euripides habe das Lehrgedicht des Xenophanes nicht gekannt, ist zum mindesten unerweisbar, da wir nicht wissen, wie sich die Bruchstücke auf die beiden Arten von Gedichten verteilen. Und wenn einmal Euripides in seiner Bibliothek (Ath. I 4 p. 3 a) ein Exemplar des Xenophanes besaß, so wird dies wohl alle Gedichte des Dichterphilosophen enthalten haben. Die Behauptung stützt sich zudem lediglich auf die weiteren Ausführungen des Gedankens in der Schrift De Mel. Xen. Gorg. 3, 3 f., von denen es sehr fraglich ist, ob sie dem Xenophanes selbst angehören. Vgl. oben S. 628 f.]

1) Das *οὐχ ὅσιον* drückt aus, daß die Vorstellung, als ob ein Gott einen Herrn über sich hätte, ein *nefas*, etwas mit der Ehrfurcht vor den Göttern, mit der Anerkennung ihrer Vollkommenheit Unverträgliches sei. Das *δεσπόζεσθαι* will Freudenthal (a. a. O. und Archiv f. Gesch. d. Phil. 1, 439 f.) nicht von jeder, sondern nur von einer „despotischen“ Herrschaft verstanden wissen. Allein *δεσπόζειν*, *δεσπότης*, *δεσποτεία* bezeichnen nicht eine despotische Herrschaft im heutigen Sinne dieses Wortes, d. h. eine harte und gewalttätige, sondern nur die unbeschränkte Gewalt, wie sie den Göttern zusteht, welche deshalb allgemein *δεσπόται*, aber im Sinn der *δεσπόται ἀγαθοὶ* (Plato Phädo 63 C. 69 D vgl. Parm. 134 D) genannt werden, wie ich dies Archiv II, 1 f. nachgewiesen habe; als weitere Belege nenne ich Plato Tim. 34 C. Arist. Polit. I, 5. 1354 b 5. Prokl. in Parm. V, 207. Wenn daher Theophrast sagt, Xenophanes leugne, daß unter den Göttern eine Hegemonie stattfinde, so haben wir um so weniger Grund, seine Berichterstattung hierüber als ungenau zu verdächtigen und die Gleichstellung des *δεσπόζειν* mit dem *ἡγεμονεύειν* (denn nur dieses, nicht *ἡγεμονία*, kann in X.s Versen vorgekommen sein) auf seine Rechnung zu setzen, da auch Plato Phädo 80 A diese beiden Ausdrücke gerade mit Bezug auf das *θεῖον* als gleichbedeutend gebraucht; während Aristoteles, dem Theophrast doch eher gefolgt sein würde, a. a. O. und Fr. 81 (662) vgl. Polit. I, 1. 1252 a 8 ff. c. 5. 1254 b 2 ff. u. a. sie unterscheidet. Auch die Begründung des Satzes, daß kein Gott *δεσπότης* eines anderen sein könne, zeigt vielmehr deutlich, wie wir diesen Satz zu verstehen haben; denn aus dem von Theophrast und Euripides übereinstimmend dafür angegebenen Grunde, daß kein Gott eines anderen bedürfe, folgt doch (mag nun *οὐδενὸς* Maskulinum oder Neutrum sein) nur, daß er überhaupt keinen Diener brauche, nicht, daß er kein gewalttätiger Herr sein könne.

losigkeit keiner von ihnen einen Diener nötig. Widerstreitet aber jede Unterordnung eines Gottes unter einen andern dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit, so ist überhaupt eine Vielheit von Göttern undenkbar; denn daß diese nicht ohne ein gemeinsames Oberhaupt sein könnten, verstand sich für den Griechen von selbst, und bedurfte vollends für einen Philosophen, welcher von der Einheit der Welt und ihres letzten Grundes so fest überzeugt war, wie Xenophanes, keines Beweises. Es entspricht daher durchaus der Ansicht, welche durch Theophrast und Euripides als die seinige verbürgt ist, wenn ihm die Behauptung zugeschrieben wird: wenn Gott das Vollkommenste sei, könne er nur Einer sein, denn der Begriff der Gottheit bringe es mit sich, nicht beherrscht zu werden, sondern zu herrschen und das Höchste von allem zu sein, der Höchste aber könne nur Einer sein[1]. Durch diese Begründung seines Mono|theismus ist aber auch die Annahme[2] ausgeschlossen, daß er seinem Einen Gott noch weitere ihm untergeordnete Götterwesen zur Seite gestellt habe. Xenophanes redet ja in seinen Bruchstücken oft genug von den Göttern in der Mehrzahl. Er tut dies aber in der Regel entweder in populär dichterischer Rede[3], oder in solchen Ausführungen, welche unwürdige Vorstellungen über die Götter bekämpfen, und daher von dem bestehenden Götterglauben als ihrer Voraussetzung ausgehen, ohne sich darüber zu erklären, ob der Redende außer dem, was eben jetzt an jenem Glauben getadelt wird, an demselben noch Weiteres auszusetzen finde[1]). In allen | diesen Fällen macht er es nicht anders, als es viele andere nach ihm gemacht haben[2]):

---

[1] De Melisso c. 3. 977 a 13: *εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ὢν θεὸς τῶν πολλῶν ὁμοίως ἂν τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι* — was dann ziemlich breit, in der bei dem Verfasser beliebten Form eines schulmäßigen Dilemma, weiter ausgeführt wird.

[2] Welche Freudenthal (Theologie d. Xenoph. 1886. Arch. f. Gesch. d. Phil. I, 322 ff.) gelehrt und scharfsinnig zu begründen versucht hat.

[3] Wie Fr. 18 und Fr. 1, wo V. 13 der *θεὸς* steht, V. 24 die Ermahnung: *θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν*. Warum sollte es undenkbar sein, daß mit den *θεοὶ* hier ebenso wie mit dem *θεὸς* das *θεῖον* gemeint wäre, und daß zur achtungsvollen Behandlung (*προμήθεια ἀγαθὴ*) des letzteren im Sinne des Dichters vor allem würdige Vorstellungen von der Gottheit gehörten, deren nähere Auseinandersetzung natürlich nicht in ein Tischlied paßte?

---

[1]) Dahin gehört außer Fr. 14. 15. 11 auch, was S. 644, 1 aus Arist. Rhet. II, 23 angeführt ist; das ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει usf. sagt nämlich nicht (wie Freudenthal Archiv I, 337 glaubt) Xenophanes über die Götter, sondern es ist, wie schon das συμβαίνει, vollends nach Z. 4 f., beweist, ein erläuternder Zusatz des Aristoteles. Bei Fr. 34 (s. u. S. 673, 2) kann man zweifelhaft sein, in welchem Sinn das θεοὶ zu verstehen ist; mir scheint es am natürlichsten, unter dem Wissen über die Götter, in der vorige Anmerkung besprochenen Bedeutung des Wortes, alles auf die Gottheit bezügliche Wissen zu verstehen, und ich vermag schon deshalb Freudenthal nicht zu folgen, wenn er (a. a. O. 335. 336. Th. d. X. 9 f.) auseinandersetzt: da Xenophanes an der Nichtigkeit der Volksgötter nicht gezweifelt habe, so können die Götter, über die er nichts Sicheres zu wissen erkläre, nur seine eigenen sein, er müsse mithin eine Mehrheit von Göttern angenommen haben. Mir scheinen jene Worte eher zu besagen, daß unser Wissen über die Gottheit, wie über alles andere, unsicher und unvollkommen sei; ob aber über die eine und die andere Frage (z. B. die Einheit der Welt, die Einheit Gottes, die Undenkbarkeit vieler und menschenähnlicher Götter) größere Gewißheit zu erreichen ist, wird in dieser allgemein gehaltenen Klage nicht untersucht.

[2]) Wenn z. B. der Zyniker Diogenes (b. Diog. VI, 37. 72) den Reichtum des Weisen mit dem Schlusse beweist: τῶν θεῶν ἐστι πάντα· φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί usw., oder wenn derselbe (ebd. 51) die tugendhaften Menschen θεῶν εἰκόνας nennt, so folgt daraus gewiß nicht, daß er von der Ansicht seines Lehrers Antisthenes (worüber T. II a, 328 f.) zum Polytheismus des Volksglaubens zurückgekehrt sei, und ebensowenig folgt dies für Antisthenes selbst aus seinem Wort über das Zusammenleben mit den Göttern (a. a. O. 315, 2 aus Floril. Jo. Damasc. II, 13, 76), oder für Krates (a. a. O. 329, 4) aus seiner Anrufung des Hermes und der Musen; denn daß sie die bestehenden Kulte als staatliche Einrichtung anerkannten (Freudenthal Arch. I, 328), kommt für die vorliegende Frage nicht in Betracht: für uns handelt es sich lediglich darum, ob jemand von θεοὶ reden konnte, der an keine Mehrheit von Göttern glaubte, und dies ist allerdings damit zu erweisen, daß Antisthenes und seine Schüler nicht selten von θεοὶ gesprochen haben, obgleich sie die vielen Götter für eine Erfindung der Menschen, etwas nur dem νόμος, nicht der φύσις Angehöriges erklärten. Nennt doch auch Heraklit öfters die Götter (Fr. 24. 30. 53. 127. 132), wiewohl ihm sein System bei diesem Ausdruck teils nur an den Einen θεός, teils nur an körperfreie Seelen zu denken erlaubte. Auch Demokrit meint mit den Göttern, denen wir alles Gute zu verdanken haben (Fr. 166), gewiß nicht jene Wesen, von welchen die Götteridole herstammen sollten (s. u. S. 937^5 f.), sondern das θεῖον, welches für ihn mit der Natur zusammenfällt [oder Epikur mit dem Zeus, den der Weise um seine Seligkeit nicht beneidet, nicht einen von den

er spricht von den Göttern, an die er | selbst in dieser Gestalt nicht glaubt, teils nur als von etwas, woran andere glauben, teils nur um den auch von ihm geteilten Kern des Götterglaubens, den allgemeinen Begriff des Göttlichen oder der Gottheit, in der herkömmlichen, im Sprachgebrauch feststehenden Weise zu bezeichnen. Auch das 23. Fragment[1]) führt aber nicht weiter. Wenn hier der Eine Gott der Größte unter den Göttern und den Menschen genannt wird, so ist dies ein populärer Ausdruck des Gedankens, daß er der absolut Größte sei; um daraus[2]) zu schließen, daß Xenophanes noch weitere Götter neben ihm angenommen habe, müßte man die Worte in einer Weise pressen, deren Unzulässigkeit sich nicht bloß an diesem Ausdrucke selbst[3]), |

Göttern, mit denen er die Intermundien bevölkert (Zusatz Zellers im Handexemplar)]. Wenn ferner Plato (Phädo 62 B. Rep. X, 612 E u. ö. s. T. II a, 929) die Menschen als ein Eigentum der Götter bezeichnet, für welches diese aufs beste sorgen, so kann er bei den θεοὶ weder an seine „ewigen Götter", die Ideen, noch an die gewordenen Götter, die Gestirne, denken, denn weder diese noch jene befassen sich mit den Angelegenheiten der Menschen; noch weniger an die Volksgötter, die er für Erfindungen der Dichter hält; überhaupt also an keine Mehrheit göttlicher Wesen: die θεοὶ sind nur ein populärer Ausdruck für den θεὸς oder das θεῖον, mit dem sie auch (z. B. Parm. C—E. Theät. 176 A f. Rep. X, 613 A f.) ganz unbedenklich vertauscht werden. Ähnlich ist es bei Aristoteles, wenn er z. B. Eth. I, 8. 1099 b 11 die Eudämonie ein δώρημα θεῶν nennt, ebd. X, 9. 1179 a 24 von der Fürsorge der Götter für die Menschen, VIII, 14. 1162 a 5 von der Liebe der Menschen zu den θεοὶ, IX, 1. 1164 b 5 von der Dankbarkeit gegen Götter und Eltern redet. Auf die einzigen göttlichen Wesen, die sein System neben dem höchsten Gott kennt, die Sphärengeister, lassen sich die θεοὶ in diesen Stellen nicht deuten, sie stehen eben für das θεῖον. Nicht anders verhält es sich Eth. VIII, 9. 1158 b 35 vgl. m. 1159 a 5. Ebenso kann sich Eth. X, 8. 1178 b 8 ff. die Auseinandersetzung über die Eudämonie der Götter ihrer eigentlichen Meinung nach nur auf den θεὸς beziehen, in den sich die θεοὶ auch sofort Z. 21 u. Polit. VII, 1. 3. 1323 b 23. 1325 b 28 verwandeln. Aber Aristoteles legt für seine Beweisführung, so ernst es ihm mit ihr ist, im Ausdruck durchweg die mythische Vorstellung von der Göttergesellschaft im Olymp zugrunde. Mit welchem Recht könnte man da von einem Dichter wie Xenophanes eine peinlichere Genauigkeit erwarten?

[1]) Oben S. 646, 3. Die Echtheit dieses Bruchstücks verteidigt Freudenthal (Arch. I, 330 ff.) gegen Diels (ebd. 98), wie ich glaube mit Recht.

[2]) Mit Freudenthal Th. d. Xen. 4 ff. Archiv a. a. O., dem Gomperz Zu Heraklits Lehre S. 1041 f. Die Apologie der Heilkunst S. 136 zustimmt.

[3]) Die Götter und die Menschen bilden die zwei Klassen, in welche die

Gesamtheit der persönlichen Wesen zerfällt (erst Spätere, wie Isokr. Euag. 39, fügen die ἡμίθεοι bei): „Götter und Menschen“ bedeutet: jedermann ohne Ausnahme, „weder ein Gott noch ein Mensch“: absolut niemand, „der Größte unter Göttern und Menschen“: der Allergrößte, „Vater der Menschen und Götter“: Allvater; weitere Folgerungen kann man aber nicht daraus ziehen. So sagt schon der Homerische Zeus Il. A 545 zu Here: was von seinen Ratschlüssen sich zur Mitteilung eigne, *οὔτις ἔπειτα οὔτε θεῶν πρότερος τόν γ' εἴσεται οὔτ' ἀνθρώπων*, so fern auch ohne Zweifel dem Dichter die Vorstellung lag, daß Zeus ebensogut einen Menschen, wie einen Gott, zu seinem Vertrauten machen könnte: die Disjunktion, „kein Mensch und kein Gott“ dient lediglich zum wirkungsvolleren Ausdruck des Begriffs niemand. Noch näher steht den Worten des Xenophanes Il. *T.* 95 (*Ζῆνα*) *τόνπερ ἄριστον ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν φασ' ἔμμεναι* und ebd. *Θ* 27: *τόσσον ἐγὼ περί τ' εἰμὶ θεῶν περί τ' εἰμ' ἀνθρώπων.* Die Menschen wären hier vollkommen zu entbehren: ihre Nennung dient nur einer Fülle des Ausdrucks, deren formelhaften Charakter die häufige Wiederkehr dieser Zusammenstellung (Il. *Δ* 339. [B 669. (Zusatz Zellers im Handexemplar)] *Ξ* 342. *O* 98. *Σ* 107. *Ω* 533. 677. Od. *E* 32. *Π* 247. *I* 521. *M* 385. *Π* 265. *Υ* 112. *X* 39. 346) beweist, und wenn Freudenthal Th. d. Xen. 8 glaubt, Xenophanes hätte seinen Gott unmöglich den größten unter den nicht realen Göttern und den sehr realen Menschen nennen können, so ließe sich mit demselben Recht behaupten, Homer hätte Zeus nicht den Besten von den Göttern, zu denen er selbst gehört, und den Menschen, zu denen er nicht gehört, nennen können. Nicht anders verhält es sich mit dem *οὔτε θεῶν τις οὔτε ἀνθρώπων* bei Heraklit Fr. 30 (s. u. 645, 1[5]). Der Gedanke, daß ein Mensch die Welt geschaffen haben könnte, ist so ungereimt, daß Heraklit gewiß keine Veranlassung hatte, ihn ausdrücklich abzulehnen: wenn er dennoch erklärt, weder ein Gott noch ein Mensch habe sie geschaffen, so ist dies nur ein emphatischer Ausdruck dafür, daß sie überhaupt nicht geschaffen sei. Ebenso ist Heraklits Fr. 24: *ἀρηϊφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι*, nur ein emphatischer Ausdruck für die Ehre, welche den Gefallenen gebühre, eine allzu buchstäbliche Analyse verträgt es nicht. Auch bei Plato tritt in Stellen wie Rep. II, 362 C. 365 A. 366 E. 367 E. 381 C. X, 612 C. D. Symp. 178 A. 179 C. 183 B. Gorg. 508 A, namentlich aber Gess. IX, 879 B die populäre, sprichwörtliche Natur der Formel klar hervor. Wollte man ihn in der letzteren Stelle (in der mir eine Beziehung auf unser Fragment nicht wahrscheinlich ist) ebenso beim Wort nehmen, wie dies bei Xenophanes versucht worden ist, so würde man sich in seinem System vergebens nach den Göttern umsehen, von denen gesagt werden könnte, das Alter stehe bei ihnen in Ehren. Beispiele des Sprachgebrauchs weist Wilamowitz-Moellendorff Eurip. Herakl. II, 246 bei Homer Hymn. in Merc. 525. Aristophanes Plut. 420. Frösche 486 nach, indem er zugleich an verwandte disjunktive Umschreibungen der Allheit erinnert. Bei Xenophanes zeigt (wie in dem 30. heraklitischsn Bruchstück und Il. *Θ* 27), das für den Sinn vollkommen entbehrliche *ἀνθρώποισι*, daß wir es mit einer formelhaft feststehenden Redeweise, einer von den homerischen Reminiszenzen zu tun haben, an denen die Xenophanesfragmente so reich sind;

sondern auch an verwandten Ausdrücken[1]) dartun läßt. Die eigenen Aussagen unseres Philosophen enthalten daher nicht das geringste, was uns nötigte oder berechtigte, ihm einen Glauben beizulegen, dessen Falschheit er nach Theophrasts unanfechtbarem, durch Euripides bestätigtem Zeugnis in eingehender Beweisführung dargetan hat. Auch unter den alten Schriftstellern, die seiner erwähnen, ist keiner, der ihm diesen

---

denn sonst hätte der Philosoph keinen Anlaß gehabt, etwas so Selbstverständliches, wie dies, daß der größte unter den Göttern auch größer ist als die Menschen, ausdrücklich hervorzuheben. Derartiger im Sprachgebrauch eingebürgerter Redeweisen haben sich aber jederzeit auch solche bedient, welche dieselben in ihrem ursprünglichen Sinn nicht mehr hätten vertreten können. Man redet noch immer von Engeln und Teufeln, auch wenn man nicht mehr an sie glaubt; man faßt alle Teile der Welt unter dem Ausdruck „Himmel und Erde“ zusammen, versetzt Gott und die seligen Geister in den Himmel, wenn man auch die ursprüngliche Vorstellung vom Himmel längst aufgegeben hat usw. Warum sollte es undenkbar sein, daß es schon Xenophanes ebenso machte, und das zusammenfassende „Götter und Menschen“ beibehielt, wenn auch diejenigen Götter, an die seine Landsleute dabei dachten, und die vielen Götter überhaupt, für ihn nur noch im Glauben der Menschen existierten? Und ist es denn ein größerer Widerspruch, wenn ein griechischer Monotheist *ϑεοὶ* sagte, als wenn Schleiermacher und Spinoza und hundert andere, welche die Persönlichkeit Gottes bestreiten, sich dabei fortwährend des persönlich lautenden Wortes „Gott“ bedienen? Bei Xenophanes steht aber auch der Annahme nichts im Wege, daß sein Fr. 23 bestimmte homerische Stellen, nämlich eben Il. *Τ* 95 *Θ* 27, im Auge habe, daß er darin sagen wolle: es gibt allerdings, wie schon Homer anerkennt, einen Gott, der größer ist als Götter und Menschen, aber dieser Gott ist nicht menschenähnlich wie sein Zeus.

[1]) Ich habe in dieser Beziehung schon früher auf das Prädikat „Gott der Götter“ hingewiesen, das jüdische und christliche Dichter Gott erteilen, und kann diese Parallele noch immer nicht unzutreffend finden. „Gott der Götter“ ist doch genau das gleiche, wie „der größte unter den Göttern“. So gut jener Ausdruck von strengen Monotheisten gebraucht worden ist, kann auch dieser von einem solchen gebraucht worden sein; und wenn jenem ursprünglich (wie auch ich glaube) die polytheistische Vorstellung zugrunde liegt, wonach Jahveh nicht der einzige, sondern nur der mächtigste Gott ist, so wird die Ähnlichkeit dadurch nur um so schlagender: wie die jüdischen und christlichen Monotheisten, so hat nach meiner Annahme auch Xenophanes eine auf polytheistischem Boden erwachsene Ausdrucksweise sich angeeignet, ohne damit seinem Monotheismus etwas vergeben zu wollen. Auch bei Plato werden übrigens Tim. 41 A die gewordenen Götter *ϑεοὶ ϑεῶν* genannt, wiewohl sein System keine Götterwesen kennt, deren Götter sie sein könnten.

Glauben beilegte[1]). Aristoteles bezeugt viel|mehr[2]), unter Theophrasts Zustimmung[3]), er habe das Eine Weltganze für die Gottheit erklärt; was unmöglich so uneingeschränkt gesagt werden konnte, wenn die Meinung nicht die wäre, daß er nur dieses Ganze dafür erklärt, daß er den Begriff der Gottheit dem des Weltganzen gleichgesetzt habe. Daß er

---

1) Man beruft sich zwar auf Cic. Divin. I, 3, 5: *Xenophanes, unus qui Deos esse diceret, divinationem funditus sustulit.* Allein diese Stelle kann für unsere Frage selbst dann nichts beweisen, wenn hier wirklich *Deos*, nicht *Deum*, zu lesen ist, und wenn auch bei Posidonius (falls dieser Ciceros Quelle war) *θεοὺς* stand, was doch beides unsicher ist. Denn 1. ist ihr Urheber offenbar über die Philosophen, von denen er spricht, nicht genau unterrichtet, da er im folgenden behauptet, alle Sokratiker, mit Einschluß der Akademiker und Peripatetiker, hätten die Mantik anerkannt, während doch die Zyniker sie verspotteten und Aristoteles sie (gerade wie Dicäarch, aber nicht wie die *antiqui philosophi*) nur für wenige natürlich erklärbare Fälle zuließ (vgl. T. II a, 330. b, 551); und 2. ist es sehr unwahrscheinlich, daß mit den Worten: *Deos esse diceret* der Glaube an eine Mehrheit von Göttern, im Gegensatz zu dem an ihre Einheit, und nicht vielmehr der Glaube an das Dasein einer (sei es nun einheitlich oder vielheitlich gedachten) Gottheit, im Gegensatz zur Gottesleugnung, bezeichnet werden soll. Der Gegensatz des Monotheismus und Polytheismus hat mit der Frage über die Mantik nichts zu tun und wird im Zusammenhang mit derselben weder hier noch sonst berührt; um so mehr aber, wie es nicht anders sein konnte, der Streit über das Dasein der Götter: vgl. § 9 f. Sollte die Vielheit der Götter als solche betont werden, so müßte man auch den Zusatz: *plures Deos* erwarten; statt dessen wechselt gleich § 10 *Deus* mit *Deos.* Wird endlich bemerkt (Freudenthal Theol. d. Xen. 11), wenn Xenophanes die Vielheit der Götter geleugnet hätte, so würde er auch nicht einmal im weiteren Sinn zu denen, *qui Deos esse dicerent*, sondern nur zu den Atheisten gerechnet worden sein, so trifft dies zwar für andere, wie den Epikureer N. De. I, 13, 32, aber nicht für den Stoiker zu, dem Cicero hier folgt. Nennt doch jener c. 12, 29 auch Demokrit einen Gottesleugner, dieser einen *gravis auctor.*

2) In der S. 631, 1 angeführten Stelle. Sollte hier das *ἓν* dem *θεὸς* nicht einfach gleichgesetzt, sondern neben ihm noch eine Mehrheit weiterer Götter vorbehalten werden, so müßte dem *θεὸς* notwendig ein beschränkender Zusatz (*τὸν πρῶτον θεὸν* oder ähnliches) beigefügt sein.

3) Daß nämlich die Worte b. Simpl. Phys. 22, 30: *τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξεν.* ihm entnommen sind, erhellt (vgl. S. 627, 1) aus ihrer Übereinstimmung mit den aristotelischen und mit Cic. Acad. II, 37, 118 (s. u. S. 657, 2). Ebenso wird Hippolytus' *τὸν θεὸν εἶναι ἕνα* (s. S. 644, 1) aus ihm stammen; auch dieses kann aber unmöglich etwas anderes besagen wollen, als: Gott sei nur Einer.

neben diesem auch gewissen Teilen der Welt, ähnlich wie die Stoiker, eine göttliche Natur zugeschrieben und sie gleichfalls Götter genannt habe, ließe sich nur dann annehmen, wenn uns diese Tatsache durch seine eigenen Aussagen oder oder durch glaubwürdige Zeugen verbürgt wäre, wenn keine entgegenstehenden Erklärungen von ihm vorlägen, und wenn sein System für weitere Wesen neben dem Einen Gott Raum ließe, auf welche sein Gottesbegriff anwendbar wäre. Von diesen drei Bedingungen fehlt es aber nicht bloß an den beiden ersten, wie bereits gezeigt ist, ganz und gar, sondern auch an der dritten. Zum Begriff der Gottheit gehört für Xenophanes als eines seiner wesentlichsten Merkmale die Ewigkeit und Unveränderlichkeit[1]; wenn er für seine eigene Rechnung von Göttern redete, könnte er diesen Namen nur solchen Wesen beilegen, denen jene Eigenschaften zukommen. Wo finden sich denn aber solche | Wesen in seinem System? Aristoteles nennt die Sphärengeister eben deshalb göttliche Wesen, weil sie die „ewigen und unveränderlichen Substanzen“ sind, wer dagegen so, wie Xenophanes (s. u.), selbst die Sonne für ein vorübergehendes Meteor hielt und die Erde zeitweise ins Meer versinken ließ, der kannte außer dem Weltganzen selbst überhaupt nichts Ewiges und Unwandelbares, und hatte nicht die geringste Veranlassung, im Widerspruch mit seiner eingehend begründeten Behauptung, daß es unter den Göttern keine Hegemonie gebe, Untergötter[2]) zu ersinnen, die er weder den menschenähnlichen Göttern des Volksglaubens hätte gleichsetzen, noch in seinem eigenen Weltbild unterbringen können[1]). |

---

[1] Vgl. S. 644. 658 f.

[2] Und auch Freudenthal (Th. d. Xen. 28 ff.) wird es schwer, für solche bei Xenophanes Raum zu schaffen. Er denkt an „unentstandene und nie vergehende Einzelwesen“, die als „Teile der Einen Gottheit“ „kleinere Kreise der Welt beherrschen“. Allein, auch abgesehen davon, daß niemand dieser Wesen erwähnt: wenn sie Einzelwesen sind, „die Xenophanes als Götter neben die Eine Urgottheit stellte“, so könnte das Eine Weltganze nicht (nach S. 653, 2. 3) als die Gottheit, sondern nur als eine Gottheit oder die höchste Gottheit bezeichnet, und es könnte nicht (nach S. 652) bestritten werden, daß eine Über- und Unterordnung unter den Göttern stattfinde; denn die vielen Götter müßten dem Einen größten Gott untergeordnet sein. Sind sie andererseits Teile jenes Einen, so hätte das letztere nur in dem Sinn der Größte unter Göttern und Menschen genannt werden können, daß damit gesagt werden sollte: „im Vergleich mit Göttern und Menschen“; denn das Ganze kann mit seinen Teilen nicht in eine Reihe gestellt werden, man kann nicht sagen, das Heer sei der größte unter den Truppenteilen.

Geben wir aber dem Ausdruck diese Bedeutung, so haben wir kein Recht mehr zu behaupten, daß das ἔν τε θεοῖς, Fr. 23, sich nur auf reale Wesen beziehen lasse, denn vergleichen konnte Xenophanes seinen Gott auch mit mythischen, bloß vorgestellten Göttern. In beiden Fällen müßte man aber auch fragen, an welche Anschauungen Xenophanes die Vorstellung von seinen Göttern hätte anknüpfen können; denn die menschenähnlichen Götter hat er aufgegeben, und an bloße metaphysische Abstraktionen können wir bei einem so altertümlichen Philosophen nicht denken. Auch Freudenthal weist daher auf einige Gegenstände hin, die Xenophanes als ewige göttliche Wesen hätte betrachten können. Da er aber selbst bemerkt, es solle „auf keine dieser Mutmaßungen irgendwelches Gewicht gelegt werden“, unterlasse ich es, sie im einzelnen zu prüfen.

[1]) Wir haben daher keinen Anlaß, diese vielen Götter mit Kern (Beitr. 4) in eine frühere Periode von Xenophanes' philosophischer Entwicklung zu verweisen, über die uns jede Kunde fehlt (vgl. S. 630, 6) und deren Annahme (wie Freudenthal Th. d. X. 5 f. zeigt) nicht unbedenklich wäre, oder sonst einen der a. a. O. verzeichneten Auswege einzuschlagen. [Zellers siegreicher Verteidigung des von Freudenthal angezweifelten Monotheismus des Xenophanes ist kaum etwas hinzuzufügen. Volle Zustimmung hat Freudenthals Ansicht nur bei Gomperz GD. I 131 f. 440 f. und Joël Urspr. d. Naturphil. S. 138 gefunden. Unentschieden läßt die Frage Döring Gr. Phil. I 76 und Preuß. Jahrb. Bd. 99 S. 294. Burnet Anf. S. 112 und Windelband-Bonhöffer³ S. 34, 4 suchen einen Mittelweg im Anschluß an Ed. Meyer Gesch. d. Alt. II 762, der sagt: „In Griechenland spielt die Frage bezüglich Eines oder mehrerer Götter kaum irgendeine Rolle. Ob die göttliche Macht als eine Einheit oder Mehrheit gedacht wird, ist belanglos im Vergleiche zu der Frage, ob sie überhaupt existiert und wie ihre Natur und Beziehung zur Welt verstanden werden muß“. Dies ist für „Griechenland“, d. h. für die Mehrzahl der griechischen Denker gewiß zutreffend; aber das System des Xenophanes hat die Idee der Einheit alles Seins so sehr zum Mittelpunkt, daß hier die Frage nach der Möglichkeit und Berechtigung des Polytheismus unmöglich als gleichgültig erscheinen konnte. So hat denn auch die Mehrzahl der neueren Forscher Zeller zugestimmt: so Kinkel Gesch. d. Phil. I 137 und Anm. S. 29; Gilbert Met. Theor. S. 88, Griech. Religionsphil. S. 170 ff., Rhein. Mus. LXIV (1909) S. 191; Göbel Vorsokr. S. 81 f. 92; Überweg-Prächter Grundr.¹⁰ § 18 S. 54; Nestle Vorsokt. S. 30; v. Wilamowitz Herakl.² II 272; Aall, Geschichte der Logosidee (1896) 3 f.; endlich mit größter Entschiedenheit Diels Über Xenoph. im Archiv X (1897) S. 534: „Das eigenste Werk des Kolophoniers ist die bei keinem griechischen Philosophen wiederkehrende Unerbittlichkeit der monotheistischen Generalisation, die ein hierarchisches System von Ober- und Untergöttern, wie Freudenthal und Gomperz es scharfsinnig ausgeführt haben, unmöglich zu machen scheint.

Schon in unsern bisherigen Erörterungen hat es sich nun gezeigt, daß das, was Xenophanes von der Einheit Gottes sagt, eine allgemeinere Bedeutung hat; und so wird uns denn auch ausdrücklich bezeugt, er habe diese Aussage auf die Gesamtheit der Dinge ausgedehnt. Schon Plato faßt seine Ansicht mit der seiner Nachfolger in dem Ausdruck zusammen, daß alles Eines sei[1]). Ebenso nennt ihn Aristoteles den ersten Urheber der Lehre von der Einheit aller Dinge, und erläutert dies näher dahin, daß er im Hinblick auf das Weltganze dieses Eine für die Gottheit erklärt habe[2]). Übereinstimmend damit bezeugt Theophrast[3]), er habe in und mit der Einheit des Urgrundes die Einheit alles Seienden behauptet, er habe das Eine Weltganze der Gottheit gleichgesetzt[4]); und Timon läßt ihn von sich selbst sagen, wohin

---

Oder ist es denkbar, daß ein Mann, der sein ganzes Leben darangesetzt hat, die Menschheit von der Nichtigkeit der Gestirngötter zu überzeugen, „den großen Naturfaktoren göttliche Verehrung gezollt habe“ (Gomperz GD. I 132)? Ist es denkbar, daß ein Philosoph sich in dieser Weise dem Pöbelglauben anbequemt habe, „der seine kühnen Lehren mit schonungsloser Nacktheit und mit beispielloser Derbheit den Volksmeinungen entgegenstellt“ (Freudenthal S. 8)?“ Die Arbeit von N. Mavrokordatos Der Monotheismus des Xenophanes (Diss. Leipzig 1910) hat die Frage in keinem Punkte gefördert und ist völlig wertlos.]

[1]) Soph. 242 D: *τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.* [Vgl. oben S. 642. 646, 1.]

[2]) Metaph. I, 5. 986 b 10: *εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο.* Von diesen heißt es dann weiter, ihr einheitliches Urwesen sei nicht wie der Urstoff der Physiker Grund des Werdens, sondern *ἀκίνητον εἶναί φασιν..... Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας* usw. (s. o. 631, 1). Die Worte: *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν φησιν εἶναι τὸν θεόν* können hier nur den im Text wiedergegebenen Sinn haben: mit dem *ἓν* muß eben der *ὅλος οὐρανὸς*, das *ἓν καὶ πᾶν* Theophrasts gemeint sein. Denn teils würde jede andere Deutung des *ἓν* uns nötigen, dem alten Physiker einen für ihn viel zu abstrakten Gedanken, die Gleichstellung der Gottheit mit der Zahl Eins oder dem metaphysischen Begriff der Einheit zuzuschreiben, teils hat auch bei Timon und bei Theophrast, dessen Darstellung sich durchweg an die aristotelische Metaph. I anschließt, das *ἓν* des Xenophanes nur diese Bedeutung. Auch Metaph. X, 2 Anf. bestätigt diese Auffassung.

[3]) B. Simpl., oben S. 625, 3.

[4]) *Τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξεν.* s. o. S. 627, 1. 628, 1.

er seinen Blick gewandt habe, immer habe sich ihm alles in ein und dasselbe ewige, gleichartige Wesen aufgelöst[1]. Diesen | einstimmigen Aussagen unserer zuverlässigsten Gewährsmänner, denen auch alle Späteren beitreten[2], deshalb zu mißtrauen, weil sich ein solcher Pantheismus mit dem reinen Theismus des Xenophanes nicht vertrage[3], haben wir kein Recht. Woher wissen wir denn, daß die Erklärungen des Xenophanes über die Einheit, die Ewigkeit, die Unbeschränktheit, die Geistigkeit Gottes in theistischem, und nicht vielmehr in pantheistischem Sinn gemeint sind? Seine eigenen Aussprüche lassen dies ganz unentschieden; die Wahrscheinlichkeit aber würde, auch abgesehen von den Zeugnissen der Alten, für ihre pantheistische Auffassung sprechen; denn da die griechischen Götter nichts anderes sind als die personifizierten Kräfte | der Natur und des Menschenlebens, so lag es für denjenigen, welcher an ihrer Vielheit Anstoß nahm, unbedingt näher, sie in die Anschauung der allgemeinen Naturkraft als in die Idee eines außerweltlichen Gottes zusammenzufassen. Wir haben daher allen Grund zu der Annahme, Xenophanes wolle mit seinen Sätzen über die Einheit Gottes zugleich auch die Einheit der Welt behaupten, und wir können es uns gerade auf seinem Standpunkt recht gut erklären, wenn ihm die zweite von diesen Behauptungen mit der ersten unmittelbar gegeben zu sein schien. Indem er über den Grund der Dinge nachdachte, suchte er diesen zunächst mit dem religiösen Glauben in dem Walten der Gottheit. Aber die Vielheit, Beschränktheit und Menschenähnlichkeit der Götter wußte er mit seinem Begriff von der Gottheit nicht zu vereinigen; ebenso schien ihm aber auch jene Einheit der Welt, welche schon für die sinnliche Anschauung in ihrer scheinbaren Umgrenzung durch das Himmelsgewölbe, für die tiefere Betrachtung in der Gleichartigkeit und dem Zusammenhang der Erscheinungen hervortritt, die Einheit der weltbildenden Kraft zu fordern[1]), die er sich von der Welt selbst nicht getrennt dachte. Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung: wenn die Gottheit nur Eine ist, müssen auch alle Dinge ihrem Wesen nach Eins sein und umgekehrt, die polytheistische Naturreligion wird zum philosophischen Pantheismus[2]).

---

[1] Bei Sext. Pyrrh. I, 224 [Fr. 59, 4 ff. Diels] legt er ihm die Worte in den Mund:

— *ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον ἐρύσαιμι*
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.

[2] Cic. Acad. II, 37, 118: *Xenophanes . . unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse Deum, neque natum et sempiternum, conglobata figura.* N. D. I, 11, 28: *tum Xenophanes, qui mente adjuncta omne praeterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse.* Daß auch die erste Stelle aus dem Griechischen übersetzt ist, zeigt Krische Forschungen I, 90; daß sie mittelbar (und wenigstens in ihren Anfangsworten ziemlich genau) aus Theophrast stammt, Diels Doxogr. 119. 481. Dasselbe bestätigen die übrigen, teils mittelbar, teils unmittelbar von der gleichen Quelle herrührenden Angaben: Theod. cur. gr. aff. IV, 5. S. 57 (Aëtius): *Ξ. . . ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἔφησε, σφαιροειδὲς καὶ πεπερασμένον, οὐ γεννητὸν, ἀλλ' ἀΐδιον καὶ πάμπαν ἀκίνητον.* Plut. b. Eus. s. u. S. 660, 2. Sext. Pyrrh. I, 225 (vgl. III, 218): *ἐδογμάτιζε δὲ ὁ Ξ . . . ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν· εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν.* Hippol. Refut. I, 14: *λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται, καὶ ὅτι ἓν τὸ πᾶν ἐστιν ἔξω μεταβολῆς.* Galen h. ph. c. 7: *Ξενοφάνην μὲν περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν, πεπερασμένον, λογικὸν, ἀμετάβλητον.* Die Einheit alles Seins legt auch Alexander Xenophanes bei; Metaph. 23, 18 Bon. (zu 984 a 29): *λέγει μὲν περὶ Ξενοφάνους καὶ Μελίσσου καὶ Παρμενίδου· οὗτοι γὰρ ἓν τὸ πᾶν ἀπεφήναντο.* Ebd. 32, 17 (zu 986 b. 8): *τῶν ἓν τὸ ὂν εἶναι θεμένων . . . ὡς τοῦ παντὸς μιᾶς φύσεως οὔσης· ὧν ἦν Ξενοφάνης τε καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης.* Ebd. 33, 10 (zu 986 b 17 s. o. 631, 1): *τὸ δὲ „ἑνίσας“ ἴσον ἐστὶ τῷ πρῶτος ἓν εἶναι τὸ ὂν εἰπών.*

[3] Cousin Fragm. philos. I, 37 ff. Karsten 134 ff. Ähnlich bezweifelt Brandis Gr.-röm. Phil I, 365, daß X. die Einheit alles Seins gelehrt habe, da er das Geteilte, im Werden Erscheinende, dem einigen einfachen Sein nicht habe gleichsetzen können, und Krische Forsch. 94 will ihn nicht zum Pantheisten machen lassen, weil er nur das vom Werden gesonderte Sein für die Gottheit halte. Aber es fragt sich eben, ob Xenophanes das Seiende vom Werdenden so bestimmt unterschieden hat, wie ihm hier zugetraut wird.

---

1) Dahin weist nicht bloß Timon in den oben angeführten Versen, sondern auch Arist. a. a. O. in den Worten: *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας*, und Theophrast, wenn er ihn (s. o. S. 625, 3) die Einheit der *ἀρχή*, des letzten Grundes der Dinge, behaupten läßt.

2) [Der Pantheismus des Xenophanes ist neuerdings besonders von Reinhardt (Parm. S. 112 ff.) bestritten worden. Er redet von seinem „Theismus“ (S. 113. 115), von seiner „Scheidung zwischen Theologie und Physik“ (S. 11), von seinem Bestreben, „zwischen Gott und Welt eine möglichst tiefe Kluft zu schaffen“ (S. 118), von seinem „außerweltlichen Gott“ (S. 152), und nach ihm „bekämpfte Xenophanes die volkstümlichen Vorstellungen von den

---

Göttern nicht zum wenigsten auch gerade ihres pantheistischen Elements wegen" (S. 117). Das heißt denn doch die Tatsachen geradezu auf den Kopf stellen. Reinhardt kann für diese Behauptungen aus den erhaltenen Bruchstücken des Xenophanes auch nicht den Schatten eines Beweises anführen: denn in dem S. 118 zitierten, etwas skeptisch angehauchten Fr. 34 (S. 673, 2) steht von alledem nichts. Während er es Zeller zum Vorwurf macht, daß dieser in seiner Darstellung die sekundären Quellen, besonders Aristoteles im Verhältnis zu den primären zu stark berücksichtige, muß sich Reinhardt selbst für seine Auffassung ausschließlich auf solche sekundären Quellen stützen: diese sind im vorliegenden Fall die schon oben (S. 608, 4. 612, 2) besprochenen Bruchstücke Epicharms (Fr. 1. 2), Sextus Emp. adv. math. VII 14 und Theodoret IV 5 (nach Aëtius DV^3 11 A 36). Die erstere Stelle (s. u. S. 676, 1) mit ihrer angeblichen Zweiteilung der xenophanischen Philosophie in Physik und Logik findet in den Bruchstücken nicht die leiseste Bestätigung und trägt den Stempel des Anachronismus an der Stirne. Die zweite aber konstruiert einen Widerspruch, der in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist, indem sie das ewige und unbewegliche Eine, das Xenophanes behaupte, seiner anderen Äußerung gegenüberstellt, daß alles aus Erde geworden sei (Fr. 27. 29. 33). Hier stehen wir allerdings an dem Punkte, der Reinhardts Auffassung einen gewissen Schein der Berechtigung verleiht, wenn er sagt (S. 118): „Es ist die Gesamtheit der vergänglichen, veränderlichen Dinge im Gegensatz zur ewig sich gleich bleibenden Gottheit". Wenn man aber dies „Dualismus" nennt (a. a. O.), so ist auch schon der Begriff der Immanenz und also jeder Pantheismus dualistisch; denn dieser will doch sagen, daß ‚Gott in der Welt' ist, also wären Gott und Welt, Spinozas natura naturans und natura naturata, zweierlei Begriffe. Den scheinbaren Widerspruch bei Xenophanes hat viel einleuchtender als Reinhardt Gilbert (Griech. Religionsphil. S. 158 ff.) gelöst. Darnach lehrt Xenophanes „die räumliche Koexistenz zweier Substanzen, der Gottessubstanz und der eigentlich tellurischen Materie". Beide sind aber aufs engste miteinander verwachsen (τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν Sext. Pyrrh. 1, 225). „Eben weil die Gottessubstanz die Kosmoskugel nach allen ihren Teilen gleichmäßig erfüllt, wird sie selbst zur gleichgeformten Kugel." „Die Gottessubstanz erscheint hier fast als ein geistiger Begriff", als „ein aller sinnlichen Qualifikation entrückter Denkstoff", als „dem Kosmos immanent". Dies darf man mit vollem Recht Pantheismus nennen trotz des stofflichen Charakters der Gottessubstanz, kommt doch selbst der Theismus des Anaxagoras von der Stofflichkeit des Νοῦς noch nicht los. Und so wird denn die Weltanschauung des Xenophanes mit Recht als Pantheismus bezeichnet von Gomperz GD^3 I 130 f., Kinkel G. d. Ph. I 135 ff., Windelband Ant. Phil. ^{3} S. 35, Nestle Vors. S. 30, Döring Gr. Ph. I 81 („eine Art von primitivem Pantheismus"; S. 75: „Hylopsychist"), Burnet Anf. S. 113 mit Diels Parm. S. 9 („etwas beschränkter Pantheismus"), während Joël Urspr. d. Naturphil. S. 135 das Wort „Panentheismus" vorzieht und Göbel Vors. S. 92 f. an der Charakterisierung als Pantheismus deswegen Anstoß nimmt, weil „der Pantheismus keinen bewußten Gott habe". Hat aber Spinoza seiner Substanz nicht auch die Attribute der Ausdehnung und des Denkens, also

Von der Welt-Gottheit hatte nun Xenophanes gesagt, sie sei immer gleichartig[1]). Was er damit ausdrücken wollte, war dem Bericht nach, welcher Theophrasts Aussage darüber am treuesten wiedergibt[2]), dies, daß die Welt immer so ge|wesen sein müsse, wie sie ist, da sie unmöglich aus dem Nichts entsprungen sein könne. Die Gleichartigkeit bezeichnet also hier die Unveränderlichkeit, vermöge deren die Welt und die Weltursache, wie dies auch sonst bezeugt wird[3]), immer als dieselben existiert haben müssen[4]), ohne daß doch Xenophanes, wie wir finden werden, aus diesem Satze schon mit Parmenides auch für alle einzelnen Teile der Welt die Unmöglichkeit der Veränderung, des Entstehens und Vergehens abgeleitet hätte[5]). Weniger empfiehlt es sich, die durchgängige Gleichartigkeit Gottes darauf zu beziehen, daß sein Erkennen allen seinen Teilen gleich sehr zukomme[6]). Eine

---

νοεῖν wie Xenophanes, zugeschrieben? — Was J. DÖRFLER Die Eleaten und die Orphiker (41. JB. des Kaiser Franz Joseph-Staatsgymn. in Freistadt in Oberösterreich 1911) S. 6 ff. vorbringt, um den „dualistischen Theismus“ des Xenophanes und seine Abhängigkeit von den Orphikern zu beweisen, ist ganz hinfällig, zumal die Verwendung des Fr. 17, das ja in den Sillen stand und ohne Zweifel wie Fr. 7 gegen die Mystik gerichtet war.]

[1]) M. vgl. was S. 622, 4. 644, 1. 657, 1 aus der Schrift des Melissus, Timon und Hippolytus angeführt ist, und die folgende Anmerkung.

[2]) Ps.-PLUT. b. EUS. pr. ev. I, 8, 4: *Ξενοφ. δὲ . . . . οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον. εἰ γὰρ γίγνοιτο τοῦτο, φησίν, ἀναγκαῖον πρὸ τούτου μὴ εἶναι· τὸ μὴ ὂν δὲ οὐκ ἂν γένοιτο οὐδ' ἂν τὸ μὴ ὂν ποιήσαι τι οὔτε ὑπὸ τοῦ μὴ ὄντος γένοιτ' ἄν τι.*

[3]) Von der Gottheit in den S. 644, 1 besprochenen Stellen, von der Welt Plac. II, 4, 11.

[4]) Der gleiche Gedanke liegt dem Beweis für die Ewigkeit Gottes zugrunde, welchen De Mel. c. 3 Anf. Xenophanes in den Mund legt, indem der Verfasser denselben nach seiner Manier mittels des Dilemma führen läßt: *ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γενέσθαι τὸ γενόμενον· δυνατὸν δὲ οὐδέτερον*, usw. Auch TIMON (s. S. 657, 1) bringt die *φύσις ὁμοία* mit dem *ἐὸν αἰεὶ* in unmittelbare Verbindung, und Melissus (s. u. S. 614, 1[5]) bemerkt Fr. 7, wenn das Seiende sich änderte, wäre es *μὴ ὅμοιον*.

[5]) Daß dieses beides nicht notwendig verbunden zu sein brauchte, beweist, um von Aristoteles nicht zu reden, schon Heraklit, wenn er trotz der Lehre vom Fluß aller Dinge behauptet, die Welt sei immer gewesen; vgl. S. 645[5].

[6]) Diese Auffassung deutet De Mel. c. 3 (s. o. 622, 4) und c. 4. 978 a 6 (*ἀλλ' ἴσως τοῦτο βούλεται τὸ πάντῃ αἰσθάνεσθαι, ὅτι οὕτως ἂν βέλτιστα ἔχοι, ὅμοιος ὢν πάντῃ*) an; weniger bestimmt TIMON in den S. 646, 1 angeführten Versen.

dritte Erklärung versteht das ὅμοιον von der Gestalt der Welt und leitet daraus die Annahme ab, daß sich Xenophanes die Welt oder die Gottheit kugelförmig und somit begrenzt gedacht habe[1]), während andere umgekehrt behaupten, er habe dieselbe für unbegrenzt erklärt[2]). Auch | von diesen Annahmen ist aber nach den früher[3]) besprochenen bestimmten Erklärungen des Aristoteles und Theophrast keine für geschichtlich zu halten; sie können vielmehr bei Theophrast, wenn sie auf ihn zurückgehen, unmöglich so bestimmt gelautet haben wie bei seinen Nachfolgern. Er wäre wenigstens durch sie in einen auffallenden Widerspruch mit sich selbst geraten und wird deshalb wohl nur gesagt haben: daß Xenophanes das All-Eine für begrenzt halte, könnte man daraus schließen, daß er es als das beschreibe, was überall sich selbst gleich sei, denn ein solches sei die Kugel; daß er es für unbegrenzt halte, aus seinen Äußerungen über die Erdtiefe und die Luft. Diese beiden hatte er nämlich unendlich genannt[4]).

---

1) Simpl. Phys. 23, 16: nach Alexander halte Xenophanes das ἓν καὶ πᾶν für begrenzt und kugelförmig; *πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδὲς αὐτὸ διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον λέγειν* (sc. *Ἀλέξ. φησίν*, auch das *λέγει* der Aldina müßte aber Alexander zum Subjekt haben). Hippol. s. o. 644, 1. Cic. Acad. II, 13. Sextus u. Ps.-Galen. s. o. 657, 2. Diog. IX, 19 s. o. 644, 1 Schl. Die Begrenztheit der *ἀρχὴ* legt auch Philop. Phys. 21, 22 Xenophanes und Parmenides gemeinschaftlich bei.

2) So der Epikureer Ciceros N. D. I, 11 s. o. 657, 2 und Nikolaos von Damaskus s. S. 633, 1.

3) S. 631, 1. 624 ff.

4) Er selbst sagt dies zwar nur von der Erde, wenn es Fr. 28 b. Ach. Tat. Isag. S. 127 E Pet. heißt: *γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω πὰρ ποσσὶν ὁρᾶται αἰθέρι προςπλάζον, τὰ κάτω δ᾽ ἐς ἄπειρον ἱκάνει* [*ἱκνεῖται* Diels] Aber schon Arist. De cœlo II, 13. 294 a 21 bezieht auf ihn, wo er derjenigen erwähnt, welche *ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασιν, ἐπ᾽ ἄπειρον αὐτὴν ἐῤῥιζῶσθαι λέγοντες, ὥσπερ Ξενοφ.*, den Tadel des Empedokles [Fr. 39] gegen die Meinung, daß *ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ.* Ebenso De Mel. c. 2. 976 a 32; *ὡς καὶ Ξενοφάνης ἄπειρον τό τε βάθος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος φησὶν εἶναι* usw. Die gleiche Angabe wiederholen Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4. Plac. III, 9, 4. Hippol. I, 14 (vgl. Kosmas Indicopl. S. 149. Georg. Pachym. S. 118 b. Brandis comm. el. 48. Karsten 154. Cousin 24 f.) hinsichtlich der Erde; wenn jedoch Chiappelli (Rendiconti d. Acad. dei Lincei 1888. Vol. IV, fasc. 4, 89 ff.) zu zeigen sucht, daß sich Xenophanes nur die Erde nach unten hin unbegrenzt, die Luft dagegen von dem auf dem Erdrande ruhenden Himmelsgewölbe umfaßt gedacht habe, so

Er hatte aber mit diesem Ausdruck schwerlich etwas absolut Unbegrenztes, sondern nur etwas für uns Unmeßbares be-

---

unterschätzt er nicht allein das Zeugnis der Schrift über Melissus, sondern er hat auch die empedokleischen Verse mißverstanden. Die Worte: *εἴπερ ἀπείρονα* usw. besagen nicht: „wenn die Erdtiefe unermeßlich und die Luft reichlich vorhanden ist;“ schon das *τε καὶ* beweist vielmehr, daß beide, Erde und Luft, als unbegrenzt bezeichnet werden sollen, daß zu übersetzen ist: „wenn die Erdtiefe und die Luftmasse unbegrenzt sind,“ und nur dieses kann Empedokles überhaupt gesagt haben: daß der *αἰθὴρ* (den er selbst Fr. 17, 18 *αἰθέρος ἄπλετον ὕψος* nennt) *δαψιλὸς* sei, könnte er doch unmöglich bestreiten. [Reinhardt Parm. S. 116 (vgl. S. 97, 1 und 147) sucht den Widerspruch dadurch zu lösen, daß er Xenophanes zum Theisten macht (s. o. S. 652, 2): „Gab er also Gott die Kugelform, so konnte das nur heißen, daß er Gott und Welt geschieden haben wollte.“ Aber ein kugelförmiger Gott außerhalb der Welt ist eine so wunderliche Vorstellung, daß sie schwerlich dem Xenophanes oder sonst einem Denker zuzutrauen ist. Es liegt doch auf der Hand, daß die Kugelförmigkeit sich nur auf den Kosmos, freilich nicht auf die Erde, wie Döring I 79 meint, beziehen kann, die nach Theophrast erstmals Parmenides als rund und gewölbt (*στρογγύλην* Diog. L. 8, 48) bezeichnet haben soll. Daß *στρογγύλος* übrigens keineswegs gleichbedeutend mit ‚kugelförmig‘ (*σφαιροειδής* Diog. L. 9, 21) ist, haben A. Patin Parmenides im Kampfe gegen Heraklit (Jahrb. f. kl. Philol. 1899. Suppl. 125) S. 611 und Gilbert Met. Theor. S. 281, 2 nachgewiesen. Sehr ansprechend deutet dieser (a. a. O. S. 280. 671) die Meinung des Xenophanes folgendermaßen: „Da er . . . von dem bestimmten Kosmos und seiner Kugelgestalt ausging, so kann das *ἄπειρον* hier nur ein populärer Ausdruck für die ungeheure Weite und Tiefe der unteren Hälfte der Weltkugel sein. Xenophanes lehnte damit also die Annahme eines besonderen Hohlraumes, des Tartarus, ab und ließ die Erde bis auf den Grund der Hohlkugel gehen.“ Auf diese Vorstellung bezieht Gilbert (S. 280, 2) die Kritik des Empedokles (Fr. 39). Vielleicht könnte aber auch der Ausdruck „der untere Teil erstreckt sich ins Unendliche“ (Fr. 28) in Verbindung mit Aristoteles de cœlo II 13 „die Erde wurzle im Unendlichen“ so verstanden werden, daß das Attribut der Unendlichkeit nicht dem Erdkörper selbst zukäme, sondern dem Kosmos, in dem er sich befindet. Dann würde freilich die ganze doxographische Überlieferung auf einem Mißverständnis beruhen. Immerhin nennt Theophrast bei Aët. II 1, 3 (Dox. S. 327) den Xenophanes unter denen, die ein *ἄπειρον* annehmen (Gilbert Met. Theor. S. 87, 1). Überweg-Prächter S. 57 begnügt sich mit der Feststellung des hier in Rede stehenden Widerspruchs. Burnet Anf. S. 109 macht sich die Sache etwas gar zu leicht mit den Worten: „Wir sehen uns daher genötigt, Platz für eine unendliche Erde und eine unendliche Luft in einem sphärischen und endlichen Weltall zu suchen! Das kommt davon, wenn man Wissenschaft in der Satire finden will.“ Burnet sieht in allen diesen Bestimmungen nur Polemik gegen volkstümliche Vorstellungen: „der unendliche Luftraum räumt mit Uranos auf“ (vgl. Hes. Theog. 45 ff.), „das zeichnen wollen[1]); und wenn er auch bei Ge|legenheit, dem Sinnenschein gemäß, von der Grenzenlosigkeit der Erdtiefe und des Luftraumes redete, so folgt daraus noch lange nicht, daß er damit die wissenschaftliche Überzeugung von der Unbegrenztheit der Welt und der Gottheit aussprechen wollte. Mit größerem Recht werden wir uns bei der Angabe, er habe die Welt für ungeworden, ewig und unvergänglich erklärt[2]), an die gleichlautenden Bestimmungen über die Gottheit erinnern; mit der Ewigkeit der Gottheit konnte ihm die der Welt unmittelbar gesetzt zu sein scheinen, weil ihm die Gottheit eben nichts anderes als der innere Grund der Welt war. Aber diese Ewigkeit scheint er der Welt nur im allgemeinen, ihrer Substanz nach, beigelegt zu haben, ohne deshalb auch das Weltgebäude in seinem gegenwärtigen Zustand für ungeworden zu erklären. Ebenso kann er den Satz, daß alles sich gleich bleibe[3]), mit Rücksicht auf die Unveränderlichkeit des Weltganzen ausgesprochen haben; daß er jedoch nicht die Absicht gehabt haben kann, damit alles Entstehen und Vergehen, alle Veränderung und Bewegung in der Welt zu leugnen, erhellt aus seinen Annahmen über die Entstehung der Einzeldinge und die Veränderungen des Erdkörpers, mit denen er nicht, wie Parmenides mit seiner Physik, nur die täuschende Erscheinung darstellen wollte[4]). Daß er vollends

---

ins Unendliche Niederreichen der Erde mit dem Tartaros“ (vgl. Il. VIII 13 ff. 478 ff.)]

[1] Werden ihm doch auch (s. u. 669, 1) nicht bloß viele, sondern auch *ἄπειροι ἥλιοι καὶ σελῆναι* zugeschrieben. Empedokles V. 60 nennt die Luft, welche nur den vierten Teil der (selbst in ihrer Gesamtheit begrenzten) Stoffmasse bildet, *ἄπλετος*, es bestätigen überhaupt Beispiele genug, daß (wie Arist. Phys. III 4. 204 a 5 bemerkt) oft auch schon das, was nur schwer zu durchmessen ist, *ἄπειρον* genannt wird.

[2] S. o. 657, 2 und Plac. II, 4, 3: *Ξενοφάνης ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.*

[3] Plut. Cic. Hippol. u. a. s. S. 657, 2.

[4] Diese Absicht, welche ihm Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 115 unterschiebt und auch Ritter I, 477 in den unten zu besprechenden Versen Fr. 18. 34. 35 zu erkennen geneigt ist, wird in Wahrheit weder hier noch in einem andern von seinen Bruchstücken angedeutet, und den Späteren ist sie so unbekannt, daß Arist. Metaph. I, 5. 986 b 27 den Parmenides ausdrücklich Xenophanes und Melissus als den einzigen gegenüberstellt, welcher seiner Lehre von dem Einen eine Erklärung der Erscheinungswelt beigefügt habe.

schon in der Weise seines Nachfolgers das Seiende dem Nichtseienden entgegengesetzt und jenes allein für wirklich erklärt hätte, wird von keinem unserer Zeugen behauptet. |

Jene physikalischen Annahmen selbst stehen mit dem philosophischen Grundgedanken des Xenophanes kaum in irgendeinem Zusammenhang, sondern es sind vereinzelte Beobachtungen und Vermutungen, teilweise sinnreich, teilweise aber auch kindlich-einfacher Natur, wie dies am Anfang der Naturwissenschaft nicht anders sein konnte[1]).

Für den Grundstoff aller Dinge soll Xenophanes die Erde oder nach andern Erde und Wasser gehalten haben[2]). Indessen scheinen die Verse, auf welche diese Angabe gestützt wird, nur von den irdischen Wesen zu handeln[3]) und somit nichts weiter auszusagen, als was auch sonst häufig vorkommt[4]). Aristoteles erwähnt da, wo er die elementarischen Grundstoffe der Früheren aufzählt, des Xenophanes nicht bloß nirgends, sondern er sagt auch[1], keiner von denen, welche nur Einen Urstoff annahmen, habe die Erde als solchen genannt, so daß er also die eine der obigen Angaben ausdrücklich ausschließt; daß er aber die andere bestätige[2], wenn er das Trockene und das Feuchte unter den Urstoffen nennt[3], läßt sich um so weniger annehmen, da er Parmenides wiederholt als den einzigen unter den eleatischen Philosophen be|zeichnet, der neben der einen Substanz zwei entgegengesetzte Elemente habe[4]. Dagegen mochten die Späteren um so eher geneigt sein, die Verse des Xenophanes in dem angegebenen Sinn zu deuten, da dieser Philosoph (s. u.) auch die Gestirne aus den Ausdünstungen der Erde und des Wassers entstehen ließ. Wenn weiter behauptet wird, er habe die Erde selbst für eine Verbindung von Luft und Feuer gehalten[5], so ist dies gewiß unrichtig[6]; und auf einem ähnlichen Mißverständnis mag es beruhen, wenn ihm die Lehre von den vier Elementen beigelegt wird[7]; denn so leicht es Späteren sein mußte, ihre vier Grundstoffe in jeder physikalischen Darstellung zu finden, so erklärt doch Aristoteles[8] den Empedokles zu bestimmt für den Urheber jener Lehre, und ihr Zusammenhang mit der parmenideischen Metaphysik ist zu augenfällig, als daß wir annehmen könnten, ein Früherer habe vor ihm nicht etwa nur beiläufig des Feuers, des Wassers usw. erwähnt, sondern ausdrücklich die vier Stoffe als Grundlage aller zusammengesetzten Körper bezeichnet.

---

[1]) [Von der „Primitivität des Weltbildes" des Xenophanes spricht daher mit Recht Reinhardt Parm. S. 146.]

[2]) Beide Meinungen erwähnen Sext. Math. X, 313 f. Hippol. Refut. X, 6 f., S. 498, indem sie zugleich die Verse des Xenophanes anführen, worauf dieselben sich beriefen, die eine nämlich auf Fr. 27: *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*, die andere auf Fr. 33: *πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα*, vgl. Fr. 29: *γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται.* Für die erste erklären sich, wie Brandis comm. 14 ff. und Karsten 45 ff. 146 ff. bemerken, Plut. b. Eus. a. a. O. Stob. Ekl. I, 294. Hippol. I, 14. Theod. cur. gr. aff. II, 10. S. 22. IV, 5. S. 56; für die zweite Sext. Math. IX, 361. Pyrrh. III, 30. Porph. b. Simpl. Phys. 188, 32 und Philop. Phys. 125, 27. Ps.-Plut. V. Hom. 93. Eustath. z. Il. VII, 99. Galen H. phil. c. 18. Epiph. Exp. fid. S. 1087 B. [Beide Auffassungen verbindet Gilbert, Meth. Theor. S. 95: „Aus der Erde hat sich eben das zweite Element, das Wasser, zu einer selbständigen Erscheinungsform ausgeschieden und wirkt nun als solches in Verbindung mit der Erde." Daß aus dieser Annahme nicht, wie Reinhardt Parm. S. 117 meint, eine theistische Weltanschauung gefolgert werden darf, wurde oben S. 661, 4 bemerkt. A. Dieterich (Mutter Erde 1905 S. 66) sieht hier eine Fortdauer des alten Glaubens an die Erde als den Ursprung aller Dinge, Burnet Anf. S. 107 f. eine Nachwirkung Anaximanders.]

[3]) Wenn daher Sabinus b. Galen in Hipp. de nat. hom. I, S. 52 K. sagt, Xenophanes erkläre die Erde für die Substanz des Menschen (nicht: aller Dinge, wie Karsten 150 angibt), so hat er nicht unrecht, und Galens herber Tadel ist, wie auch Brandis a. a. O. anerkennt, unbegründet.

[4]) Man denke nur an die Worte 1. Mos. 3, 19 oder an das homerische: *ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε* Il. VII, 99.

---

[1] Metaph. I, 8. 989 a 5.

[2] Wie Porphyr a. a. O. will.

[3] Phys. I, 5. 188 b 33: *οἱ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρὸν οἱ δ' ὑγρὸν καὶ ξηρὸν (ἀρχὰς λαμβάνουσι).*

[4] Metaph. I, 4. 5. 984 b 1. 986 b 27 ff.

[5] Plac. III, 9, 4: *ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς συμπαγῆναι.*

[6] Brandis Gr.-röm. Phil. I, 372 vermutet, Xenophanes sei hier, wie auch sonst öfters, mit Xenokrates verwechselt, dem aber doch Plut. fac. lun. 29, 4. S. 944 nicht diese Meinung zuschreibt; Karsten S. 157 bezieht die Angabe darauf, daß Xenophanes Luft und Feuer, d. h. Dampf und Wärme aus der Erde sich entwickeln lasse; die wahrscheinlichste Erklärung ist mir aber die von Ritter I, 479 vgl. Brandis comm. el. 47, daß die Worte in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nur besagen wollten, die Erde sei durch Einwirkung der Luft und des Feuers aus dem flüssigen Zustand (s. u.) in den festen übergegangen.

[7] Diog. IX, 19. [Bei der hier erwähnten Theorie der Wolkenbildung: *τὰ νέφη συνίστασθαι τῆς ἀφ' ἡλίου ἀτμίδος ἀναφερομένης καὶ αἰρούσης αὐτὰ εἰς τὸ περιέχον* verbessert Heidel, On certain frgts. (Proceedings 48. 113) S. 692 f. *ἀφ'* in *ὑφ'* und tilgt *αὐτά*, faßt also *αἰρούσης* intransitiv. Vgl. Plat. Phaidr. 248 A. Soph. Phil. 1330. Oed. R. 914.]

[8] Metaph. I, 4. 985 a 31.

Begründeter ist ohne Zweifel die Angabe, die Erde sei nach Xenophanes aus dem flüssigen in den festen Zustand gelangt und werde mit der Zeit wieder durchs Wasser in Schlamm verwandelt werden. Er hatte nämlich Versteinerungen von Seetieren mitten im Lande und selbst auf Bergen bemerkt, und er wußte sich diese Erscheinung nur durch die Voraussetzung zu erklären, daß der Erdkörper, oder doch die Oberfläche desselben, einem periodischen Übergang aus dem flüssigen Zustand in den festen und umgekehrt unterworfen sei, wobei das Menschengeschlecht zugleich mit seinem Wohnsitz im Wasser versinken sollte, um bei der Wiederherstellung des festen Landes jedesmal wieder neu zu entstehen[1]). Spätere machen aus den unzähligen Erdbildungen unzählige Welten[1]), was jedenfalls ungenau ist. Doch kann | diese Angabe auch durch die Annahmen des Xenophanes über die Gestirne mit veranlaßt sein. Er hielt nämlich Sonne, Mond und Sterne so gut wie den Regenbogen[2]) und andere

---

[1]) Hippolyt. I, 14: *ὁ δὲ Ξ. μῖξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γενέσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις, ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι, καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν* [*φυκῶν* konjizierte überzeugend Gomperz GD^3 I 437], *ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων θαλασσίων.* (Diese paläontologischen Tatsachen scheint Xenophanes zuerst beachtet zu haben; daß sie aber auch den Späteren zu denken gaben, zeigt unter anderm Herod. II, 12. Theophr. Fr. 30, 3. Strabo I, 3, 4. S. 49 f. [aus Xanthos *Λυδιακά* Fr. 3 (Müller); vgl. XII 8, 19 S. 579. Hierzu Nestle Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik (Progr. Schöntal in Wbg. 1908 Nr. 766) S. 7 und Reinhardt Parm. S. 146. Diese Beobachtungen mit Burnet, Anf. S. 108 auf Anaximander zu übertragen, liegt gar kein Grund vor]) *ταῦτα δέ φησι γενέσθαι ὅτε πάντα ἐπηλώθησαν πάλαι, τὸν δὲ τύπον ἐν τῷ πηλῷ ξηρανθῆναι. ἀναιρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τήν θάλασσαν πηλὸς γένηται. εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι* [*καταβάλλειν*] (wofür Diels Doxogr. 566, 9 mit Beziehung auf Arist. Meteor. I, 14. 352 a 17 *ταύτην . . . μεταβολὴν* vorschlägt). Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4: *ἀποφαίνεται δὲ καὶ τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ᾽ ὀλίγον τὴν γῆν εἰς τὴν θάλασσαν χωρεῖν.* Diese Aussagen lauten nun doch viel zu bestimmt, um für die Annahme (Teichmüller Stud. z. Gesch. d. Begr. 604. Neue Stud. usw. I, 219) Raum zu lassen, daß Xenophanes die ewige Existenz der Menschen auf der Erde geglaubt habe. An Zeugnissen für diese Annahme fehlt es ohnedies gänzlich, und aus der Anfangslosigkeit der Welt würde sie gleichfalls nicht folgen. Auch die Ewigkeit der Welt ist aber für Xenophanes durch die S. 657, 2. 663, 2 beigebrachten Zeugnisse nicht in dem Sinn gesichert, in

---

dem Aristoteles dieselbe seinen Vorgängern ohne Ausnakme abspricht (De cœlo I, 10. 279 b 12). Denn er versteht unter der Ewigkeit der Welt nicht bloß die ihres Stoffes, sondern auch die ihrer Form, die Ewigkeit dieses unseres Weltgebäudes; und er rechnet deshalb z. B. Heraklit, trotz seiner bekannten Erklärung, zu denen, welche die Welt für geworden halten (vgl. S. 690, 1⁵). Dieses Weltgebäude kann aber ein Philosoph unmöglich für unentstanden erklärt haben, der so, wie Xenophanes, die Erde von Zeit zu Zeit im Meer versinken und sich aus demselben neu bilden, die Sonne vollends und die Gestirne jeden Tag neu entstehen und verschwinden ließ. Er mochte wohl sagen, das All, d. h. die Gesamtmasse des Stoffes, sei ungeworden, aber die Form, welche dieser Stoff annimmt, ließ er wechseln. Es geschah daher ohne allen Grund, daß Teichmüller (N. Stud. I, 218, vgl. 239. 229 ff.) Aristoteles hier eines boshaften und absichtlichen Mißverständnisses beschuldigt.

[1]) Diog. IX, 19: *κόσμους δ' ἀπείρους ἀπαραλλάκτους δέ.* Statt *ἀπαραλλ.* setzt Karsten *οὐκ ἀπαρ.*, Cobet gibt *παραλλάκτους* [DV³ 11 A 1: *οὐ παραλλακτοὺς δέ* nach BP Φ]. Liest man *ἀπαρ.* [oder *οὐ παραλλακτούς*], so hätte Xenophanes ähnlich, wie später die Stoiker (vgl. T. III a, 155), angenommen, daß jede folgende Welt der vorangehenden vollkommen ähnlich sei; folgt man Karsten oder Cobet, so hätte er es geleugnet. Wahrscheinlich ist aber beides unrichtig und das *ἀπαραλλάκτους* oder *οὐκ ἀπαρ.* aus irgendeiner hierfür unerheblichen Äußerung von einem Späteren herausgeklügelt, der, wenn er von den zahllosen Welten des Xenophanes hörte, sofort auch zu wissen wünschte, wie er sich zu der Streitfrage über Gleichheit oder Ungleichheit derselben gestellt habe. Cousin S. 24 übersetzt *ἀπαράλλ.* „*immobile*“ und will unter den *ἄπειροι κόσμοι ἀπαράλλακτοι* den unermeßlichen Unterbau der Erde verstehen, was natürlich beides nicht angeht. Aëtius (s. o. 311, 4 stellt Xenophanes als Anhänger der Lehre von unzählbaren Welten ohne weitere Unterscheidung zugleich mit Anaximander, Anaximenes usw. und mit Demokrit und Epikur zusammen.

[2]) Fr. 32 bei Eustach. z. Il. *Δ*, 27 und andern Scholiasten: *ἥν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε πορφύρον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.* [Aus diesem Bruchstück, zu dem Anaximenes bei Aët. III 5, 10 (DV³ 3 A 18) zu vergleichen ist (Reinhardt Parm. S. 150, Gilbrrt Met. Theor. S. 606), sowie aus Ausdrücken wie *κενεμβατεῖν* „in ein Loch treten“ (DV³ 11 A 41 a), *παρέλκειν* „beim Rudern schwindeln“ (ib. 42) und dem Vergleich der Gestirne mit Kohlen (*ἄνθρακες* ib. 38) schließt Burnet Anf. S. 107 f. auf die Absicht, die als göttlich verehrten Himmelskörper „lächerlich erscheinen zu lassen“. So auch Diels im Archiv X (1897) S. 532 f. und Windelband-Bonhöffer³ S. 37, 1. Ohne damit Anklang zu finden, hat H. Berger (Wiss. Erdkunde der Griechen¹ II 16 ff. 21 ff. Unters. über das kosmische

Himmelserscheinungen[1] für Anhäufungen von brennenden und leuchtenden Dünsten, oder mit einem Wort für feurige Wolken[2], von denen er annahm, daß sie beim Untergang erlöschen wie Kohlen und beim Aufgang sich neu entzünden[3], oder vielmehr neu bilden[4], ebenso bei den Sonnen- | und Mondfinsternissen[5]. Diese Dunstmassen sollten sich aber, wie dies wenigstens von der Sonne ausdrücklich bemerkt wird, nicht im Kreis um die Erde bewegen, sondern in unendlicher gerader Bahn über ihr hinschweben, und wenn uns ihr Lauf kreisförmig erscheint, so sollte dies nur dieselbe optische

---

System des X. in Ber. d. k. sächs. Ges. d. W. Philol.-hist. Kl. 46. 1894 S. 15 ff. Die Lehre von der Kugelgestalt der Erde im Altertum in Geogr. Zeitschr. 1906 S. 34 f.) zu erweisen gesucht, daß die hier angeführten Lehren auf Mißverständnissen der Doxographen beruhen, und daß insbesondere die Theorie des Erlöschens und Wiederaufleuchtens der Gestirne eine irrtümliche Übertragung der Annahme periodischer Weltbildungen auf ihr tägliches Auf- und Untergehen sei. Auch Gilbert, der in seinen „Metereologischen Theorien des griech. Altertums“ S. 97 dem Xenophanes periodische Weltbildungen zuschreibt, berücksichtigt diese Hypothese nirgends, die freilich, zumal bei Heraklit (Fr. 6) ähnliche Vorstellungen vorkommen, ziemlich unwahrscheinlich ist. Vgl. Lortzing im Jahresbericht über die Fortschritte der kl. Alt.-W. 112 (1902) S. 247 ff.]

[1] Plac. III, 2, 11 (unter der Überschrift: *περὶ κομητῶν καὶ διαττόντων καὶ τῶν τοιούτων*): *Ξ. πάντα τὰ τοιαῦτα νεφῶν πεπυρωμένων συστήματα ἢ κινήματα* (*πιλήμ.* vgl. Plac. II, 25, 4). Über die Blitze und die Dioskuren Stob. I, 592. Plac. II, 18. [Mit den „Dioskuren“ ist das St. Elmsfeuer gemeint, das hier (DV³ 11 A 39) natürlich erklärt wird. Döring I 77. Burnet, Anf. S. 106. Gilbert Met. Theor. S. 685, 1.]

[2] Stob. I, 522 (Plac. III, 20, 3): *Ξ. ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων εἶναι τὸν ἥλιον, ἢ ὡς* (über diese Ergänzung Diels Doxogr. 348) *Θεόφραστος ἐν τοῖς φυσικοῖς γέγραφεν, ἐκ πυριδίων μὲν τῶν συναθροιζομένων ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως συναθροιζόντων δὲ τὸν ἥλιον.* Ebenso über den Mond S. 550 (Pl. II, 25, 2). Das gleiche sagt Hippol. a. a. O. Plut. b. Eus. a. a. O. Vgl. hierzu Karsten S. 161 f. [Vgl. Gilbert Met. Theor. S. 95 f. 447. 594, 4. 598, 2. 682, 1. 698, 4.]

[3] Achill. Tat. Isag. in Arat. c. 11 S. 133: *Ξ. δὲ λέγει τοὺς ἀστέρας ἐκ νεφῶν συνεστάναι ἐμπύρων καὶ σβέννυσθαι καὶ ἀνάπτεσθαι ὡσεὶ ἄνθρακας· καὶ ὅτε μὲν ἅπτονται φαντασίαν ἡμᾶς ἔχειν ἀνατολῆς, ὅτε δὲ σβέννυνται δύσεως.* Ziemlich gleichlautend Plac. II, 13, 7. Ebenso Hippol. a. a. O.: *τὸν δὲ ἥλιον ἐκ μικρῶν πυριδίων ἀθροιζομένων γίνεσθαι καθ' ἑκάστην ἡμέραν . . . τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ τὰ ἄστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι.* [Vgl. Gilbert, Met. Theor. 681, 3. Reinhardt Parm. S. 148 ff.]

[4] S. S. 669, 1.

[5] Plac. II. 24, 4. Stob. I, 560. Schol. z. Plato Rep. 498 A (S. 409 Bekk.).

Täuschung sein wie bei den übrigen Wolken, die uns ja auch bei ihrer Annäherung am Himmel aufzusteigen, bei ihrer Entfernung unter den Horizont hinabzusinken scheinen; woraus dann weiter folgt, daß immer neue Gestirne in unsern Gesichtskreis eintreten müssen, und daß verschiedene weit voneinander entlegene Teile der Erde von verschiedenen Sonnen und Monden beleuchtet werden können [1]).

Über die Frage, wie sich die Ewigkeit des Weltganzen mit der Veränderung seiner Teile vertrage, hatte sich Xenophanes, wie es scheint, nirgends geäußert und sich dieselbe wohl noch gar nicht vorgelegt. Wir müssen dies wenigstens daraus schließen, daß uns nicht das geringste über seine Beantwortung dieser Frage berichtet wird. Er bemerkte wohl | überhaupt nicht, daß hier eine Schwierigkeit liege, und fand so wenig, wie Heraklit [2]), einen Widerspruch darin, sich die Welt ihrem Stoff nach ewig, die einzelnen Stoffverbindungen dagegen einem beständigen Wechsel unterworfen zu denken;

---

[1]) Das Obige ergibt sich aus Plac. II, 24, 9: *Ξ. πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας, κατὰ δέ τινα καιρὸν ἐκπίπτειν τὸν δίσκον εἴς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ᾽ ἡμῶν, καὶ οὕτως ὡσπερεὶ κενεμβατοῦντα* [s. o. S. 667, 2] *ἔκλειψιν ὑπομένειν* (Stob. I. 534: *ὑποφαίνειν*). *ὁ δ᾽ αὐτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν.* Vgl. Hippol. a. a. O.: *ἀπείρους ἡλίους εἶναι καὶ σελήνας.* [Vgl. Gilbert Met. Theor. S. 95, 3; 688, 1.] Daß das *ἄπειρον* in diesen Stellen nicht im strengen Sinn zu nehmen ist, wurde schon S. 663, 1 bemerkt. Wenn Karsten S. 167 bezweifelt, daß Xenophanes mehrere gleichzeitig am Himmel befindliche Sonnen und Monde angenommen habe und diese Angabe von einer Verwechslung der aufeinanderfolgenden Sonnen und Monde mit nebeneinanderstehenden herleitet, so ist hierauf schon im Text geantwortet. Ebenso unzutreffend ist es, wenn Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Begr. 601. 621) glaubt, da die Erde des Xenophanes nach unten unbegrenzt sei, könne sich der Himmel nicht um sie drehen, und deshalb habe Xenophanes die Kreisbewegung des Himmels geleugnet. Die unendliche Ausdehnung der Erde nach unten stand der Vorstellung nicht im Wege, daß sie von den Gestirnen in Bahnen umkreist werde, die bald über die Ebene des Horizonts sich erhebend, bald unter sie herabsinkend, sich seitlich um sie herumziehen, wenn nur die Neigung dieser Bahnen gegen den Horizont nicht so gedacht wurde, daß sie unter der Erde selbst durchgeführt hätten. Für eine seitliche Drehung hielten ja aber auch Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes und Demokrit die des Himmels [s. o. S. 326, 4].

[2]) An welchen in dieser Beziehung schon S. 660, 5 erinnert wurde.

nur daß er, seiner aristotelischen Charakteristik entsprechend [1]), die obige Unterscheidung noch nicht ausdrücklich machte und deshalb auch noch nicht das Bedürfnis empfand, die Vereinbarkeit beider Bestimmungen nachzuweisen, sei es auf dem dynamischen Wege, den in der Folge Heraklit, sei es auf dem mechanischen, den Leukippus, Empedokles und Anaxagoras einschlugen. Wenn daher gesagt wird, er habe das Entstehen, das Vergehen und die Veränderung aufgehoben [2]), so ist dies nur in dem Sinne richtig, und war ohne Zweifel auch von Theophrast [3]) nur so gemeint, daß er das Entstehen und Vergehen nur dem Weltganzen absprach und ebendamit auch für die Einzeldinge ein absolutes, auch auf den Stoff derselben sich erstreckendes Entstehen und Vergehen mittelbar ausschloß, daneben aber unbefangen von der Entstehung und Veränderung der Dinge in der Welt geredet und die Vereinbarkeit des einen mit dem andern nicht untersucht hatte [4]). |

Von den sonstigen physikalischen Sätzen, welche Xenophanes beigelegt werden, ist es bei einigen unzweifelhaft, daß sie ihm nicht angehören [5]), andere enthalten zu wenig Charakte-

---

1) *Οὐθὲν διεσάφησε* Metaph. I, 5, s. o. S. 631, 1: *μικρὸν ἀγροικότερος* ebd., s. o. 634, 2.

2) Von Hippolytus und den plutarchischen *Στρωματεῖς* (s. o. 657, 2. 660, 2), durch deren Übereinstimmung die Entlehnung aus Theophrast sichergestellt ist.

3) Dessen Aussage der angebliche Plutarch genauer wiederzugeben scheint als Hippolytus. Daß Xenophanes ausdrücklich gesagt habe, nichts bewege sich, oder auch nur, die Welt sei unveränderlich, kann Theophrast nach dem S. 625, 3 Angeführten nicht behauptet haben.

4) Die Denkbarkeit eines solchen Verhaltens bei einem Philosophen, und vollends einem so altertümlichen und dialektisch so wenig geschulten Philosophen wie Xenophanes, ist doch wohl unbestreitbar. Sollte daher auch ein Widerspruch darin liegen, daß Xenophanes das Weltganze für ewig und die Gottheit für unveränderlich, die Einzeldinge dagegen für geworden und veränderlich hielt (was ich keineswegs unbedingt einräumen möchte), so würde daraus doch gegen die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse, welche das eine und das andere behaupten, nichts folgen. Oder behauptet nicht auch Aristoteles das gleiche?

5) Dahin gehört die Behauptung (Cic. Acad. II, 39, 123, aus ihm Lactanz Instit. III, 23), daß Xenophanes den Mond für ein bewohntes Land halte. Daß Xenophanes hier mit anderen Philosophen (wie Anaximander, Anaxagoras, Philolaos) verwechselt ist, folgt aus dem S. 667 f. Bemerkten, vgl.

ristisches, als daß wir näher darauf einzugehen Anlaß hätten 1). Auch das Ethische, was seine Bruchstücke geben, kann strenggenommen nicht zu seiner Philosophie gerechnet werden, weil es mit den allgemeinen Grundlagen seiner Weltanschauung in keinen wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht ist, so ehrenwert und so philosophisch auch die Gesinnung ist, die sich darin ausspricht. Der Dichter erwähnt tadelnd der früheren Üppigkeit seiner Landsleute 2), er beklagt es andererseits auch, daß körperliche Stärke und Gewandtheit mehr Ehre bringe als eine Weisheit, die ungleich | mehr Wert für

---

Brandis comm. 54. 56. Karsten S. 171. Bei Galen h. ph. 57 ist Xenophanes, wie Plac. II, 15. 1. Stob. I, 514 beweisen, aus Xenokrates verschrieben.

1) In den Versen aus den Genfer Scholien zu Il. Φ, 195 ff. (s. o. 335, 5), welche Diels Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 575 ff. [DV^3 11 B 30] erläutert, bezeichnet er das Meer als die Quelle des Wassers, des Windes, der Wolken, des Regens und der Flüsse; denn (wie Stob. Floril. IV, 151 Mein., d. h. Aëtius Plac. III, 4, 4, unter Berufung auf diese Verse, kürzer und undeutlicher Diog. IX, 19, seine Meinung wiedergibt) die Wolken bilden sich aus den Dünsten, welche die Sonnenhitze dem Meer entzieht; durch Zusammendrückung der Wolken werden einesteils die Winde aus ihnen herausgepreßt, andererseits sie selbst zu dem Regenwasser verdichtet, von dem die Quellen gespeist werden; ob er aber diese auch, wie später Hippo (s. S. 335 f.) unmittelbar aus dem Meerwasser entstehen ließ, welches durch die Erde durchsickere, und ob Arist. Meteor. II, 2. 354 b 15 ff. sich mit auf ihn bezieht, ist unsicher. Der Salzgeschmack des Meerwassers sollte von erdigen Beimischungen herrühren (Hippol. a. a. O.). [Zu dieser Versickerungstheorie vgl. E. Oder Ein angebliches Bruchstück Demokrits über die Entdeckung unterirdischer Quellen. Philol. Erg.-Bd. VII (1899) S. 272, 46. 282, 86. K. Prächter Zu Xenophanes. Philol. 64 (1905) S. 308 ff. und Gilbert Met. Theor. S. 402 ff., der im Gegensatz zu den beiden vorher genannten Forschern dem Xenophanes eine „meteore Theorie“ zuschreibt, so daß das Meer nur infolge der Verdunstung des Wassers und der dadurch entstehenden Wolkenbildung mittels des Regens Quelle des Süßwassers wäre (S. 404, 1).] Der Mond hat, wie sich schon aus dem Obigen ergibt, eigenes Licht (Stob. I, 556), derselbe hat übrigens auf die Erde keinen Einfluß (ebd. 564). [Gilbert a. a. O. S. 698, 4. 700.] Die Seele wird, der uralten Vorstellung gemäß, als Luft bezeichnet (Diog. IX, 19 vgl. Tert. De an. c. 43 — was aber Brandis Comm. el. 37. 57 aus dieser Stelle und Xenophanes Fr. 25 weiter ableitet, daß Xenophanes den νοῦς über die ψυχή und die φρένες über den νοῦς gestellt habe, kann ich nicht einmal bei Diog., bei Xenophanes selbst ohnedies nicht finden, und keinesfalls für die wirkliche Lehre dieses Philosophen halten). [Hierzu Rohde Psyche^3 II 258, 3. 320, 1.]

2) Fr. 3 bei Athen. XII, 524 b vgl. Plut. vit. pud. 5, S. 530.

den Staat habe[1]); er verwirft das Beweismittel des Eides, weil er darin einen Preis für die Gottlosigkeit findet[2]); er ist ein Freund heiterer Gelage, die durch fromme und belehrende Reden gewürzt sind, aber er mißbilligt die leere Unterhaltung mit den mythischen Gebilden der Dichter[3]) [und ist auf sittliche Läuterung des Gebets bedacht[4])]. Verrät sich auch hierin der Freund der Wissenschaft und der Feind der Mythen, so gehen doch diese Aussprüche im ganzen nicht über den Standpunkt der populären Gnomik hinaus. Wichtiger wäre es, wenn die Behauptung richtig wäre, daß unser Philosoph die Möglichkeit des Wissens entweder ganz geleugnet oder auf die Lehre von der Gottheit beschränkt oder daß er, wie andere wollen, nur der vernünftigen, nicht der sinnlichen Erkenntnis Wahrheit zuerkannt habe[5]). Die Aussprüche selbst jedoch, aus denen diese Behauptungen hergeleitet werden, haben lange nicht diese Tragweite. Xenophanes bemerkt, daß die Wahrheit | nur allmählich entdeckt werde[1]); er glaubt, eine vollkommene Sicherheit des Wissens sei nicht möglich, und wenn man auch in der Sache das Richtige treffe, sei man dessen doch nie schlechthin gewiss; und er will deshalb seine eigenen Ansichten, auch bei den wichtigsten Fragen, nur als wahrscheinlich bezeichnen[2]). Aber diese Bescheidenheit

---

[1]) Fr. 2 bei Athen. X, 413. [Hiernach Eurip. Antolyk. Fr. 282, wozu Nestle Eurip. S. 216 ff.]

[2]) Arist. Rhet. I, 15. 1377 a 19, woraus Karsten S. 79 höchst willkürlich einen Vers macht.

[3]) Fr. 22. 1 (von Freudenthal Th. des Xen. 34, 9 besprochen), 5 bei Athen. II, 54 e. XI, 462 c. 782 a (1036 Dind.).

[4]) [Fr. 1, 47 f.: *εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν.* Reinhardt Parm. 127 ff, vergleicht zu dieser auf die Reform des Gebetes gerichteten Stelle das Skolion des Simonides in Platons Protag. 339 ff. und das vielleicht von demselben Dichter stammende Wort im Menon 77 A, sowie Theogn. 384 ff. Überall handelt es sich hier um die Abhängigkeit des menschlichen Handelns vom Willen der Götter, die niemand schärfer zum Ausdruck gebracht hat als Äschylus Ag. 927 f.: *τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν θεοῦ μέγιστον δῶρον* (wozu Nestle Die Weltanschauung des Äschylus in Neue Jahrb. f. d. kl. A. 19 (1907) S. 309 ff. 319). Aber in diesem Gedanken kommt gewiß nicht, wie Reinhardt S. 132 meint, „der Rhapsode zum Vorschein“, sondern der religiös-philosophische Denker, der Theologe. — Zu v. 48 vgl. Nestle Bem. zu den Vorsokr. u. Soph. im Philologus 67 (1908) S. 531 f.]

[5]) Diog. IX, 20: *φησὶ δὲ Σωτίων πρῶτον αὐτὸν εἰπεῖν ἀκατάληπτ' εἶναι τὰ πάντα, πλανώμενος.* Ders. IX, 72 von den Pyrrhoneern: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφάνης* usw. *κατ' αὐτοὺς σκεπτικοὶ τυγχάνουσιν.* Didymus b. Stob. Ekl. II, 14: Xenophanes zuerst habe gelehrt, *ὡς ἄρα θεος μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται* [Fr. 34]. Sext. Math. VII, 48 f.: *καὶ δὴ ἀνεῖλον μὲν αὐτὸ [τὸ κριτήριον] Ξενοφάνης τε* usw. (Dasselbe Pyrrh. II, 18.) *ὧν Ξενοφ. μὲν κατά τινας εἰπὼν πάντα ἀκατάληπτα* usw. ebd. 110: *Ξενοφ. δὲ κατὰ τοὺς ὡς ἑτέρως αὐτὸν ἐξηγουμένους . . . φαίνεται μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν, ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικήν τε καὶ ἀδιάπτωτον, ἀπολείπειν τὴν δοξαστήν.* Nach dieser Auffassung, fügt Sextus bei, würde er den *λόγος δοξαστὸς* zum Kriterium machen. Der zweiten von diesen An-

---

nahmen folgt Prokl. in Tim. 78 B, der ersten Hippol. a. a. O.: *οὗτος ἔφη πρῶτος ἀκαταληψίαν εἶναι πάντων*, Epiph. Exp. fid. 1087 B: *εἶναι δὲ . . . οὐδὲν ἀληθὲς* usw., etwas weniger entschieden Plut. b. Eus. a. a. O.: *ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διαβάλλει.* Von beiden abweichend tadelt ihn Timon (s. u. 674, 2), daß er die Unerkennbarkeit der Dinge einerseits zugegeben, andererseits aber doch die Einheit des Seins behauptet habe, und das gleiche sagt von ihm die galenische Hist. phil. c. 7. Aristokles (Eus. pr. ev. XIV, 17, 1) endlich faßt seine Ansicht mit der der übrigen Eleaten und der Megariker in dem Satze zusammen: *δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λώγῳ πιστεύειν.* In der Äußerung, an die er sich hierbei im Ausdruck anschließt (unt. S. 613, 1[5]), handelt es sich nur um Melissus. Daß Arist. Metaph. IV, 5. Poët. 25 nicht hierher gehört, wurde schon S. 609, 2. 643, 1 gezeigt.

1) Fr. 18 bei Stob. Ekl. I, 224. Floril. 39, 41: *οὔ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.* [Döring I 69 f. bezieht dieses Bruckstück auf den persönlichen Entwicklungsgang des Xenophanes. Richtiger wird es sein, hierin einen Protest gegen die Sagen von kulturfördernden Gottheiten wie Athene, Hephästos, Prometheus, Demeter, Dionysos u. a. zu sehen (vgl. Od. VII 118 ff. 20, 72. Hom. Hymn. 20. Hes. Erg. 47 ff.) Billeter Griech. Anschauungen über die Ursprünge der Kultur (Progr. Zürich 1901) S. 6 f. 13 f. Das kulturgeschichtliche Interesse des Xenophanes zeigt sich nicht nur in seiner psychologischen Herleitung der Religion (Fr. 14—16 s. o. S. 644, 3), sondern auch in der Kritik des üppigen Lebens seiner Landsleute (Fr. 3) und der durch ihn auf uns gekommenen Kunde, daß die Lydier das erste Geld prägten (Fr. 4). Der Kulturfortschritt ist nach Xenophanes die eigene Tat des Menschen. Nestle Vorsokr. S. 31.]

2) Fr. 34 bei Sextus a. a. O. u. a.:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' (al. *ἴδεν*) *οὐδέ τις ἔσται*
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (zu meinen ist allen beschieden).

Fr. 35 bei Plut. qu. conv. IX, 14, 7: *ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.* In Fr. 34 werden die Worte: *ἀμφὶ θεῶν τε* usw. verschieden erdes Philosophen darf man nicht mit einer skeptischen Theorie verwechseln, wenn sie auch immerhin aus einer skeptischen Stimmung entsprungen ist. Denn die Unsicherheit des Wissens wird hier nicht durch eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens begründet, sondern einfach behauptet. Der Philosoph stellt seine theologischen und physikalischen Sätze zwar mit voller persönlicher Überzeugung auf, aber er verbirgt sich dabei nicht, daß sie weder eine unbedingt sichere, noch eine in jeder Beziehung genügende Erkenntnis gewähren[1]; wie weit er jedoch trotzdem davon entfernt ist, die Mög|lichkeit des Wissens grundsätzlich zu leugnen, erhellt aus der dogmatischen Bestimmtheit, mit der er seine Ansichten vorträgt. Auch die spätere Trennung der vernünftigen Erkenntnis von der täuschenden sinnlichen Wahrnehmung unterbleibt noch, und die philosophischen Annahmen werden mit allen andern auf die gleiche Linie gestellt; denn jene Trennung beruht bei den Eleaten auf der Bestreitung des Werdens und der Vielheit, welche die Sinne uns zeigen, dazu ist aber Xenophanes, wie früher nachgewiesen wurde, noch nicht fortgegangen[2]). |

---

klärt, „was ich von den Göttern und was ich von allem sage“ (Freudenthal Th. d. Xen. 9. Archiv I, 326. v. Wilamowitz-Moellendorff Eurip. Herakl. II, 101): „in Ansehung der Götter sowohl als in Ansehung dessen, was ich das All nenne“ (Gomperz zu Heraklits Lehre S. 42 [1036]); mir scheint am einfachsten: „hinsichtlich der Götter und alles dessen, was ich sage.“ Für den Sinn macht es indessen nicht viel aus, welche Erklärung man vorzieht. τὸ σαφὲς halte ich nicht mit Freudenthal für einen absoluten Akkusativ, sondern für abhängig von εἰδώς: „es hat niemand gegeben und wird niemand geben, der das genaue wüßte“. [Gilberts Versuch, das Bruchstück auf die Unerklärbarkeit der Erscheinungswelt zu beziehen (Rhein. Mus. 64. 1909 S. 139) scheitert an den Worten ἀμφὶ θεῶν.]

[1] Dieses beides liegt nämlich in der Behauptung, daß niemand das σαφὲς wisse.

[2] Anders erklären sich Cousin S. 48 f und Kern Beitr. 4. Xenophanes 13 die Sache. Jener glaubt, die Verse des Xenophanes beziehen sich nur auf die polytheistischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen, nur zu diesen wolle er sich skeptisch verhalten. Aber seine Worte lauten allgemeiner, und andererseits verhält er sich in seiner Kritik des Polytheismus nicht skeptisch, da er denselben nicht bloß als unsicher, sondern als widersinnig behandelt. Kern ist der Meinung, Xenophanes habe seine Einheitslehre in späteren Jahren entschieden ausgesprochen, nachdem er sich lange Zeit damit begnügt hatte, die Weltanschauungen anderer zu bezweifeln. Er beruft sich dafür auf die Verse Timons bei Sext. Pyrrh. I, 224 (deren Text und Erklärung im

Um so weniger haben wir Grund, ihm mit einigen von den Alten neben den physikalischen auch logische Unter-

---

einzelnen unsicher ist; vgl. Wachsmuth Sillogr. 156 ff. Freudenthal Th. d. Xen. 33 f. [Diels Fragm. poët. phil. Gr. S. 200 Fr. 59]), welcher unsern Philosophen klagen läßt: *ως καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην πρεσβυγενὴς ἐτέων* [*ἔτ' ἐὼν* Diels] *καὶ ἀμενθήριστος* (uneingedenk, wofür Wachsmuth jetzt *νεύμενθ.* liest) *ἁπάσης σκεπτοσύνης· ὅππη γαρ* usw. s. o. S. 657, 1). Allein in dem *πρεσβυγενὴς* liegt nicht, daß er erst im Alter zu seinen Annahmen über die Einheit des Seins gekommen sei, nachdem er vorher Skeptiker war, sondern nur, daß er trotz seines Alters (oder auch: aus Altersschwäche) den Standpunkt der Skepsis nicht festgehalten habe. Dies konnte aber auch dann gesagt werden, wenn er gleichzeitig und in demselben Gedichte mit den angeführten, skeptisch zu deutenden Äußerungen seine Lehre von der Einheit des Seins vorgetragen hatte; und da er selbst Fr. 34 (s. o. 673, 2) gerade in dem Ausspruch, der am meisten skeptisch lautet, auf seine dogmatischen Lehren verweist, so ist nicht anzunehmen, daß seine skeptischen Äußerungen einer früheren Periode angehörten, als die dogmatischen. Glaubt endlich Freudenthal a. a. O. 9 f. Archiv I, 335) aus Fr. 34 schließen zu dürfen, daß Xenophanes die Vielheit der Götter nicht geleugnet haben könne, da er ja in diesem Falle das einzige, was er über die Götter zu sagen hatte — daß sie nicht seien —, in aller Klarheit und Sicherheit hätte behaupten können, so wäre dieser Schluß vielleicht richtig, wenn es sich um einen jüdischen oder christlichen oder mohammedanischen Monotheisten handelte. Ein Grieche aber konnte, wie S. 646 ff. nachgewiesen ist, auch dann, wenn er seinerseits nur Einen Gott annahm, alle seine theologischen Aussagen, mochten sie sich nun auf diesen Einen Gott oder auf die vielen Götter des Volkes beziehen, unter dem Ausdruck: „über die Götter“ zusammenfassen, und wenn Xenophanes für seine Ansichten überhaupt nur diejenige Sicherheit in Anspruch nahm, welche sich nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur erreichen lasse, so ist nicht abzusehen, warum es sich in dieser Beziehung mit dem Satze, daß es nur einen Gott gebe und nicht viele Götter, anders verhalten sollte, als mit dem Satze, von dem jener nur die Anwendung ist, daß alles Ein und dasselbe Wesen, nämlich eben Gott, sei. [Es wird schwerlich, zumal nach der von Diels festgehaltenen Lesart des Sextus (siehe oben), sich bestreiten lassen, daß Timon den Xenophanes seine dogmatischen Lehren erst in seinem Alter aufstellen läßt. So unterscheidet denn auch Döring I 66 ff. zwei Phasen seines Denkens: die der Silloi, in welcher er die Bekämpfung der herrschenden Religionsvorstellungen sich zum Ziel setzte und im übrigen skeptisch gerichtet war, und die spätere, in der er zu positiven Lehrsätzen gelangte. So auch Überweg-Prächter § 18 S. 55, Windelband-Bonhöffer S. 37, 1, Nestle Vorsokr. S. 30 und Reinhardt Parm. S. 103, der die Skepsis des Xenophanes als die des Eklektikers bezeichnet (S. 151) und die zeitliche Scheidung der Gedichte für seine Hypothese über die Abhängigkeit des xenophaneischen Lehrgedichts von Parmenides (s. u. S. 678, 1) suchungen zuzuschreiben[1]), oder ihn gar mit den späteren Eristikern zusammenzuwerfen[2]). Seine Lehre ist vielmehr Physik in dem älteren umfassenderen Sinn, und so weit sie sich auch von anderen rein physikalischen Theorien entfernt, so tritt doch dieser ihr Charakter, wenn wir sie mit den abstrakteren Sätzen des Parmenides vergleichen, immer noch so deutlich hervor, daß sie nicht mit Unrecht als das Übergangsglied zwischen der ionischen Forschung und der ausgebildeten eleatischen Lehre vom reinen Sein bezeichnet worden ist[3]). Xenophanes selbst war nach Theophrast ein Schüler Anaximanders[4]), und es steht nichts der Annahme im Wege, er sei gerade durch ihn zum Nachdenken über das Wesen und die Gründe der Welt angeregt worden. Materiell folgt er freilich seinem Vorgänger nur in wenigen Punkten, während die Hauptrichtung seines Denkens eine andere Bahn einschlägt und zu anderen Ergebnissen führt. Er läßt mit Anaximander die Erde und ihre Bewohner durch die Aus- |

---

verwertet. Als „Stimmungsskeptizismus" charakterisiert die Anschauung des Xenophanes R. Herbertz Das Wahrheitsproblem in der griech. Phil. (1913) S. 125. Diels (Archiv X 1897 S. 132 f.) verweist auf ähnliche skeptische Anwandlungen bei Alkmäon Fr. 1 und bei Heraklit (Fr. 70. 79) und leitet die Skepsis des Xenophanes aus seiner Physik ab: aus der Verflüchtigung der Himmelskörper und der Bekämpfung der homerischen Götter. Er erklärt a auch die Kreisbahn der Gestirne als Sinnentrug (DV³ 11 A 41 a). Ein Ansatz zur Erkenntnistheorie liegt jedenfalls in der Kritik der *αἴσθησις* die in der Feststellung der Relativität der Sinneswahrnehmung zum Ausdruck kommt (Fr. 38): *Εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι.* Vgl. Demokrit DV³ 55 A 134. B 125. Plat. Theaet. 166 E. Nestle Bem. zu den Vorsokr. u. Soph. im Philolog. LXVII (1908) S. 533.]

[1] Sext. Math. VII, 14: *τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξ. μὲν ὁ Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικόν, ὥς φασί τινες, μετήρχετο.* [Viel zu großes Gewicht legt Reinhardt Parm. S. 117 dieser Stelle bei. Vgl oben S. 659.]

[2] Aristokles b. Eus. pr. ev. XI, 3, 1: *Ξ. δὲ καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου τοὺς ἐριστικοὺς κινήσαντες λόγους πολὺν μὲν ἐνέβαλον ἴλιγγον τοῖς φιλοσόφοις, οὐ μὴν ἐπόρισάν γέ τινα βοήθειαν.*

[3] Brandis Gr.-röm. Phil. I, 359. Weniger richtig sieht Cousin a. a. O. S. 40. 46 im System des Xenophanes eine Verbindung jonischer und pythagoreischer Elemente, denn die theologischen Lehren des X. sind eher von ihm zu den Pythagoreern, als von diesen zu ihm gekommen. Auch die Chronologie steht dieser Annahme im Wege, vollends wenn man die Geburt des X. mit Cousin in 617 v. Chr. hinaufrückt.

[4] M. s. die S. 680 unten angeführte Stelle Diog. IX, 21.

trocknung des Urschlamms entstehen[1]; und wie jener die Welt abwechslungsweise aus dem Urstoff hervorgehen und in denselben zurückkehren ließ, so lehrt er Ähnliches über die Erde, welche für ihn der wichtigste Teil der Welt ist. Auch die unendliche Ausdehnung der Erdtiefe und des Luftraums[2]) erinnert an die Unbegrenztheit des anaximandrischen Urstoffs[3]). Noch wichtiger ist es, daß der Nachdruck, mit dem Anaximander die Unselbständigkeit alles einzelnen gegen das Ganze hervorgehoben hatte, auch in Xenophanes den Einheitsgedanken hervorrufen oder doch kräftigen konnte. Aber Xenophanes' Annahmen über das Weltgebäude liegen von Anaximanders System weit ab; und wenn dieser die Weltbildung und Welteinrichtung physikalisch zu erklären wenigstens bemüht ist, so wird von Xenophanes nicht bloß nichts der Art berichtet, sondern seine Vorstellung über die Gestirne zeigt auch deutlich, wie wenig die naturwissenschaftliche Behandlung der Erscheinungen seiner Geistesrichtung entsprach. Er fragt wohl nach dem Grunde der Dinge, aber diese Frage nimmt bei ihm sofort eine theologische Wendung, sie führt ihn zur Prüfung der Vorstellungen über die Wesen, in denen die letzte Ursache gewöhnlich gesucht wird, zur Kritik des Götterglaubens und durch sie zu dem Gedanken des Einen, ewigen, unveränderlichen Wesens, das mit keinem der endlichen Dinge zu vergleichen ist: seine Philosophie ist nur ihrem Ausgangspunkt nach Naturphilosophie, in ihrer Ausführung wird sie theologische Metaphysik[4]). Indem er aber |

---

1) Vgl. S. 666 mit S. 304. 296, 1. [Burnet Anf. S. 108 bringt damit auch die Beobachtung der Fossilien in Verbindung, die er den Xenophanes ganz willkürlich von Anaximander entlehnen läßt. S. o. S. 666, 1.]

2) Oben S. 661, 4.

3) Daß dagegen Xen. nach Plac III, 25, 2 den Mond für ein νέφος πεπιλημένον und ebenso (vgl. S. 668, 1) die Kometen und ähnliche Erscheinungen für πιλήματα νεφῶν hielt, wie Anax. die Gestirne (nach Stob. Ekl. I, 510), für πιλήματα ἀέρος, scheint mir unerheblich, teils weil wir nicht wissen, ob Xen. selbst jenen Ausdruck gebraucht hat, teils weil er damit jedenfalls nicht das gleiche bezeichnet hätte, wie Anaximander: dieser eine feste Verbindung, jener eine lose Anhäufung. [Vgl. Gilbert Met. Theor. S. 698, 4 (Mond), 657, 1 (Kometen), 689, 1 (Meteoristen).]

4) Es ist insofern ganz richtig, wenn Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Begr. 612) bemerkt: „Die Metaphysik habe" (bei Xenoph.) „nicht durch

das Urwesen ist nicht rein metaphysisch, als das Seiende ohne weitere Nebenbestimmung, sondern theologisch als die Gottheit, oder als den in der Welt waltenden göttlichen Geist faßt, so ist er noch nicht genötigt, die Realität des Vielen und Veränderlichen zu bestreiten und die Erscheinung für einen täuschenden Schein zu erklären; er spricht es zwar aus, daß alles in seinem tiefsten Grund ewig und Eins sei, aber er leugnet noch nicht, daß es neben dem Einen eine Vielheit geordneter und vergänglicher Dinge gebe, und er scheint die Schwierigkeit, welche auf seinem Standpunkt in dieser Annahme liegt, und die Aufgabe, welche der Forschung dadurch gestellt wird, noch gar nicht zu bemerken. Erst Parmenides ist es, der dies erkannt und die eleatische Lehre im Gegensatz gegen die gewöhnliche Vorstellung mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit ausgeführt hat[1]).

Betrachtungen über die Natur, sondern durch den Kampf der Vernunft gegen die bestehende Theologie ihren Ursprung genommen." Nur will es sich damit nicht vertragen, wenn ebd. 620. 598, gleichfalls mit Beziehung auf Xenophanes, der Satz aufgestellt wird: „Man müsse immer erst an die Naturerklärungen der Alten denken, wenn man ihre Metaphysik verstehen wolle." Und auch an sich selbst kann dies nicht einmal von den vorsokratischen Philosophen (soweit die Unterscheidung der Metaphysik von der Naturerklärung auf sie überhaupt anwendbar ist) allgemein gesagt werden; und zu denen, von denen es nicht gilt, scheint mir neben Parmenides, Heraklit u. a. schon Xenophanes zu gehören. Aus den wenigen physikalischen Sätzen, die uns von Xenophanes bekannt sind, lassen sich seine Annahmen über die Gottheit und die Einheit des Weltganzen nicht erklären. Auch von Anaximanders ἄπειρον führt keine Brücke zu denselben: und wenn Teichmüller S. 620f. glaubt, Xenophanes habe die Bewegung des Weltganzen deshalb geleugnet, weil die von Anaximander angenommene Kreisbewegung desselben nur dann möglich sei, wenn die Erde in der Mitte der Luft schwebe, dies aber ihm allzu unwahrscheinlich war, so erscheint mir diese Erklärung nicht bloß viel zu gesucht, sondern es steht ihr auch im Wege, daß Anaximander eine Kreisbewegung des ἄπειρον, wie S. 297, 2 gezeigt wurde, nicht annahm, die von ihm angenommene Drehung des Himmels aber mit der von Xenophanes behaupteten Unbegrenztheit der Erdtiefe wohl hätte zusammen bestehen können (vgl. S. 669, 1). Teichmüllers Versuch (N. Stud. II, 112 ff.), einen Zusammenhang des Xenophanes und Parmenides mit ägyptischer Theologie wahrscheinlich zu machen, ist so schwach begründet, daß ich mir seine Widerlegung ersparen darf.

[1]) [Den engen Anschluß des Parmenides an Xenophanes betont mit Recht Gilbert Religionsphil. S. 173 ff. Dagegen wurde das Verhältnis des Xenophanes zu Parmenides von Reinhardt in seinem oft erwähnten Buch

3. Parmenides[1]).

Der große Fortschritt, welchen die eleatische Philosophie durch Parmenides gemacht hat, beruht in letzter Beziehung |

über den letzteren vollständig umgekehrt. Er sieht in X. nur den Rhapsoden (S. 132. 134), den „homo novus in der vornehmen Gesellschaft der älteren Philosophen" (S. 139), den „philosophierenden Dilettanten" (S. 145), „angehaucht von einer zarten Skepsis" (S. 151), der erst in vorgerücktem Alter die Lehre seines jüngeren Mitbürgers und Zeitgenossen Parmenides übernahm und sie ins Populäre übertrug: denn darauf laufe die Vergöttlichung des Seienden hinaus (S. 103. 111). Merkwürdigerweise schreibt Reinhardt (S. 99 ff.) dem X. trotz seines angeblichen Dilettantismus auf Grund der Schrift De Mel. Xen. Gorg. (s. o. S. 634, 3) eine entwickeltere Dialektik als dem Parmenides zu. Burnet geht sogar soweit, ihm die Abfassung eines Lehrgedichts vollständig abzusprechen (Anf. 102), und will in ihm lediglich den Satiriker sehen (S. 109), der „gelächelt haben würde, hätte er gewußt, daß es ihm beschieden sei, dereinst für einen Theologen gehalten zu werden" (S. 113). Im Gegensatz zu Reinhardt bestreitet ihm Burnet (S. 101, 3) den Beruf des Rhapsoden. Dies sind gänzlich unerweisbare Hypothesen, mit denen zudem der Ernst des Kampfes, den X. gegen die bisherige vorwiegend ästhetische Kultur seines Volkes mit seinen Angriffen auf den Polytheismus und die Überschätzung der Gymnastik führte, völlig verkannt und entweder zu einem geistreichen Spiel (Burnet) oder zur anmaßlichen Wichtigtuerei eines streberhaften, nur mit dem gesunden Menschenverstand operierenden Parvenus (Reinhardt) herabgesetzt wird. Die Hauptbedeutung des X. liegt aber eben in dem „grenzenlosen Heraustreten aus allen Konventionen" (Nietzsche W. X. 47 ff.), das nur einem starken Charakter und überlegenen Geist möglich ist. Freilich ist Xenophanes weder Mystiker — bekämpft er doch ausdrücklich die pythagoreische und andere mystische Richtungen (s. o. S. 557, 1) — noch auch vorwiegend Dialektiker, sondern er gehört in die Reihe der jonischen φυσικοί und ist dabei in Hinsicht auf die ihn umgebende Kultur kritischer Rationalist. Diese scharfe Kritik namentlich der hergebrachten Religion hebt ihn, wie Theophrast richtig bemerkt (DV^3 11 A 31), allerdings als eine besonders markante Erscheinung aus dem Kreis der bisherigen griechischen Philosophen heraus und gibt ihm sein besonderes individuelles Gepräge, und wenn wir am Ende des 6. Jahrhunderts mit Theagenes von Rhegion (DV^3 72 II 205 f.) die allegorische Homererklärung beginnen sehen, so werden wir diese am richtigsten als eine Reaktion gegen die Angriffe des X. betrachten. Positiv aber steht X. als der große Monotheist oder richtiger Pantheist da, der erstmals „das Wunderkind des Gedankens und der Phantasie" (Rohde Psyche^3 II 23) in die griechische Welt einführte. Dieses ist aber ein echter Sprosse seines scharfen Verstandes und seines feurigen Herzens und kein Abkömmling der kalten Abstraktion des Parmenides. — Gegenüber der Unterschätzung des Xenophanes, die jetzt Mode zu werden droht, vgl. seine Würdigung bei E. Kühnemann Grundlehren der Philosophie (1899) S. 42 ff. und O. Gilbert, Rhein. Mus. 64 (1909) S. 190 ff.]

darauf, daß die Einheit alles Seins, dieser Grundgedanke der Eleaten, von ihm ungleich schärfer, als von Xenophanes, ge- |

---

1) Parmenides aus Elea war der Sohn des Pyres (Theophrast b. Alex. zu Metaph. I, 3. 984 b 1. Diog. IX, 21. Suid. u. d. W. u. a.) oder Theod. cur. gr. aff. IV, 7) Pyrrhes; auch b. Diog. IX, 25 sind die Worte *Πύρητος τὸν δὲ Παρμενίδην* entweder mit Cobet, von dem man nur leider nie weiß, ob er handschriftlichen Zeugnissen folgt, zu streichen, oder mit Karsten Phil. graec. rell. I b, 3 zu versetzen, so daß die Stelle lautet: *Ζήνων Ἐλεάτης· τοῦτον Ἀπολλόδωρός φησιν εἶναι ἐν χρονικοῖς φύσει μὲν Τελευταγόρου, θέσει δὲ Παρμενίδου· τὸν δὲ Παρμενίδην Πύρητος.* [Zur Namensform vgl. Crönert, Philitas von Kos im Hermes 37 (1902) S. 212, 1, der *Παρμενείδης* als die richtige erweisen wollte. Hiergegen Diels, Onomatologisches a. a. O. S. 480 ff., der insbesondere auf Timon Fr. 44 verweist.] Einer reichen und vornehmen Familie entsprossen, trat er, wie erzählt wird, zunächst mit den Pythagoreern in Verbindung: auf Antrieb des Pythagoreers Ameinias [des Sohn des Diochaites (vgl. Diels Parmenidea im Hermes 35 (1900) S. 196)] soll er sich dem philosophischen Leben gewidmet und für diesen seinen Lehrer solche Verehrung gehegt haben, daß er ihm nach seinem Tod ein Heroon errichtete. (Sotion b. Diog. a. a O.) Bei späteren heißt er selbst ein Pythagoreer (Strabo 27, 1, 1. S. 252: *Ἐλέαν . . ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἄνδρες Πυθαγόρειοι.* Kallimachus b. Prokl. in Parm. T. IV, 5 Cous. Jambl. V. P. 267 vgl. 166. Anon. Phot. Cod. 249. 439 a 35), und ein parmenideisches Leben ist gleichbedeutend mit dem pythagoreischen (Cebes tab. c. 2: *Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον*). In seiner Philosophie schloß er sich aber am meisten dem Xenophanes an, dessen Ansichten ihm auch durch persönlichen Verkehr bekannt geworden sein mußten, da sie so lange in Elea zusammenlebten; als seinen Schüler bezeichnet ihn Arist. Metaph. I, 5. 986 b 22 (*τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής*), bestimmter Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5, welcher diese Angabe doch sicher aus Theophrast übernommen hat; nichts anderes meint der letztere ohne Zweifel auch mit den Worten (b. Alex. zu Metaph. 984 b 1). *τούτῳ* (Xenoph) *δὲ ἐπιγενόμενος Παρμενίδης*, welche an Arist. Metaph. 986 b. 22. 27 ff. anknüpfen, um Späterer, wie Aëtius (Theodoret cur. gr. aff. IV, 7), Clem. Strom. I, 301 D, Diog. a. a. O., Simpl. Phys. 7, 1, Sext, Math. VII, 111, Suid. *Παρμ.*, nicht zu erwähnen. Zur Verwerfung einer so gut bezeugten und an sich selbst so wahrscheinlichen Angabe (Tannery Pour l'hist. de la sci. hell. 220. 229 u. ö.) liegt auch nicht das entfernteste Recht vor. P. scheint daher zwar persönlich in engerer Verbindung mit den Pythagoreern gestanden und von ihnen für sein sittliches Leben gelernt zu haben; ebenso mag er durch sie mit der Lehre des samischen Philosophen bekannt geworden sein; aber auf seine eigene Weltansicht hat Xenophanes den größten Einfluß gewonnen: er war ähnlich, wie Empedokles, ein Freund des pythagoreischen Lebens, aber von dem pythagoreischen System hat er sich nur für seine hypothetische Physik einzelne, namentlich astronomische Annahmen angeeignet. Dagegen ist es mit allem, was wir über die Zeit

faßt, und auf den allgemeinen Begriff des Seienden begründet, ebendeshalb aber auch in viel schrofferem Gegensatz zu der |

---

der beiden Philosophen wissen, im Widerspruch, daß Parm. den Anaximander gehört haben könnte; wenn daher bei Diog. a. a. O. steht: *Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμ. Πύρητος Ἐλεάτης. τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι*, so muß sich das *τοῦτον* ursprünglich nicht auf Parmenides, sondern auf Xenophanes bezogen haben (vgl jetzt Diels Doxogr. 103), und wenn Suid. *Παρμ.* von Parm. sagt, er sei nach Theophrast ein Schüler Anaximanders, so hat er sich durch die Stelle des Diog., die er ausschreibt, ebenso irreführen lassen, wie dies trotz Diels noch Neuhäuser Anaximander 390 begegnet ist. Auch eine Bekanntschaft mit Heraklits Lehre bei Parm. anzunehmen, haben wir kein Recht. Vgl. S. 737^5 f. [Diese Ansicht Zellers ist kaum mehr haltbar: s. u. S. 684, 1.] Über die wunderliche, an Marc. Capella De nupt. M. et V. I, 4 anknüpfende Angabe einiger Scholastiker, daß P. in Ägypten Logik und Astronomie gelernt habe, s. Brandis comm. 172. Karsten S 11 ff. Notices et Extraits des Manuscrits T. XX b, 12 (aus Remigius von Auxerre). Vgl. Schol. in Arist. 533 a 18 ff. — Die Zeit, in welche das Leben des P. fällt, ist zwar im allgemeinen bekannt, aber ihre genauere Bestimmung ist schwierig. Diog. IX, 23 verlegt seine Blüte, ohne Zweifel nach Apollodor, in die 69. Olympiade (504—500 v. Chr.), und dafür mit Scaliger b. Karsten S. 6, Fülleborn Beitr. VI, ff., Stallbaum Plat. Parm. S. 24 die 79. zu setzen, und somit Parmenides zum Altersgenossen des Anaxagoras zu machen, wäre mehr als bedenklich; ob sich aber freilich Apollodor bei seiner Berechnung an bestimmte Data, und nicht bloß (wie Diels annimmt, Rh. Mus. XXXI, 34 f) an den allgemeinen Synchronismus mit Heraklit hielt, ist ganz unsicher. Dagegen läßt Plato Parm. 127 A f. Theät. 183 E. Soph. 217 C den Sokrates in früher Jugend (*σφόδρα νέος*) zu Athen mit Parmenides und Zeno zusammentreffen, von denen jener etwa 65, dieser 40 Jahre alt gewesen sei, und bei dieser Gelegenheit werden dem ersteren die dialektischen Untersuchungen des gleichnamigen platonischen Gesprächs in den Mund gelegt. Wollte man nun auch Sokrates in jenem Zeitpunkt erst 15 Jahre geben, so kämen wir für das Geburtsjahr des Parmenides doch nur bis zu 519 oder 520 v. Chr. hinauf; setzt man mit Grote (Hist. of Gr. VIII, 145 f. d. Ausg. v. 1872) die Zeit des Gesprächs 448 v. Chr., so erhielte man dafür 513; wer vollends mit Hermann (De Theoria Del. 7. De philos. Jon. aetatt. 11) in Synesius' (calv. encom. c. 17) Bemerkung, Sokrates sei damals 25 Jahre alt gewesen, eine geschichtliche Nachricht sieht, müßte mit demselben bis 510 v. Chr. herabgehen. Indessen berechtigt uns nichts, diese platonische Darstellung, deren chronologische Richtigkeit schon Athen. IX, 505 f. und Macrob. Sat. I, 1 bestreiten, für ein geschichtliches Zeugnis zu halten. Denn wenn doch der Inhalt der Reden, die zwischen Sokrates und Parmenides gewechselt sein sollen, keinesfalls geschichtlich sein kann, wenn demnach der Kern der platonischen Erzählung, diese bestimmte wissenschaftliche Einwirkung des Parmenides auf Sokrates, unzweifelhaft erdichtet ist, warum soll es undenkbar sein, daß ihr Außen-

Meinung der Menschen [und höchstwahrscheinlich auch zu der inzwischen aufgekommenen Lehre Heraklits vom ewigen

---

werk, die Zusammenkunft der beiden Männer und die näheren Umstände dieser Zusammenkunft, zu denen auch ihr damaliges Lebensalter gehört, gleichfalls erdichtet sei? Einer „geflissentlichen Fälschung“ (BRANDIS I, 376) beschuldigt man Plato in dem einen Fall so wenig wie in dem andern, man müßte denn auch die scheinbare Genauigkeit in den erzählenden Einleitungen des Protagoras, des Theätet, des Gastmahls, der Republik und andere Gespräche eine Fälschung nennen wollen. Die dichterische Freiheit ist hier gleichfalls nicht größer, als dort, und wenn ALBERT (Sokrates S. 16 f.) der Meinung ist, Plato habe den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit nicht bis zu dem Grad entsagen können, daß seine Fiktionen historische Unmöglichkeiten enthielten, so liegt die einfache Antwort darauf in der Frage, was denn die zahlreichen und auffallenden Anachronismen in den platonischen Gesprächen (die ich in d. Abh. d. Berl. Akad. 1873, hist.-phil. Kl. 79 ff. besprochen habe) samt und sonders anderes sind als historische Unmöglichkeiten? Was man sich Unwahrscheinlicheres denken kann, als daß zwischen Sokrates und dem eleatischen Philosophen alle die Reden gewechselt wurden, die ihnen Plato in den Mund legt? Woher wir ferner wissen, daß ihm und seinen Lesern die Chronologie des Parmenides genau genug bekannt war, um ihnen seine Angaben, wenn sie auch erdichtet sein sollten, unmöglich erscheinen zu lassen? Warum endlich der Schriftsteller Bedenken tragen mußte, einen Parmenides jünger zu machen, als er war, wenn er doch z. B. in einem ganz analogen Fall Tim. 20 E ff. den Solon, mit dem gleichen Anschein geschichtlicher Genauigkeit, um mindestens 20, vielleicht 30 Jahre zu jung macht? Die platonische Darstellung hat vielmehr selbst dann, wenn Parmenides niemals mit Sokrates zusammenkam, ja wenn er gar nie in Athen war (was wir nicht wissen), vollkommen einleuchtende und ausreichende Motive. Um sich über das Verhältnis des eleatischen Systems zu seinem eigenen zu erklären, war es ganz angemessen, den Sokrates mit eleatischen Lehrern, am besten mit dem Haupt der Schule, zusammenzuführen; geschah dies aber einmal, so ergab sich alles Weitere von selbst. (M. vgl. hierüber STEINHART Platos Werke III, 249 ff. und meine ebengenannte Abhandlung S. 92 ff.; die Geschichtlichkeit der platonischen Darstellung, welche früher auch STEINHART Allg. Enc. v. Ersch und Gruber Sect. III, B. XII, 233 f. und ich selbst Plat. Stud. 191 angenommen hatte, verteidigt SCHLEIERMACHER Platos W. W. I, 2, 99. KARSTEN Parm. 4 ff. BRANDIS a. a. O. SCHWEGLER Gesch. d. gr. Phil. 88³. MULLACH Fragm. Philos. gr. I, 109. SCHUSTER, Heraklit 368. TANNERY sci. hellène 41 f. WINDELBAND Gesch. d. alt. Phil. 39 u. a. COUSIN Fragm. Philos. I, 51 f. will wenigstens die Anwesenheit der beiden Eleaten in Athen festhalten, wenn er sie auch schon Ol. 79 setzt, und die Unterredung mit Sokrates aufgibt; ähnlich SCHAARSCHMIDT Plat. Schr. 69, wiewohl er die Echtheit des Parmenides bestreitet.) Aus Plato sind vielleicht die Angaben des EUSEBIUS Chron. z. Ol. 80, 4 und SYNCELLUS 254 C geflossen, welche den Parmenides zugleich mit Empedokles, Zeno und Heraklit

---

in die genannte Zeit verlegen; anderwärts (Eus. Ol. 86. Sync. 257 C) setzen ihn dieselben sogar noch ein Vierteljahrhundert später, in das Zeitalter eines Demokrit, Gorgias, Prodikus und Hippias. [Jakoby Apollodors Chronik S. 231ff.: Geburt 540/39 (Gründungsjahr Eleas), ἀκμή 501/0 (S. 232). „Parmenides hat Heraklit, dessen Doktrin er bekämpft, überlebt" (S. 236). Veröffentlichung des Buchs etwa 480. Burnet, Anf. S. 155, 3 und E. Meyer Gesch. d. Alt. IV 226 bevorzugen seltsamerweise wieder den platonischen Ansatz. Daß es sich in dem Parmenides Platons um eine bloße Einkleidung handelt, die keinerlei historische Handhabe gibt, zeigte J. Eberz, Die Einkleidung des plat. Parm. Archiv 20 (1907) S. 81 ff. Weiteres über das zeitliche Verhältnis des P. zu Heraklit s. u. S. 684, 1.] Was uns sonst von Parmenides Leben bekannt ist, beschränkt sich auf die Angabe, daß er den Eleaten Gesetze gegeben habe (Speusippus b. Diog. IX, 23, vgl. Strabo a. a. O.), welche diese jedes Jahr neu beschworen haben sollen (Plut. adv. Cod. 32, 3. S. 1126). Daraus darf man aber nicht schließen, daß er sich erst in den späteren Jahren der Philosophie zugewandt habe (Steinhart A. Enc. a. a. O. 234), was auch keiner von unsern Berichterstattern behauptet; Deutingers Meinung vollends (Gesch. d. Philos. I a, 358 ff.), er sei zuerst Physiker gewesen und erst durch Anaxagoras zu seiner Einheitslehre angeregt worden, widerspricht der chronologischen Möglichkeit ebensosehr, wie dem inneren Verhältnis der Systeme. — Dem persönlichen und philosophischen Charakter des P. zollt das Altertum einstimmige Verehrung: der Eleat bei Plato Soph. 237 A nennt ihn *Π. ὁ μέγας*, Sokrates sagt von ihm Theät. 183 E: *Π. δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε ..... καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον*, und Parm. 127 B beschreibt er ihn als einen Greis von ehrwürdigem Aussehen und mildem, freundlichem Wesen; Arist. Metaph. I, 5. 986 b 25 gibt ihm in wissenschaftlicher Beziehung vor Xenophanes und Melissus entschieden den Vorzug, Timon Fr. 44 (Diels) bei Diog. IX, 23 sagt: *Παρμενίδεώ τε βίην μεγαλόφρονα τὴν πολύδοξον*, um Späterer nicht zu erwähnen. Seine philosophischen Ansichten hat Parmenides in einem Lehrgedicht niedergelegt, dessen Bruchstücke außer den S. 617, 1 genannten Gelehrten Theod. Vatke Parm. Vel. Doctrina (Berl. 1864) und H. Stein Symb. philol. Bonnens. 763 ff. gesammelt und erklärt haben; ob Kallimachus nach Diog. IX, 23 seine Echtheit bezweifelte, ist unsicher und für uns gleichgültig; der Titel *περὶ φύσεως*, aus Theophr. b. Diog. VIII, 55 nicht mit Sicherheit zu erschließen, wird ihm von Sext. Math. VII, 111. Simpl. De coelo 249 b 23. Schol. in Arist. 509 a 38 u. a. beigelegt, Porph. Antr. nymph. c. 22 nennt es *φυσικὸν*, Suidas *φυσιολογία*; die platonische Bezeichnung *π. τῶν ὄντως ὄντων* (Prokl. in Tim. 5 A vgl. Simpl. Phys. 338, 19) faßt nur den ersten, die *κοσμογονία* (Plut. amator. 13, 11. S. 756) den zweiten Teil ins Auge. Über diese zwei Teile selbst später. Die Angabe, daß Parm. auch in Prosa geschrieben habe (Suidas u. d. W.), beruht ohne Zweifel auf einem Mißverständnis der platonischen Äußerung Soph. 237 A, ein angebliches prosaisches Fragment bei Simpl. Phys. 31, 3 ist sicher unecht; die Alten kennen durchaus nur Eine Schrift unseres Philosophen, s. Diog. proem. 16. Plato Parm. 128 A. C. Theophr. bei Diog. VIII, 55. Clemens

Werden 1)] durchgeführt wurde. Xenophanes hatte zugleich

Strom. V, 552 C. Simpl. Phys. 144, 47 ff. [Im 6. Jahrhundert war nach Simpl. Phys. 144, 28 die Schrift selten geworden (Zusatz Zellers im Handexemplar). — Nach Diels (Parm. S. 26) stammte das von Simplicius benützte, im ganzen vortrefflich zu nennende Exemplar vermutlich aus der akademischen Bibliothek zu Athen, ist aber nicht identisch mit dem im 5. Jahrhundert von Proclus benutzten Codex.] Urteile über den künstlerischen Charakter der Schrift finden sich bei Cic. Acad. II, 23, 74. Plut. De aud. po. c. 2. De audiendo c. 13 (S. 16. 45). Prokl. in Parm. IV, 62 Cous. Weiteres über diese Schrift und ihre Geschichte b. Karsten a. a. O. 15 ff. [Neuere Literatur außer der auf S. 617, 2 angeführten: A. Döring Das Weltsystem des P. Zeitschr. f. Phil. 104 (1894) S. 161 ff. — Ders., Ein Wort pro domo, ebd. 111 (1898) S. 222 ff. — H. Berger Die Zonenlehre des P. Ber. d. K. Sächs. Ges. d. W. zu Leipzig. Philol.-hist. Kl. 47 (1895) S. 57 ff., wozu Lortzing in den Jahresber. über d. Fortschr. d. Kl. Alt.-W. 112 (1902) S. 260 ff. — J. Bidez, Observations sur quelques frgts. d'Empédocle et de P. Archiv IX (1896) S. 190 ff. — Diels, Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch. 1897 (mit fortlaufenden Kommentar) Ders. in Poët. phil. Gr. Fr. (1901) S. 48 ff. und Vorsokr.^{3} I 130 ff. – v. Wilamowitz Lesefrüchte, Hermes 34 (1899) S. 203 ff. — F. Susemihl Zum zweiten Teil des Parmenides. Philol. 58 (1899) S. 205 ff. — A. Patin Parmenides im Kampfe gegen Heraklit. Jahrb. f. Klass. Philol. Suppl. 25 (1899) S. 489 ff. — E. Kühnemann Grundlehren der Philosophie (1899) S. 50 ff. — Crönert und Diels im Hermes 37 (1902) S. 212 und 480 ff. s. o. S. 680, 1. — E. de Marchi L'ontologia e la fenomenologia di P. Eleate. 1905. — F. Medicus Zur Physik des Parmenides. Philos. Abh. M. Heinze gewidmet 1906 S. 137 ff. — K. Lincke Zu Parmenides περὶ φύσεως. Philol. 65 (1906) S. 472 ff. — O. Gilbert Die δαίμων des P. im Archiv 25 (1907) S. 25 ff. — Ders., Jonier und Eleaten. Rhein. Mus. 64 (1909) S. 185 ff. — B. Bauch Das Substanzproblem in der griech. Philosophie bis zur Blütezeit. 1910 S. 41 ff. — H. Slonimsky Heraklit und Parmenides (Philos. Arb. Herausg. von A. Cohen u. P. Natorp VII. 1) 1912. — R. Herbertz Das Wahrheitsproblem in der griech. Phil. 1913 S. 126 ff. — W. A. Heidel, On certain fragments of the Presocratics (Proceedings of American Academy of arts and sciences) 1913 S. 717 ff. — K. Reinhardt Parmenides und die Geschichte der griech. Phil. 1916. — W. Kranz Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes. Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Ak. d W. 1916. XLVII. S. 1158 ff.]

1) [Die S. 737^5 f. näher begründete Ansicht Zellers, daß Heraklit dem Parmenides noch unbekannt gewesen sei, hat, nachdem sie lange Zeit als überwunden galt, neuerdings in Döring und K. Reinhardt wieder Verfechter gefunden, von denen aber der letztere, wie wir oben sahen (S. 612, 2), auch die Bekanntschaft des Epicharm mit Heraklit im Gegensatz zu Zeller bestreitet. Beides greift in Hinsicht auf die chronologischen Verhältnisse ineinander. Reinhardt (S. 157) setzt wie Zeller (S. 625^5 Anm.) die Verbannung Hermodors (Heraklit Fr. 121) um 478 an und läßt sein Buch „nicht allzubald danach“ geschrieben sein. Hiergegen haben Diels (Parm. S. 71 f.), der in seinen „Vorsokratikern“ den Heraklit zwischen Xenophanes

mit der Einheit der weltbildenden Kraft oder | der Gottheit auch die Einheit der Welt behauptet; aber er hatte deshalb

---

und Parmenides stellt, und PATIN (S. 653 f), letzterer unter Hinweis auf Herod. VI 43, die Möglichkeit ins Feld geführt, daß die Verbannung Hermodors auch schon in die unruhigen Zeiten des jonischen Aufstandes zwischen 500 und 493 fallen, Heraklits Buch also um 490 verfaßt und dem P. um 480 bekannt sein konnte. Jedenfalls setzt das Urteil Heraklits über seine Landsleute nicht notwendig, wie REINHARDT a. a. O. meint, „eine Konsolidierung der demokratischen Zustände“ voraus. Auch ÜBERWEG-PRÄCHTER^{10} S. 59 sagt: Die Polemik des P. gegen Heraklit sei kein Hindernis, beider *ἀκμή* in die gleiche Zeit zu setzen; des P. Schrift möge um 480 verfaßt sein. Eine sichere Entscheidung läßt sich allerdings aus den äußeren Daten nicht gewinnen. Ausschlaggebend ist der Nachweis sachlicher Berücksichtigung des Heraklit durch P. Diesen hat DIELS in seinem Kommentar für eine Reihe von Stellen zu führen gesucht, wobei auch stilistische Eigentümlichkeiten in Betracht gezogen werden: 1. P. Fr. 1, 32 die Parechese *διὰ παντὸς πάντα περῶντα* nach H. Fr. 41 (S. 61). 2. Fr. 1, 35 Unzuverlässigkeit von Auge und Ohr nach H. 107 (S. 62). 3. Fr. 1, 36 Prüfung durch den *λόγος* wie H. Fr. 1. 2. 50. 72. 115 (S. 62). 4 Fr. 2, 1 die Antithese *παρεόντα-ἀπεόντα* wie H. Fr. 34 (S. 64). 5. Fr. 3, 4 die Dichotomie *οὔτε σκιδνάμενον — οὔτε συνιστάμενον* wie H. Fr. 91 (S. 66). 6. Fr. 3, 1 *ξυνὸν … ὁππόθεν ἄρξομαι* nach H. Fr. 103 (S. 66). 7. Fr. 6, 3 ff. scheltender Prophetenton wie bei H. Fr. 1. 29. 34. 87 (S. 68); über die sachliche Polemik in diesem Bruchstück s. S. 687, 1. 8. Fr. 8, 14 (vgl. 1, 14) *Δίκη* als Hüterin der physischen Weltordnung wie H. Fr. 94 (S. 77 f.). 9. Fr. 8, 35 und 38 Bedeutung der *ὀνόματα* wie H. Fr. 67 (S. 85. 87). 10. Fr. 8, 57 ff. *πῦρ* und *γῆ* „die Elemente Feuer und Erde als Pole, zwischen denen es Zwischenzustände gibt“, wie H. Fr. 60. 76 (S. 99 f.). 11. Fr. 16, 3 f. Psychologie wie H. Fr. 117. 118 (S. 113). — Man wird nicht allen diesen Berührungspunkten den gleichen Wert beimessen, zumal den bloß formalen, obwohl diese in Parallelen aus der den Heraklit anerkanntermaßen nachahmenden hippokratischen Schrift *περὶ διαίτης* I 5 ff. (DV^3 12 C 1 I 105 ff.) eine kräftige Stütze finden, und man wird unter den sachlichen, namentlich Nr. 10, die Beziehung der *δύο μορφαί* des Parmenides (Fr. 8, 56 ff.) auf die *ὁδὸς ἄνω κάτω* des Heraklit bezweifeln dürfen. Denn daß sich hier P. gegen eine dualistische Anschauung wendet (8, 54) und nicht gegen einen Monismus, wie den Heraklits, liegt auf der Hand, und daß die *ὁδὸς ἄνω κάτω* nicht nur zwei, sondern drei oder vier Elemente umfaßt, hat schon ZELLER selbst S. 738, 1^5 treffend bemerkt. Weitaus das meiste Gewicht kommt dem in der nächsten Anm. zu besprechenden Fr. 6 zu. Außer Diels hat PATIN in der oben (S. 684 Anm.) angeführten Abhandlung eingehend und in der Hauptsache sicher mit Erfolg zu zeigen versucht, daß das Gedicht des Parmenides sich in erster Linie gegen Heraklit wendet. Aber auch ihm muß widersprochen werden, wenn er in den beiden *μορφαί* das entbrennende und wieder verlöschende Feuer Heraklits (Fr. 30) zu erkennen glaubte (S. 589 ff.). Dagegen ist es eine scharfsinnige Bemerkung Patins (S. 556), daß am Schluß der Polemik des weder die Vielheit noch die Veränderung der Einzelwesen geleugnet. Parmenides zeigt, daß alles an sich selbst nur

---

P. gegen das Werden und Vergehen mit dem Ausdruck *γένεσις-ἀπέσβεσται* (Fr. 8, 21) auf das Heraklitische Feuer angespielt wird. Weniger überzeugend als diese und andere Ausführungen Patins, die bei den einzelnen Bruchstücken zur Sprache kommen werden, ist der allgemeine Gedanke (S. 512), „die Leugnung der Vielheit sei Voraussetzung der Einheitslehre“. Als Vorbedingung für sie genügte vollkommen auch die auf den Augenschein sich gründende Annahme des naiven Menschen von der Vielheit der Dinge. Daß freilich P. nicht nur gegen diese polemisiert, läßt sich nachweisen (s. nächste Anm.), und insofern kann man Slonimsky zustimmen, wenn er sagt (S. 46), daß die scharfe Zuspitzung des Seinsbegriffs bei P. aus der Gegnerschaft gegen Heraklit entsprungen sei. Und so nehmen denn auch heute die meisten Forscher eine bewußte Bekämpfung Heraklits durch P. an: so Gomperz GD. I 144. 148. Kinkel I 148. Burnet Anf. S. 165 Gilbert, Religionsphil. S. 179, 1. Göbel Vors. S. 95. Überweg-Prächter^{10} S. 60. Windelband-Bonhöffer^{3} S. 44 ff. Herbertz, Wahrheitsprobl. S. 129. De Marchi, L'ontol S. 16 ff. Dagegen will Döring I 119 ff. bei P. einen Gegensatz zum Pythagoreismus finden, was, wie wir sehen werden, gegenüber der Einseitigkeit Patins berechtigt ist; er geht aber zu weit, wenn er S. 122 f. die Beziehungen auf Heraklit leugnet. Mit größtem Nachdruck hat dies nach ihm K. Reinhardt getan. Er fragt (Parm. S. 212 und ähnlich S. 220): „Mußte nicht erst der Gegensatz als Gegensatz entdeckt sein, ehe man sich auf die Suche nach Sinnbildern machen konnte, um seine Vereinigung zu veranschaulichen?“ Das soll heißen, Parmenides bilde die Voraussetzung für Heraklit. Aber auch dieser Auffassung kann man denselben Einwand entgegenhalten wie der entgegengesetzten Ansicht Patins, daß nämlich „der Gegensatz“ der Wahrnehmung des naiven Menschen längst in der Erfahrung gegeben schien, es also nicht seiner philosophischen Entdeckung bedurfte, um ihn zu widerlegen. Mit solchen Allgemeinheiten ist die Prioritätsfrage nicht zu lösen. Reinhardts sonstige Gründe sind aber nicht durchschlagend. Denn wenn auch Heraklit die Lehre von den vier Qualitäten (Fr. 126) von Alkmaion (Fr. 4) entlehnt haben sollte, wie Reinhardt (S. 223 ff. 229) zu zeigen sucht, so schließt dies nicht aus, daß die Schrift des Heraklit um 490 verfaßt wurde. Es ist aber wenig wahrscheinlich, daß der „erklärte Antiphysiker“ (R. S. 224) aus Ephesos bei dem krotoniatischen Arzte in die Schule gegangen sein sollte. Und die Behauptung, daß vor P. niemand die Sinne verdächtigt habe, so daß also Heraklit (Fr. 55) nicht nötig gehabt hätte, sie in Schutz zu nehmen (R. S. 213), ist unrichtig: Xenophanes hatte dies getan (Fr. 34. 35. 38 s. o. S. 676 Anm.), dessen Lehrgedicht ja R. freilich gewaltsamerweise zeitlich dem des P. nachfolgen läßt (s. o. S. 678, 1). So hat denn auch W. Kranz (a. a. O. S. 1174) trotz R. wieder Polemik des P. gegen Heraklit angenommen und festgestellt: „Heraklit zitiert und bekämpft Pythagoras, Xenophanes und Hekataios (Fr. 40), nicht Parmenides; dieser aber zitiert und bekämpft Heraklit,“ und er bezeichnet diese Tatsachen mit Recht als

als Eines gedacht werden könne, weil alles, was ist, seinem Wesen nach dasselbe sei; eben deshalb aber will | er gar nichts außer diesem Einen als ein Wirkliches gelten lassen. Nur das Seiende ist, das Nichtseiende kann so wenig sein, als es ausgesprochen oder gedacht werden kann, und die größte Verkehrtheit, der unbegreiflichste Irrtum ist es, wenn man Sein und Nichtsein trotz ihrer unleugbaren Verschiedenheit doch auch wieder als dasselbe behandelt[1]). Hat | man dies

---

„die Ecksteine der Geschichte der Vorsokratiker". Dies gilt auch gegen den absurden Versuch von E. Löw „Heraklit im Kampfe gegen den Logos" (Progr. d. Sophiengymn. Wien 1908) und „Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe" (Archiv XXIV 1911, S. 343 ff.) darzustellen, von dem bei Heraklit zu reden sein wird. Im übrigen s. nächste Anm.]

[1]) Parm. Fr. 4: εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιος εἰσὶ νοῆσαι·
ἡ μέν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν (al. ἐφικτόν),
οὔτε φράσαις· [Fr. 5] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. (Das heißt aber nicht: „Denken und Sein ist dasselbe"; vielmehr empfiehlt der Zusammenhang und das εἰσὶ νοῆσαι Fr. 4, 2, ἔστιν zu lesen und zu übersetzen: „denn dasselbe kann gedacht werden und sein," nur das, was sein kann, läßt sich denken.)

Fr. 6: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· (So Simpl. Phys. 86, 27 Diels; die anderweitigen Vorschläge b. Mullach z. d. St. Brandis I, 370 sind entbehrlich) ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν· (so Simpl. hier und 117, 5) τά σ’ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα (Simpl. 78, 6 D),
αὐτὰρ ἔπειτ’ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον. οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὅμως τυφλοί τε τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ’ οὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. (Hierzu S. 737 ^{5} f.)

Fr. 7: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα (diesen Vers setze ich mit Mullach, dessen Zählung deshalb im weiteren von Karsten um eine abweicht, hierher; die Lesart betreffend, folge ich jetzt Arist. Metaph. XIV, 2. 1089 a 3 Cod. E. Simpl. Phys. 135, 29 u. ö. Nachweise darüber bei Mullach S. 119. Preller-Schulthess H. phil. gr.-rom. 88 d).

Fr. 1, 33 ff.: ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ’ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,

einmal erkannt, so ergibt sich alles Weitere durch eine ein-

νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστιν. Den Grundgedanken dieser Beweisführung drückt Arist. Phys. I, 3. 187 a 1 vgl. 186 a 22 ff. in dem Satz aus: ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει. Ähnliches von Theophrast und Eudemus S. 696, 1. [Was die Anordnung der Verse betrifft, so ist man jetzt so ziemlich einig, daß Fr. 1, 33—38 unmittelbar vor Fr. 8 gehören, also 1, 37 μόνος δ᾽ ἔτι θυμὸς ὁδοῖο λείπεται mit 8, 1 μοῦνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται identisch ist. Zwar warnt Diels Parm. S. 25. 63, angesichts der bei Parmenides häufigen Wiederholungen (vgl. Fr. 1, 32. 7, 2. 4, 2. 6, 3), die beiden Verse zusammenzuwerfen. Allein seine Erklärung von θυμὸς ὁδοῖο als lebendiger Personifikation des Weges (vgl. Ἀληθείης ἦτορ 1, 29) ist höchst künstlich, und das folgende Fr. 8) schließt sich im Gedanken vorzüglich an 1, 37 an. Vgl. Patin S. 530 ff. Reinhardt S. 46 f. Kranz S. 1175, der ohne Begründung die schwierigere Lesart θυμός festhält, und Heidel, On cert. frgts. S. 719 f., der ἰσθμός vorschlägt. Damit ist die von Zeller übernommene Anordnung Karstens wiederhergestellt. — Über Fr. 5 s. u. S. 694, 1 im Zusammenhang mit Fr. 8, 34. — Fr. 6, 3 ist nicht mit Zeller durch den Vers 1, 33 (= 7, 2) zu ersetzen, sondern aus diesem das in den Hss. ausgefallene εἴργω zu ergänzen und demnach zu schreiben: πρώτης γὰρ ἀφ᾽ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἴργω. Diels Parm. S. 68. Patin S. 516. Dies ist auch für die Erklärung des Bruchstücks sehr wichtig. Denn es ergeben sich so nicht nur zwei, sondern (mit Fr. 4 zusammen) drei Wege, von denen P. redet und von denen zwei Irrwege sind. Die drei Wege bestimmt Kranz S. 1174 so: „Daß nur das Seiende ist (A), ist der Weg der Wahrheit; daß es auch Nichtseiendes, also Entstehen und Vergehen usw. gebe (B), ist der Weg der Menschen überhaupt (Fr. 4). Gleichsam auf einem Nebenwege (B^1) wandeln die verschrobenen Köpfe (δίκρανοι Fr. 6, 4—9), denen Sein und Nichtsein als identisch gilt und auch als nicht identisch.“ Seit Bernays Ges. Abh. I 62 f. hat man diese Stelle über die δίκρανοι fast allgemein auf Heraklit und seine Anhänger bezogen. Zeller dagegen lehnte diese Auffassung S. 738 1^5 aufs entschiedenste ab. Gegen ihn wandte sich Diels Parm. S. 68 ff., wo er als mögliches Vorbild für den (später von Reinhardt S. 68 unbegreiflicherweise in Abrede gezogenen) scheltenden Prophetenton auf Orph. Fr. 76 (Abel) verweist und dann folgende Gründe geltend macht: 1. Es handelt sich nicht nur um einen, sondern um zwei Irrwege (Fr. 6, 3 und 6, 4; s. o.). Der zweite von diesen ist nicht mehr eine naive, sondern eine spekulative Anschauung. 2. Die Charakteristik derselben bei P. (Fr. 6, 8) enthält allerdings eine leichte, übertreibende Entstellung der gegnerischen Lehre, die aber im Wesen der Polemik liegt und die entschuldigt wird, wenn wir selbst bei dem Nachahmer Heraklits Περὶ διαίτης I 5 (DV^3 12 C 1) lesen: πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά· φάος Ζηνί, σκότος Ἀΐδηι, φάος Ἀΐδηι, σκότος Ζηνί und bei Heraklit selbst Fr. 49 a εἶμεν καὶ οὐκ εἶμεν. 3. Unverkennbar ist die Anspielung von παλίντροπος κέλευθος (Fr. 6, 9) auf

fache Folgerung1). Das Seiende kann nicht anfangen oder aufhören zu sein, es war nicht, es wird nicht sein, sondern

---

die ὁδὸς ἄνω κάτω des Heraklit und seine παλίντροπος (oder παλίντονος) ἁρμονίη (Fr. 51). Freilich betont P. in seiner Polemik nur das Auseinandertreten der Gegensätze und ignoriert ihre Vereinigung in der unsichtbaren Harmonie. Zu der Bezeichnung der Gegner als δίκρανοι vgl. die Attribute ἀμφοτερόβλεπτος für Xenophanes und ἀμφοτερόγλωσσος für Zenon bei Timon Fr. 59, 2 und 45, 1. 4. Auch in dem Ausdruck φοροῦνται (Fr. 6, 6) wird man eine sarkastische Hindeutung auf die heraklitische Flußlehre erkennen dürfen, ähnlich der Platons Theaet. 179 E: ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τα συγγράμματα φοροῦνται und 181 A ῥέοντες gegenüber den στασιῶται τοῦ ὅλου. (So schon Schweglin-Köstlin, Gesch. d. gr. Phil. ^{3} (1892) S. 93, 8.) 5. Die Chronologie bildet kein Hindernis (s. o. S. 684, 1). Diesen Gründen gegenüber kann der Haupteinwand Zellers (S. 737 ^{5}), erst die Atomiker hätten ein Sein des Nichtseienden behauptet, nicht mehr standhalten, und auch die von Reinhardt S. 66 erhobene Frage: „Wo hätte Heraklit gelehrt, daß Sein und Nichtsein nicht dasselbe sei?“ ist damit im Grunde schon beantwortet. Daß Heraklit die Gegensätze das eine Mal als vorhanden, das andere Mal als nicht vorhanden betrachtet, z. B. in Fr. 67 πόλεμος und εἰρήνη als ein ταυτον behandelt, während er in Fr. 53 (πόλεμος πατὴρ πάντων) nicht für πόλεμος seinen Gegensatz εἰρήνη einsetzen könnte, und auch seiner ἀρχη das Sein zusprechen muß im Sinne des Existierens, während er es ihr bei ihrer fortgesetzten Wandlung in dem parmenideischen Sinn eines unveränderlichen Seins nicht zuerkennen kann, gab dem Gegner ein scheinbares Recht zu dem Vorwurf des Widerspruchs, wobei er freilich die Unterscheidung zwischen relativem und absolutem Sein übersah. Vgl. Nestle in BPhW. 1916 Sp. 652. Außer Reinhardt (S. 64 ff.) und Döring Gr. Phil. I 136 f., der auch hier einen „Protest des Monismus gegen den altpythagoreischen Dualismus“ finden will, bezieht man jetzt Fr. 6, 4 ff. allgemein auf Heraklit und seine Anhänger: Patin S. 514 ff. 635 ff. Kühnemann Grundl. S. 53. Gomperz GD ^{3} I 138. Burnet, Anf. S. 165. Kinkel I 144. Göbel S. 95. Gilbert, Religionsphil. S. 179, 1. Kranz S. 1174. Überweg-Prächter ^{10} S. 69. Windelband-Bonhöffer ^{3} S. 44, 2. — Trotz dieses Gegensatzes sind Parmenides und Heraklit einig in der Ablehnung des Sinnenzeugnisses als unmittelbarer Erkenntnisquelle, nur daß P. nach Prüfung durch den λόγος es als Trug verwirft, während Heraklit αἴσθησις und λόγος versöhnen will. Vgl. Parm. Fr. 1, 34 ff. mit Heraklit Fr. 107. 55. Zeller S. 738, 1 ^{5}. Reinhardt S. 213.]

1) Fr. 8, 2 ff.: ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς (unbewegt) ἠδ' ἀτέλεστον (wenn die Lesart, wie es scheint, richtig ist, wohl = ἄπαυστον V. 27). [Burnet Anf. S. 160, 3 will Fr. 8, 4 mit Plut. adv. Kol. 1114 C lesen: ἔστι γὰρ οὐλομελές und meint, μουνογενές sei durch einen Leser, dem Plat. Tim. 31 B (εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανός) vorschwebte, in den Text gekommen. Hiergegen

es ist, in voller ungeteilter Gegenwärtigkeit[1]). Denn da es außer ihm nichts gibt (so müssen wir die Worte des Philosophen ergänzen), so ist nichts vorhanden, von dem es herstammen, aus dem es geworden sein könnte. Aus dem Nichtseienden kann es aber auch nicht entstanden sein; denn ein Nichtseiendes gibt es nicht, und es läßt sich nicht absehen, warum irgend einmal ein Seiendes hätte aus ihm hervorgehen sollen, und wie aus dem Nichtseienden etwas anderes als Nichtseiendes werden könnte[2]). Und das gleiche gilt (wie dies Parmenides nicht besonders bewiesen zu haben scheint) auch vom Vergehen[3]). Überhaupt aber: was gewesen ist, oder |

Diels P. S. 74 f. und Vors. ^{3} I 135 z. St. *μουνογενές* gibt Diels mit „eingeboren“ wieder, richtiger wohl Patin S. 537 f. „allein vorhanden“ oder „einmalig“ (so auch Herbertz, Wahrheitsprobl. S. 134, 1). *ἀτέλεστον* könnte „ohne Ende“, wie Diels übersetzt, höchstens im zeitlichen Sinne heißen (wegen 8, 42); Patin a. a. O. deutet es als „non perfectibile“, also „nicht weiter vollendbar“, worin er in Verbindung mit *οὖλον* und (8, 33) *ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές* einen Gegensatz zu der heraklitischen Lehre von der Wandlung und Differenzierung der Grundsubstanz und vom Wechsel von *χρησμοσύνη* und *κόρος* (Fr. 10. 65) erblickt. Kranz dagegen S. 1175, 1 faßt es gleichbedeutend mit *ἀτελεύτητον* 8, 32, somit als Gegensatz zu *τετελεσμένον* (8, 42) und schreibt dann folgerichtig mit Brandis *οὐδ' ἀτέλεστον* statt *ἠδ' ἀτέλεστον*.]

[1]) Fr. 8, 5 f.: *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν ξυνεχές*. Das *ξυνεχές* bezeichnet, wie auch aus V. 22 ff. erhellt, das Ungeteilte, und zwar zunächst im räumlichen Sinn: als unteilbare Einheit ist das Seiende in jedem Zeitpunkt ganz gegenwärtig. Wird aber damit das *οὔποτ' ἔην* usw. begründet, so scheint der Gedanke der zu sein, daß wegen seiner Unteilbarkeit nie etwas von ihm in der Vergangenheit oder Zukunft liegen könne.

[2]) Nach Ps.-Plut. (s. o. 660, 2) hätte dies schon Xenophanes in ähnlicher Art vom Weltganzen bewiesen; vielleicht hatte aber doch erst der Berichterstatter (in diesem Fall wohl schon Theophrast) seinen Andeutungen in Erinnerung an die parmenideische Stelle diese Fassung gegeben.

[3]) Das Obige ergibt sich nach der überlieferten Lesart ans Fr. 8, 6 ff.:

τίνα γὰρ γέννην διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν. οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι· τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
10 *ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν';*
οὕτως ἢ πάμπαν (gänzlich, also auch immer) *πέλεναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.*
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό. τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη. V. 10 wird *τοῦ μηδ. ἀρξ.* bedeuten: „vom

sein wird, das ist nicht; von dem Seienden aber kann man

---

nichts beginnend"; *φῦν'* ist ein abgekürztes, von *ὤρσεν* regiertes *φῦναι* [Diels: *φῦν* mit Verweis auf *μιγῆν* Fr. 12, 5]. V. 12 gibt Simpl. sowohl Phys. 78, 21 als 145, 12 und 162, 19 *ἐκ μὴ ἐόντος* (bzw. *ὄντος*) Dafür *ἐκ τοῦ ἐόντος* oder etwas Gleichbedeutendes zu setzen (die verschiedenen Vorschläge hierfür bei Diels zu Simpl. 78, 21. Preller-Schultess Hist. phil. gr. 90. Pabst De Melissi fragm. 29 f.), wie auch ich bisher für nötig hielt, könnte sich vielleicht dadurch zu empfehlen scheinen, daß Simpl. 78, 24 vgl. 172, 11 den Sinn unserer Verse so wiedergibt: Parm. erklärt das Seiende für ungeworden: *οὔτε γὰρ ἐξ ὄντος, οὐ γὰρ προϋπῆρχεν ἄλλο ὄν· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, οὐδὲ γὰρ ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ διὰ τί δὴ τότε, ἀλλὰ μὴ καὶ πρότερον ἢ ὕστερον ἐγένετο; ἀλλ' οὐδὲ ἐκ τοῦ πῇ μὲν ὄντος πῇ δὲ μὴ ὄντος, ὡς τὸ γενητὸν γίνεται· οὐ γὰρ ἂν τοῦ ἁπλῶς ὄντος προϋπάρχοι τὸ πῇ μὲν ὂν πῇ δὲ μὴ ὄν.* Indessen ist von den drei Gliedern dieses Trilemma das dritte so ganz nur eine Zutat des Simplicius, daß man nicht einmal daraus abnehmen kann, er habe V. 12 *ἐκ πῇ ὄντος* gelesen; denn der Begriff eines *πῇ ὂν πῇ δὲ μὴ ὂν* ist so unparmenideisch wie möglich, und davon, daß ein solches dem *ἁπλῶς ὂν* nicht vorangehen könnte, ist V. 12 f. nichts angedeutet. Dagegen scheint Simpl. in V. 6 f. den in unserem Text angenommenen Sinn gefunden zu haben. Ich verzichte daher jetzt mit Pabst a. a. O. auf jede Änderung des überlieferten Textes. [In Fr. 8, 7 nimmt Diels, Parm. S. 76 f. und Vors.^{3} I 155 z. St. eine Lücke an, die er vermutungsweise so ausfüllt: *οὔτ' ἔκ τευ ἐόντος ἔγεντ' ἄν· ἄλλο γαρ ἂν πρὶν ἔην.* v. Wilamowitz im Hermes 34 (1899) S. 205 lehnt die Ergänzung ab und erklärt *οὔτ'* = *οὔτοι.* Reinhardt S. 40 ff. hält ebenfalls die Ergänzung von Diels für unnötig und findet das zweite Glied des Dilemmas (auch aus einem Seienden kann das Seiende nicht entstanden sein) in V. 12 bis 21, wo dann in V. 12 anstatt *μὴ ἐόντος* zu lesen wäre: *τοῦ ἐόντος.* oder: *οὐδὲ μὲν ἔκ ποτ' ἐόντος,* wobei er sich auf den analogen Gedankengang bei Gorgias (Sext. adv. math. VII 71 DV^3 76 B 3 II 243 f.) beruft. Nur ist hier die Reihenfolge die umgekehrte. Gegen die Änderung von *μή* (V. 12) in *πῃ*, die Patin S. 548 f. annimmt, hat schon Zeller oben das Nötige gesagt. Auch Diels P. S. 78 hat diese Vermutung wieder fallen lassen. Burnet S. 160, 5 will die überlieferte Lesart halten, ohne sonst Rat zu schaffen. Ebenso Kranz S. 1176, 1, der V. 7 *αὐξηθῆν'* schreiben will: „Woraus sollte das Seiende sich entwickelt haben?" Aber es bleibt auch so die Schwierigkeit, daß zweimal V. 7 und 12 die Entstehung aus dem Nichtsein geleugnet wird, dagegen die Möglichkeit der Entstehung aus einem anderen Seienden unwiderlegt bleibt. Man hat daher nur die Wahl, entweder mit Diels V. 7 eine Lücke anzunehmen oder in V. 12 *μή* in *τοῦ* zu ändern. — Zur Vorstellung der *Δίκη* V. 14 (vgl. Fr. 1, 14) als Hüterin der physischen Ordnung wie *Ἀνάγκη* V. 30 (vgl. Fr. 10, 6) und *Μοῖρα* V. 37 vergleicht Diels P. S. 78 Heraklit Fr. 94. Ebenso Patin S. 639, der zugleich an dieselbe Bedeutung der Erinyen Il. 19, 418 erinnert. Dike hat diese kosmische Färbung ohne Zweifel in orphischen Kreisen ausgenommen:

nicht sagen, daß es nicht sei[1]). Das Seiende ist ferner unteilbar, denn nirgends ist ein von ihm selbst verschiedenes, durch das seine Teile getrennt werden könnten, aller Raum wird von ihm allein ausgefüllt[2]); es ist unbeweglich, an Einem |

---

vgl. Orph. Fr. 109. 110 (Abel). Gilbert im Archiv XX (1907) S. 35 f. J. Dörfler Die El. u. d. Orph. S. 19. Gomperz GD³ I 148.]

1) Fr. 8, 16 ff.: *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. κέκριται δ᾽ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,*
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἐστὶν ὁδὸς, τὴν δ᾽ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ᾽ ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ᾽ ἄν κε γένοιτο;
20 *εἰ γὰρ ἔγεντ᾽ οὐκ ἔστ᾽, οὐδ᾽ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.*
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος. Wegen dieser Leugnung des Werdens nennt Plato Theät. 181 A die Eleaten *οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται* und Aristoteles bei Sext. Math. X, 46 *στασιωτας τῆς φύσεως καὶ ἀφυσίκους*. Vgl. was S. 696, 1. 625, 3 aus Arist. und Theophrast beigebracht ist. [*ἀπέσβεσται* V. 21 Hinweis auf die Feuerlehre Heraklits (Fr. 30) Patin S. 556. — Zu *ἄπυστος* vgl. das homerische Vorbild Od. I 242 und Emp. Fr. 12, 2.]

2) Fr. 8, 22 ff.: *οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον* (vgl. Xenophanes S. 660 f.)
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέον [*δ᾽ ἔμπλεον* Diels] *ἐστὶν ἐόντος.*
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γαρ ἐόντι πελάζει. Ebendahin beziehe ich mit Ritter I, 493 Fr. 2: *λεῦσσε δ᾽ ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·* (betrachte das Entfernte als ein Gegenwärtiges) *οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,*
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον. (Das *ἀποτμήξει* ist wohl intransitiv zu fassen, oder mit Brandis *ἀποτμήξεις* zu lesen.) Vgl. Fr. 8, 46 ff. [In *οὐ δὲ διαιρετόν* Fr. 8, 22 sieht Patin S. 561 eine Anspielung auf das von Heraklit Fr. 1 (und 126 a, welch letzteres Bruchstück DV³ I 102 unter die zweifelhaften gestellt ist) gebrauchte und geübte *διαιρεῖν*. — *μᾶλλον* Fr. 8, 23 scheint dem *χειρότερον* im folgenden Vers nicht genau zu entsprechen. Vgl. dazu Diels P. S. 89 ff., der auch die von Gomperz (Wiener Sitzungsber. 134 S. 14 vorgeschlagene geistreiche, aber künstliche Umstellung der letzten Hälften der Verse 22—25 bespricht und auf Plat. Parm. 150 E verweist: *καὶ αὐτό γε τὸ ἓν πρὸς ἑαυτὸ οὕτως ἔχοι· μήτε μέγεθος ἐν ἑαυτῷ μήτε σμικρότητα ἔχον οὔτ᾽ ἂν ὑπερέχοιτο οὔτ᾽ ἂν ὑπερέχοι ἑαυτοῦ, ἀλλ᾽ ἐξ ἴσου ὂν ἴσον ἂν εἴη ἑαυτῷ.* Auch Burnet S. 151, 1 erklärt die Überlieferung für haltbar. — In Fr. 2, 2—4, die er von V. 1 trennen und nicht mit Diels dem Proömium zuweisen, sondern wie Zeller (der auch V. 1 hinzunimmt) an Fr. 8, 25 anschließen möchte, sieht Gomperz GD³ I 144. 438, der *τὸ κενεὸν* als Subjekt zu *ἀποτμήξει* voraussetzt, eine Polemik gegen die Lehre der Pythagoreer vom leeren Raum, wenn man nicht annehmen will, daß die populäre Vorstellung vom „leeren" Luftraum bekämpft wird. Die Abtrennung von V. 1

Ort, für sich und sich selbst gleich[1]), und da es nicht unvollendet und mangelhaft sein kann, so muß es begrenzt sein[2]).

---

verwerfen Diels P. S. 64 f. und Reinhardt S. 48 f., und beide fassen das daraus zu ergänzende *νόος* als Subjekt zu *ἀποτμήξει*. Letzterer will das Bruchstück an Fr. 6 anschließen und glaubt hier Polemik gegen Anaximenes' Lehre von der *ἀραίωσις* und *πύκνωσις* (s. o. S. 324 f.) zu finden und übersetzt: „Denn er (der Verstand) wird das Seiende nicht aus seinem Zusammenhang loslösen weder durch einen Zustand kosmischer Expansion noch Kontraktion." Denn *κόσμος* soll nicht „das Weltgefüge" bedeuten (Reinhardt S. 50. 174; doch vgl. oben S. 319, 1. 332 Anm.). Patin S. 565. 569 möchte Fr. 3 (*ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξωμαι, τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις*) und Fr. 2 ihre Stelle zwischen Fr. 8, 33 und 34 anweisen, was mindestens unbeweisbar ist. Er erinnert zu 2, 1 *ἀπεόντα — παρεόντα* wie Diels P. S. 64 an Heraklit Fr. 34 und, was wichtiger ist, S. 571 zu V. 3 f. *οὔτε σκιδνάμενον . . . οὔτε συνιστάμενον* an Heraklit Fr. 91, wie auch Diels P. S. 66: eine Beziehung, die Reinhardt S. 207, 1 vergeblich zu bestreiten versucht. Kranz S. 1175 will Fr. 2 und 3 zwischen Fr. 5 und 6 stellen, zwischen denen sicher eine Lücke klafft. Er glaubt, daß hier ein etwa zehn Verse umfassender Beweis für die Trüglichkeit den Sinneswahrnehmung (Teilbarkeit, Zusammenziehung, Ausdehnung) stand, von dem die beiden Bruchstücke einen Rest bilden.]

[1] Fr. 8, 26 ff.: *αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν*
ἔστιν, ἄναρχον, ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἄπωσε δὲ πίστις ἀληθής·
τωὐτὸν δ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται. Wie Parm. die Unbeweglichkeit des Seienden bewies, wird uns nirgends gesagt, auch Plato Theät. 180 E (s. u. 696, 1) läßt es unentschieden, ob schon Parmenides oder erst Melissus (über den S. 615 [5]) die von jenem allerdings ausgesprochene Undenkbarkeit leerer Räume gegen die Möglichkeit der Bewegung geltend gemacht hatte. Favorin ohnedies b. Diog. IX, 29, überträgt einen zenonischen Beweis auf Parmenides; vgl. S. 597, 1 [5].

[2] Fr. 8, 30 ff.: *οὕτως* [*χοὔτως* Diels] *ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη*
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό (hierüber Diels zu Simpl. Phys. 30, 8) *μιν ἀμφὶς ἐέργει.*
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, ἐὸν δέ (sc. *ἀτελεύτητον*) *κε* [*ἐὸν δ' ἂν* Diels] *παντὸς ἐδεῖτο.* Weiteres sogleich V. 46 ff. Wenn Epiph. Exp. fid. 1087 C von Parm. sagt: *τὸ ἄπειρον ἔλεγεν ἀρχὴν τῶν παντων*, so verwechselt er ihn mit Anaximander. [Zu *δεσμοί* Fr. 8, 26 und 30 vgl. V. 14 s. o. S. 690, 2 Ende. Die in V. 33 überlieferte Lesart *μὴ ἐὸν* sucht allein Göbel S. 101 zu halten mit der Erklärung: „Es hätte überhaupt nur Mangel, insofern es nicht wäre". Er schlägt etwa vor: *μὴ ἐὸν πάντως ἂν ἐδεῖτο.* Das ist sehr gesucht. Diels Parm. S. 84 folgt Zeller; ebenso Burnet S. 161, 3. Reinhardt S. 255. Patin S. 567 f., der hier eine Berücksichtigung der heraklitischen *χρησμοσύνη* (Fr. 65) zu erkennen glaubt.]

Von dem Seienden ist auch das Denken nicht verschieden, denn es gibt nichts außer dem Seienden, und alles Denken ist Denken des Seienden [1]). Das Seiende ist also mit Einem Wort

---

1) Fr. 8, 34 ff.: *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα* (sein Gegenstand)
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν (von dem es ausgesagt wird)
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. Vgl. Fr. 6, 1 (oben 687, 1). Statt des *οὐδὲν γάρ*, welches Simpl. 86, 31 hat, bietet dieser 146, 9: *οὐδ' εἰ χρόνος.* Letzteres könnte aus *οὐδὲ χρῆμ'* verschrieben sein; Karstens *οὐδὲ χρεών*, durch Fr. 8, 54 empfohlen, läßt sich ohne weitere Textesänderung kaum konstruieren. Im übrigen vgl. Diels zu Simpl. a. d. a. O. [und Parm. S. 86, der nach Prellers Vorschlag *ἢ ἔστιν ἢ ἔσται* schreibt. — Zu Fr. 8, 34 vgl. Fr. 5 *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (s. o. S. 687, 1). Letzteres Bruchstück, das durch 8, 34 erläutert wird, übersetzt Diels Vors. ^{3} I 152: „Denn (das Seiende) Denken und Sein ist dasselbe," während Zeller und Burnet S. 159, 3 mit Berufung auf Fr. 4, 2 *εἰσι νοῆσαι* „sind denkbar") erklären: was gedacht werden kann und was sein kann, ist dasselbe". Patin S. 574: „Die Identität von Denken und Sein bedeutet die notwendige Realität jedes Gedachten"; dazu S. 576: „die Möglichkeit einer irrigen Darstellung des Scheins aber bleibt unerklärt." Kinkel I 145: „Denken und Sein ist dasselbe" und Fr. 8, 34: „Denken und das Ziel des Denkens sind eins"; d. h. „so wie das Sein nur im Denken besteht, dessen Inhalt es ist, so kommt umgekehrt das Denken erst im Sein zu sich selbst." Ders. Anm. S. 33: „Man hat versucht, diese Verse im dogmatischen Sinn zu deuten, daß das Sein vielmehr die Voraussetzung des Denkens wäre; aber der Ausdruck *οὕνεκέν ἐστι* wäre dann unverständlich; denn hier wird doch das Sein zum Ziel des Denkens gemacht." Dies trifft nicht zu: *οὕνεκέν* kann ebensogut den Grund als den Zweck angeben: so übersetzt Nestle Vors. S. 120: „Denken und des Gedankens Grund ist ein und dasselbe." Ähnlich Döring I 125: „Denken und des Denkens Gegenstand ist dasselbe". Herbertz Wahrheitsprobl. S. 132 f.: „Etwas denken und es als seiend annehmen ist dasselbe (Fr. 5). Was gedacht wird, ist auch." Und zu Fr. 8, 34: „Was nicht Gegenstand des Denkens werden kann, was nicht in sinnvollen Urteilen gemeint sein kann, ist auch nicht wirklich; und umgekehrt: was nicht wirklich ist, kann auch nicht Gegenstand des Denkens, nicht in sinnvollen Urteilen gemeint werden." Kühnemann Grundl. S. 54 f.: „Der einzig mögliche Inhalt des Denkens ist das reine Sein" (Fr 5). „Dasselbe ist Denken und Denkinhalt" (Fr. 8, 34). Dagegen erklärt Slonimsky S. 40 Fr. 5 als „erste Fassung des Gedankens der transzendentalen Deduktion. Diese besagt die Bezogenheit des Denkens auf den objektiven Gegenstand und besteht in dem Nachweis, daß das Denken Ursprung dieses Gegenstandes ist." Davon wird S. 48 eine zweite Phase des Seinsgedankens bei P. unterschieden, wonach das Sein als das kontinuierliche Substratum alles Körperlichen gedacht" ist (Fr. 2. 18, 22 ff.). „Aber wie sollten diese beiden Seinsbegriffe gleichzeitig bei P. bestehen?" Endlich

alles, was ist, als Einheit, ohne Werden und Vergehen, ohne Veränderung des Orts oder der Gestalt, ein durchaus gleichartiges, ungeteiltes, von keinem Nichtseienden unterbrochenes, nach allen Seiten hin im Gleichgewicht schwebendes und auf allen Punkten gleich vollkommenes Ganzes, welches von Parmenides deshalb einer wohlgerundeten Kugel verglichen wird[1]). Wenn daher die Späteren einstimmig sagen, nach der |

Bauch Substanzprobl. S. 44 und Reinhardt S. 30 und 77 fassen Fr. 5 im Sinn einer vollständiger Identität von Denken und Sein: „Auf diesem einen Satze beruht seine ganze Philosophie, und wie ihm die Wahrheit mit dem logischen abstrakten Denken in eins zusammenfällt, so hat die körperliche Gegensätzlichkeit im menschlichen Empfindungswesen ihr genaues Gegenbild; in beiden Reihen herrscht dieselbe prästabilierte Harmonie: Fr. 16“ (worüber unten S. 720, 2). Man sieht, an der Deutung dieser beiden Bruchstücke scheiden sich die Geister, je nachdem sie das Seiende des P. im idealistischen oder realistischen Sinn auffassen (s. u. S. 737 ff.)]

[1]) Fr. 8, 37 ff. (über den Text: Diels zu Simpl. Phys. 146, 10 ff. 86, 32):

ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
40 *γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχὶ,*
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπὶ (so Karsten für *ἐπεὶ*) *πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστὶ,*
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
45 *οὔτε τι βαιότερον πέλεναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.*
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι τό κεν παύῃ μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμὸν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος (so Karst. statt: *κενὸν ἐόντ.*)
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.
οἷ γὰρ (*τοιγὰρ*? (anderes bei Diels zu Simpl. 146, 22) *παντόθεν ἶσον*
ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ. [Zu *μοῖρα* Fr. 8, 37 vgl. oben S. 691 u. — V. 42 schreibt Diels *ἐπεί*. V. 43 zieht derselbe *παντόθεν* zu dem vorhergehenden *τετελεσμένον ἐστί*. V. 46 *οὔ τεον* statt *οὐκ ἐόν* Parm. S. 90 (für *οὔτι*). V. 49 *οἷ γάρ* Parm. S. 91 f.: „denn der Mittelpunkt, wohin es von allen Seiten gleich weit ist, zielt gleichmäßig auf die Grenzen“. Dagegen will Patin S. 581 *τοίγαρ* beibehalten: „demnach befindet es sich als ein Gleiches geschlossen und beisammen in festen Grenzen, welche nach allen Seiten gleichmäßig verlaufen“. — Zu V. 38 f. vgl. Emped. Fr. 8, 11. Anaxag. Fr. 17. Die Worte *τῷ παντ' ὄνομ' ἔσται* usw. hat Patin S. 578 („da das heißen wird All, all was die Menschen geordnet“) gänzlich mißverstanden. *ὄνομα* ist prägnant zu verstehen: die Namen (Worte, Bezeichnungen) sind „leerer Schall“ (Diels), d. h. sie drücken nicht das Wesen der Dinge aus (vgl. V. 53 und Fr. 6, 8) ganz im Gegensatz zur heraklitischen Sprach-

Lehre unseres Philosophen sei nur das Seiende und sonst nichts, alles sei ihm zufolge Ein ewiges, unbewegtes Wesen [1]), |

---

theorie (Fr. 32. 48). Reinhardt S. 87, 1. 289 f. — Über V. 43 besteht große Uneinigkeit in der Frage, ob P. dem Sein wirklich oder nur bildlich Kugelgestalt zuschreibe (s. u. S. 699, 1). — Die V. 42—49 will Göbel S. 102 vor V. 34—41 setzen, da sie den Abschluß für die Begründung des Seienden bilden. Dann erst geht P. mit V. 34 zum Denken über. Auch Diels. Parm. S. 87 sagt zu V. 42: „Nach der Abschweifung über das Verhältnis des *ἐόν* zu *νοῦς* und *ὄνομα* kehrt er zum *πεῖρας* (V. 31) zurück." Er betrachtet aber V. 42 ff. als eine kurze Zusammenfassung, zu deren Einleitung *αὐτάρ* (wie Fr. 9, 1) diene. Zu dem ganzen Fr. 8 vgl. O. Gilbert, Rhein. Mus. 64 (1909) S. 195 f.]

[1]) Plato Parm. 128 A: *σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῆς εἶναι τὸ πᾶν καὶ τούτων τεκμήρια παρέχει.* Theät. 180 E: *Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι . . . διϊσχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.* Soph. 242 D (oben 656, 1). Arist. Metaph. I, 5. 986 b 10 (S. 656, 2). Ebd. Z. 28: *παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι Παρμ., ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν.* III, 4. 1001 a 31: wenn das Seiende als solches Substanz für sich ist, wie läßt sich das Viele denken? *τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου λόγον συμβαίνειν ἀνάγκη ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.* Phys. I, 2 Anf.: *ἀνάγκη δ' ἤτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἤτοι ἀκίνητον, ὥς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος* usw. Die Prüfung dieser Ansicht gehöre aber eigentlich gar nicht in die Physik, und auch nicht in die Untersuchung über die Prinzipien: *οὐ γὰρ ἔτι ἀρχή ἐστιν, εἰ ἓν μόνον καὶ οὕτως ἕν ἐστιν.* (Ähnlich Metaph. I, 5.) Ebd. 185 b 17 und Metaph. a. a. O. 986 b 18 über die Begrenztheit des Seienden bei Parm. Simpl. Phys. 115, 16 (vgl. 134, 11): *ὡς ὁ Ἀλέξανδρος ἱστορεῖ, ὁ μὲν Θεοφραστος οὕτως ἐκτίθεται* (sc. *τὸν Παρμενίδου λόγον*) *ἐν τῷ πρώτῳ τῆς φυσικῆς ἱστορίας· τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν, τὸ οὐκ ὂν οὐδέν, ἓν ἄρα τὸ ὄν· Εὔδημος δὲ οὕτως· τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν. ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὄν. ἓν ἄρα τὸ ὄν.* Simpl. bemerkt dazu, in Eudemus' Physik habe er dies nicht gefunden, dagegen führt er eine Stelle aus dieser Schrift an, in der gegen Parm. das gleiche geltend gemacht wird, was ihm auch Aristoteles Phys. I, 3. 186 a 22 ff. und schon c. 2 entgegenhält, daß er die verschiedenen Bedeutungen, in denen der Begriff des Seins gebraucht wird, nicht unterscheide, und daß auch dann, wenn es nur eine Bedeutung hätte, die Einheit alles Seienden nicht zu beweisen wäre. Jedenfalls enthalten die Worte *ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὂν* nur eine Erläuterung des Eudemus, von Parmenides bezeugt er selbst a. a. O. und Arist. Phys. a. a. O., daß er an die verschiedenen Bedeutungen des Seienden noch nicht gedacht habe, woraus von selbst folgt, daß er sie auch nicht ausdrücklich abgewehrt hat. Die Aussagen Späterer anzuführen, ist unnötig, man findet sie bei Brandis comm. el. 136 ff. Karsten Parm. 158. 168. Über eine Beweisführung für die Einheit des Seins, welche Porphyr Parmenides mit Unrecht beilegt, wird S. 595, 1^5 gesprochen werden.

so ist dies in der Sache ganz richtig, wogegen ihm allerdings der Satz, daß die Welt ewig und unvergänglich sei[1]), nur in dem Sinn beigelegt werden kann, daß das Seiende dies sei, denn von einer Welt kann eigentlich nicht mehr gesprochen werden, wenn alle Vielheit und Veränderung geleugnet wird. Aus demselben Grunde scheint Parmenides das Seiende nicht als Gottheit zu bezeichnen[2]); denn den Namen der Gottheit geben wir dem Urwesen, um es von der Welt zu unterscheiden; wer das Endliche neben dem Ewigen ganz leugnet, kann ihn entbehren[3]). Mit mehr Recht möchte man fragen, ob Parmenides wirklich aus dem Begriff des Seienden alles entfernt hat, was uns auf unserem Standpunkt eine Vielheit einzuschließen, und sinnliche Bestimmungen auf das unsinnliche Wesen zu übertragen scheint, und diese Frage müssen wir verneinen[1]). Würde auch die Vergleichung des Seienden mit einer Kugel, für sich genommen, eben als Vergleichung, nichts beweisen, so zeigt doch alles, was unser | Philosoph über die Begrenztheit, die Gleichartigkeit, die Unteilbarkeit des Seienden sagt[2]), daß er es sich räumlich ausgedehnt vorstellt, und den Gedanken eines unräumlichen Seins noch gar nicht gefaßt hat. Denn weit entfernt, die räumlichen Bestimmungen als unstatthaft abzuweisen, beschreibt er das Seiende ausdrücklich als eine stetige und gleichartige, von ihrem Mittelpunkt aus bis zur äußersten Grenze gleichmäßig ausgedehnte Masse, die innerhalb ihrer Grenzen immer Einen und denselben Ort einnimmt, und in der sich Seiendes an Seiendes drängt, ohne irgendwo von dem Nichtseienden (unter dem man in diesem Zusammenhang nur das Leere verstehen kann) unterbrochen zu werden, oder an einem Punkt mehr Sein zu enthalten, als an dem andern. Diese Beschreibung uneigentlich zu nehmen, wären wir nur dann berechtigt, wenn unser Philosoph irgendeine Andeutung darüber gäbe, daß er sein Seiendes unkörperlich gedacht wissen wolle, und wenn er sich auch in den übrigen Teilen seiner philosophischen Erörterung einer bildlichen Ausdrucksweise bediente, was beides nicht der Fall ist. Da wir nun überdies auch von Zeno und Melissus finden werden, daß sie dem Seienden räumliche Größe beilegen, und da ebenso die Atomiker in deutlicher Berücksichtigung der parmenidischen Lehre das Seiende dem Körper, das Nichtseiende dem leeren Raum gleichsetzen, so werden wir um so weniger Anstand nehmen dürfen, den Parmenides so zu verstehen, wie er seinen eigenen Worten gemäß verstanden sein will. Sein Seiendes ist kein metaphysischer Begriff, ohne alle sinnliche Beimischung, sondern ein Begriff, der sich zunächst aus der Anschauung entwickelt hat und die Spuren dieses Ursprungs noch deutlich an sich trägt. Das Wirkliche ist ihm das Volle (*ἔμπλεον* Fr. 8, 24),

---

[1]) Stob. Ekl. I, 416. Genauer ist es, wenn das All Eines, ewig, ungeworden, unbewegt usf. genannt wird, wie dies außer den eben angeführten Plato Theät. 181 A (*οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται*) Arist. Metaph. I, 3. 994 a 28 ff. (*ἓν φάσκοντες εἶναι τὸ πᾶν*), Theophrast bei Alex. z. Metaph. I, 3. 984 b 1. Alex. ebd. u. ö. Plac. I, 24. Hippol. Refut. I, 11. Eus. pr. ev. XIV, 3, 9 tun, denn die Prädikate *ὅλον* und *πᾶν* legt auch Parmenides dem Seienden bei. Weniger genau ist der Ausdruck *τὴν φύσιν ὅλην ἀκίνητον εἶναι* bei Arist. a. a. O.

[2]) In den Bruchstücken des P. findet sich diese Bezeichnung nirgends, und wenn Spätere, wie Stob. Ekl. I, 60. Ammon. *π. ἑρμην.* 58 m. Boëth. consol. III, Schl., sich ihrer bedienen, so ist dies natürlich ganz unerheblich. Auch De Melisso Z. et G. c. 4. 978 b 7 würde nichts beweisen, selbst wenn es mit der Echtheit dieser Schrift besser bestellt wäre.

[3]) Wir brauchen daher nicht anzunehmen, daß ihn religiöse Scheu oder Vorsicht abgehalten habe, sich über das Verhältnis seines Seienden zu der Gottheit zu erklären (Brandis comm. el. 178). Die Antwort liegt näher: er tat es nicht, weil er ein ganzer, reiner Philosoph war, seine Philosophie aber zur Aufstellung theologischer Bestimmungen keinen Anlaß gab. [Diels P. S. 9: „Es ist doch offenbar Absicht, daß er in seiner Charakteristik des All-Einen den Namen Gottes vermeidet. Er fürchtete durch Einmischung des den Menschen nie rein faßbaren Gottesbegriffs die hehre Majestät seines ewigen *Ἐόν* zu gefährden.“ — Gilbert Religionsphil. S. 180 f. schließt aus Fr. 8, 53 ff. (s. u. S. 701, 3) und aus Arist. Met. I 5 986 b 27 ff. (DV ^{3} A 24), daß die Gottessubstanz des P. mit dem Feuer oder der Wärme zusammengefallen sei. Es ist aber kaum angängig, diese zur *Δόξα* gehörenden Verse für die eigene Anschauung des P. zu verwerten, außer insofern, als sie gegen eine dualistische Auffassung polemisieren. Über die Stellung des P. zur Volksreligion s. u. S. 706, 2.]

---

[1] Wie dies jetzt Bäumker Jahrb. f. klass. Philol. 1886, 1, S. 541 ff. eingehend zeigt.

[2] S. o. S. 692 f. Mit welchem Recht Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. S. 44 aus eben diesen Stellen schließen kann, daß das Seiende „nicht ausgedehnt im Raum“ sei, sehe ich nicht.

d. h. das Raumerfüllende[1]); die Unterscheidung des Körperlichen und | Unkörperlichen ist ihm nicht bloß fremd, sondern mit seinem ganzen Standpunkt unvereinbar, denn die Einheit des Seins und des Denkens, welche er in richtiger Konsequenz seiner Einheitslehre behauptet, ist bei dem realistischen Charakter derselben nur unter der Voraussetzung möglich, daß jene Unterscheidung noch nicht vorgenommen wird. Es ist nach der treffenden Bemerkung des Aristoteles[2]), die Substanz des Körperlichen selbst, nicht eine vom Körperlichen verschiedene Substanz, um die es sich für ihn handelt, und wenn er sagt: nur das Seiende ist, so heißt das: wir gewinnen die richtige Ansicht der Dinge, wenn wir von der

---

1) Und selbst Natorp Philos. Monatsh. XXVI, 11 räumt dies ein; wenn er aber zugleich der Annahme, daß sich Parm. das Seiende kugelförmig oder überhaupt begrenzt gedacht habe, aufs entschiedenste entgegentritt, setzt er sich mit den eigenen Erklärungen des Philosophen in Widerspruch. Denn dieser vergleicht dasselbe nicht bloß mit einer Kugel, sondern er redet auch schon vor dieser Vergleichung von seiner äußersten Grenze (Fr. 8, 42. 49) und beweist (s. o. 693, 2) ausdrücklich, daß und warum es nicht unbegrenzt sein könne. Glaubt aber N., es müsse dies sein, da es nichts gebe, durch das es begrenzt sein könnte, so hat er übersehen, daß man sich das Weltganze auch dann als begrenzt denken kann, wenn es durch nichts außer ihm selbst Befindliches begrenzt ist, und daß gerade diese Vorstellung, wie Plato und Aristoteles zeigen, der griechischen Anschauungsweise besonders entspricht. Die Behauptung, daß das Seiende unbegrenzt sein müsse, weil es nur durch das Leere begrenzt sein könnte, hat erst Melissus aufgestellt, der sich aber mit derselben, nach der einstimmigen Aussage unserer Zeugen, gerade von Parmenides entfernte. [Die Ansicht Natorps wird aufs entschiedenste vertreten durch Kinkel I 149. Anm. S. 35, 21 („Es ist ein Bild, nichts weiter"), Herbertz S. 140, der an den Leibnizschen „point métaphysique" erinnert, und Bauch S. 47, 1 der auf das Bild der Kreislinie bei Fichte und Hegel als Analogie verweist. Andererseits teilen Zellers Auffassung Diels Parm. 82, Patin S. 579. 582,, Kühnemann Grundl. S. 72 Anm., Burnet S. 167, Gilbert Religionsphil. S. 176 f. 180. Gomperz GD^3 I 145 f. sucht eine Mittelstellung zu begründen, worüber unten S. 738 ff. mehr. Schon Platon Soph. 244 E f. gibt eine Kritik der Kugelform des Seienden. Diels Parm. S. 88 erinnert aan den Vorgang des Xenophanes (DV^3 11 A 33): *θεὸν εἶναι ἀίδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντη καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ* (s. o. S. 644, 1) und findet die beste Erklärung der Stelle bei Plat. Tim. 33 B: *διὸ καὶ σφαιροειδὲς ἐκ μέσου πάντη πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο πάντως τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων νομίσας μορίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου.*]

2) Vgl. S. 232, 6. 233, 1 und zu dem Obigen überhaupt S. 230 ff.

Geteiltheit und Veränderlichkeit der sinnlichen Erscheinung abstrahieren, um ihr einfaches, ungeteiltes und unveränderliches Substrat als das allein Wirkliche festzuhalten. Schon diese Abstraktion ist gewaltig genug; aber doch tritt Parmenides mit derselben nicht so gänzlich aus der bisherigen Richtung der philosophischen Untersuchungen heraus, wie dies der Fall wäre, wenn er ohne alle Rücksicht auf das sinnlich Gegebene mit einem rein metaphysischen Begriff anfinge.

Sofern nun die Erkenntnis des Wirklichen nur durch jene Abstraktion möglich ist, hat nur die abstrakte, denkende Betrachtung der Dinge Anspruch auf Wahrheit, nur der vernünftigen Rede (λόγος) steht das Urteil zu; die Sinne dagegen, welche uns den Schein der Vielheit und der Veränderung, des Entstehens und Vergehens vorspiegeln, sind die Ursache alles Irrtums. Parmenides ermahnt uns daher aufs dringendste, | nicht den Sinnen, sondern allein der Vernunft zu vertrauen[1]), und er gibt dadurch gemeinschaftlich mit Heraklit die Anregung zu einer Unterscheidung, welche in der Folge sowohl für die Erkenntnistheorie als für die Metaphysik höchst wichtig geworden ist. In seinem eigenen System jedoch hat sie noch nicht diese durchgreifende Bedeutung; denn sie ist hier erst eine Folge der materiellen, metaphysischen Ergebnisse, nicht die Grundlage des Ganzen; die sinnliche und die Vernunfterkenntnis werden sich daher hier auch nicht nach ihren formalen Merkmalen, sondern allein nach ihrem Inhalt entgegengesetzt, und es wird überhaupt die psychologische Untersuchung der Erkenntnistätigkeit noch so sehr vernachlässigt, daß unser Philosoph, wie wir später noch finden werden, dem Denken den gleichen Ursprung, wie der Wahrnehmung, beilegt, und beide gleichsehr aus der Mischung der Stoffe ableitet.

So schroff aber Parmenides die Wirklichkeit der Er-

---

1) Parm. Fr. 4. 7. 1, 33 ff. (oben S. 687, 1), wozu Spätere (Diog. IX, 22. Sext. Math. VII, 111. Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5. Aristoteles ebd. XIV, 17, 1. Joh. Dam. in Stob. Floril. ed. Mein. IV, 234, vgl. Arist. gen. et corr. I, 8. 325 b 13) nichts Neues hinzufügen. Daß manche Skeptiker außer Xenophanes auch Parmenides zu sich rechneten (Cic. Acad. II, 23, 74. Plut. adv. Col. 26, 2), ist natürlich ganz unerheblich.

scheinung, das vernünftige Denken den Täuschungen der Sinne entgegensetzt, so kann er sich doch nicht enthalten, im zweiten Teil seines Lehrgedichts zu zeigen, welche Weltansicht sich auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung ergeben würde, und wie das einzelne von hier aus zu erklären wäre[1]).

Die richtige Ansicht läßt uns in allem nur Eines, das Seiende, erkennen, die gemeine Meinung fügt dazu das Nicht-|seiende[2]), sie hält demnach die Dinge für zusammengesetzt aus entgegengesetzten Bestandteilen, von denen in Wahrheit freilich nur dem einen Wirklichkeit zukommt[3]), und eben deshalb erscheint ihr (s. o.) das Eine als ein vieles, das Unwandelbare als ein werdendes und veränderliches. Stellen wir uns daher auf ihren Standpunkt, so werden zwei Elemente anzunehmen sein, von welchen das eine dem Seienden, das andere dem Nichtseienden entspricht. Parmenides nennt jenes das Licht oder das Feuer, dieses die Nacht; jenes beschreibt er in den uns erhaltenen Bruchstücken als das Dünne, dieses als das Dichte und Schwere[4]); bei andern heißen sie auch das Warme und Kalte, oder Feuer und Erde[1]), und es scheint | wirklich, daß sich Parmenides dieser letzteren Namen gleichfalls bedient hat[2]), wogegen Aristoteles selbst andeutet, daß

---

[1]) Theophrast bei Alex. zu Metaph. 984 b 1. S. 24, 5 Bon.: *τούτῳ* (Xenophanes) *δ' ἐπιγενόμενος Παρμ. . . ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς. καὶ γὰρ ὡς ἀΐδιόν ἐστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν πειρᾶται ἀποδιδόναι τῶν ὄντων, οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων* usw. Nur ein ungeschickter Ausdruck hierfür ist es, wenn Plut. bei Eus. pr. ev. I, 8, 6 sagt: *Παρμ. . . . ὁ ἑταῖρος Ξενοφάνους ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησε στάσιν.* Vgl. auch Theod. cur. gr. aff. IV, 7 (Diels Doxogr. 284).

[2]) Fr. 4. 6, 3 ff. (oben S. 687, 1).

[3]) Fr. 8, 53 ff.: *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὀνομάζειν,*
(τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν)
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων. [Fr. 8, 53 ist mit Diels Parm. S. 92 *γνώμας* zu schreiben: vgl. Theognis 717 *γνώμην κατατίθεσθαι*, davon ist abhängig *μορφὰς ὀνομάζειν*. Die von Patin S. 592 angenommene Verbindung von *μορφὰς κατέθεντο* und *γώμαις ὀνομάζειν* ist in ihrer zweiten Hälfte unmöglich. Zu *κατατίθεσθαι* vgl. Fr. 8, 39 und 19, 3.]

[4]) Fr. 8, 56 ff.: *τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ*
ἤπιον ὄν, μέγ' ἀραιὸν (über die Lesart Diels zu Simpl. 30, 27 [und Parm. S. 94 f., wo *ἐλαφρὸν* in den Text gesetzt, *ἀραιόν* als Glossem ausgeschieden wird]) *ἑωυτῷ πάντοσε τωυτόν,*
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτοῦ
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

Fr. 9: *αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται*
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν. (Letzteres wohl mit Karsten nach Fr. 8, 57 f. zu erklären: die beide gleichartig und unvermischt sind.) Dasselbe besagt die Glosse, welche Simpl. (Phys. 31, 3) in seiner Handschrift fand: *ἐπὶ τῷδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρον καί τὸ ζόφος καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρύ. ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα.*

[1] Arist. Phys. I, 5 Anf.: *καὶ γὰρ Π. θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν.* Metaph. I, 5. 986 b 31 nach dem S. 696, 1 angeführten: *ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων.* Vgl. auch Metaph. I, 3. 984 b 1 ff. IV, 2. 1004 b 32. Theophrast s. u. S. 704, 2. Simpl. Phys. 30, 20: *τῶν γενητῶν ἀρχὰς καὶ αὐτὸς στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἣν φῶς καλεῖ καὶ σκότος, ⟨ἢ⟩ πῦρ καὶ γῆν, ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν, ἢ ταὐτὸν καὶ ἕτερον* (letzteres offenbar Mißverständnis von Fr. 8, 57 f.). Ähnlich ebd. 25, 15. 179, 29. Alex. z. Metaph. I, 5. 986 b 17. IV, 2. 1004 b 29. XII, 1. 1069 a 26 (33, 21. 217, 34. 643, 19 Bon.). Ders. bei Philop. gen. et corr. 64 a m. Philop. Phys. 22, 2. 110, 1. 55, 29 (wozu Vitelli) u. ö. Plut. adv. Col. 13, 6 S. 1114, wo die zwei Elemente *τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν*, De an. procr. 27, 2. S. 1026, wo sie *φῶς* und *σκότος* genannt werden. Dasselbe liegt dem Mißverständnis des Clemens Cohort. 42 C. zugrunde: *Π. . . . θεοὺς εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν.*

[2] Brandis komment. 167. Karsten S. 222 u. a. bezweifeln es, teils wegen des *οἷον* bei Arist. Metaph. a. a. O., teils weil Simpl. Phys. 25, 15 sagt: *Π. ἐν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν, μᾶλλον δὲ φῶς καὶ σκότος (ἀρχὰς τίθησιν)*; vgl. auch Alexander bei Simpl. (unten S. 704, 2). Allein die Worte des Simpl. und Alex. lassen sich auch so auffassen, daß *φῶς* und *σκότος* nicht die einzige, sondern nur die bezeichnendste Benennung der zwei Elemente gewesen sei; von dem *οἷον* aber zeigt Bonitz zur Metaphysik S. 76, daß es von Aristoteles nicht selten auch da gebraucht wird, wo er weder eine Vergleichung noch einen Zweifel ausdrücken will; die Worte *οἷον* usw. besagen daher nur: „er nennt nämlich das eine Feuer, das andere Erde“, und stehen mit den unzweideutigen Ausdrücken der Physik und der Schrift über das Entstehen und Vergehen (s. folg. Anm.) durchaus nicht im Widerspruch. Dagegen ist es allerdings nach der Art, wie Aristoteles auch sonst über fremde Ansichten zu berichten pflegt, sehr wohl möglich, daß Parmenides das dunkle Element erst da, wo er von der Erdbildung sprach, als Erde bezeichnet hat, indem er nämlich die Erde aus dem Dunkeln ent-

die abstrakteren, seiner eigenen Ableitung der Elemente entsprechenden Ausdrücke „Warmes und Kaltes“ erst von ihm an die Stelle jener konkreteren Bezeichnungsweise gesetzt sind. Das Licht stellte er ferner, wie **Aristoteles** bezeugt[1]), auf die Seite des Seienden, die Nacht auf die des Nichtseienden, | und diese Angabe wird durch die parmenideischen Bruchstücke bestätigt. Denn auch in diesen erklärt er, nur dem einen von den zwei Elementen, aus denen die Dinge abgeleitet zu werden pflegen, komme Wahrheit und Wirklichkeit zu, das andere dagegen werde fälschlich angenommen[2]); er be-

---

stehen ließ. Darauf weist die Angabe (Ps.-**Plut.** bei **Eus.** I, 8, 7): *λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταῤῥυέντος ἀέρος γεγονέναι.* [In dieser Stelle will **Patin** S. 625 *ἀέρος* streichen als „Zusatz eines Mannes, den das Niederfluten des Dichten ohne konkretes Element nicht befriedigte“; ebenso **Reinhardt** S. 14, 1. Der Ausdruck *πυκινὸν δέμας* Fr. 8, 59 unterstützt diese Vermutung.]

1) **Arist.** Metaph. a. a. O. fährt fort: *τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.* Ders. gen. et corr. I, 3. 318 b 6: *ὥσπερ Παρμ. λέγει δύο, τὸ ὂν καὶ μὴ ὂν εἶναι φάσκων, πῦρ καὶ γῆν.* (**Alex.** z. Metaph. 986 b 17 hat sichtbar nur aus Aristoteles geschöpft; ebenso ohne Zweifel **Philop.** gen. et corr. S. 13 a. o.) **Karsten** S. 223 und noch entschiedener **Mullach** z. V. 113, **Steinhart** Allg. Enc. Sect. III, Bd. XII, 233 f. Platos WW. VI, 226 und **Tannery** sci. Hell. 227 bestreiten die aristotelische Angabe, weil keines von den beiden Elementen des Vergänglichen dem Seienden gleichgesetzt werden könne. Wäre dies aber auch sachlich richtig, so würde daraus noch lange nicht folgen, daß die von Arist. bezeugte Parallele Parmenides fremd war; indessen sind auch bei Leucipp und Demokrit das Seiende und das Nichtseiende die Elemente des Vergänglichen, ohne darum selbst vergänglich zu sein.

2) Fr. 8, 54 (s. o. 701, 3). Zu den Worten *τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστι* muß nämlich zwar *καταθέσθαι* [oder vielmehr nach der obigen (S. 701, 3) Konstruktion *ὀνομάζειν*] ergänzt, sie dürfen aber nicht mit **Simplicius**, **Krische** (Forsch. 102), **Karsten**, **Mullach**, **Steinhart** (Allg. Enc. 240) u. a. erklärt werden: „von denen nur die eine anzunehmen unrichtig ist“; denn gerade das wird ja hier als der Irrtum der Menschen bezeichnet, daß sie zwei Arten des Wirklichen annehmen, ebenso wie es Fr. 4, 5 als der Pfad der Täuschung bezeichnet war, wenn man neben dem Seienden auch Nichtseiendes annimmt; die Worte besagen vielmehr: „von denen die eine nicht angenommen werden sollte, indem ihre Annahme auf Täuschung beruht“. [Sehr künstlich ist die Erklärung dieser Stelle durch **Diels** Parm. S. 93, der Zellers Deutung entgegenhält, daß sie im griechischen Text *τῶν ἑτέρην* anstatt *τῶν μίαν* voraussetzen müßte. Allein auch bei Dielsens Erklärung („im Sinne der falschen Meinung: es geht nicht an, von diesen Gegensätzen nur einen zu benennen und damit als existierend anzuerkennen. . . . Hierin, d. h. in

trachtet mithin das eine als seiend, das andere als nichtseiend, und er legt aus diesem Grunde dem feurigen Elemente die gleichen Merkmale bei, wie dem Seienden, wenn er es als durchaus gleichartig bezeichnet[1]). Weiter soll er das Feurige für das tätige, das Dunkle für das leidende oder materielle Prinzip gehalten haben[2]); dies ist jedoch schwerlich ganz |

---

der Bestreitung, haben sie geirrt) bleibt die Unstimmigkeit zwischen *μίαν* und dem partitiven Genetiv. Patin S. 598 ff., der auch hier Polemik gegen Heraklit wittert, stimmt Zeller zu, erklärt aber gewaltsam: P. tadle „diejenigen, welche die Gegensätzlichkeit der beiden (von H. übrigens vereinten) Elemente ganz oder teilweise verkennen“. Das wäre also eine Polemik gegen Heraklit, die Heraklit selbst gar nicht träfe, sondern nur die Menschen im allgemeinen als „unbewußte Herakliteer“. Noch gesuchter und willkürlicher ist Reinhardts Deutung S. 70: „Jede dieser Vorstellungen oder Stoffe (Licht und Finsternis) . . . ist, für sich betrachtet, ein *ταὐτόν*, . . . aber sofern sie Gegensatz ist und durch ihr Gegenteil überhaupt erst zustande kommt, ist sie zugleich ein *οὐ ταὐτόν*, d. h. sie ist und ist doch wiederum nicht. Der Fehler dieser Weltanschauung ist, daß sie zwei Formen setzt statt einer; womit keineswegs gesagt ist, daß eine der beiden, etwa das Licht, dem wahren Wesen näher stände als die Finsternis; die Worte *τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν* sollen den Hörer vor keine Entscheidung stellen; auch das Licht wird mit dem Augenblicke, wo es seinen Namen erhält und Körper wird, der Sphäre des reinen Seins entrückt und in dieselbe trügerische Scheinbarkeit gebannt wie sein Gegenteil. Wie aber beide Gestalten als Elemente unserer Vorstellungen (*ὀνόματα*) . . . voneinander geschieden sind . . ., so gibt es doch kein Ding, in dem sie nicht als Mischung gleichzeitg enthalten wären, und die ganze Mannigfaltigkeit der vorgestellten Welt beruht nur auf unzähligen Mischungsunterschieden“. Das hätte P. doch wesentlich einfacher ausdrücken können, wenn er es hätte sagen wollen. Burnet S. 162, 1 stimmt Zellers Erklärung zu und ebenso Gilbert Religionsphil. S. 180 f. Berger S. 74 f. läßt die richtige Auffassung dahingestellt.]

[1]) Fr. 8, 57 vgl. m. 8, 29. 49 (oben S. 701, 4. 693, 1. 695, 1).

[2]) Arist. Metaph. I, 3. 974 b 1: *τῶν μὲν οὖν ἓν φασκοντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην* [sc. *τὴν κινητικὴν*] *συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι, τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον.* Bestimmter sagt Theophrast nach dem S. 701, 1 Angeführten: *ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχὰς πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.* Das gleiche wiederholen dann die Späteren, Cic. Acad. II, 37, 118: *P. ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur.* Diog.

richtig, denn wenn er auch vielleicht der Wärme bei der Entstehung der organischen Wesen und bei der Weltbildung überhaupt eine belebende und gestaltende Einwirkung zuschrieb, so hat er sich doch nicht bloß jener aristotelischen Ausdrücke selbstverständlich nicht bedient, sondern er kann auch nicht die Absicht gehabt haben, die Bewegung im allgemeinen in der Weise eines Heraklit aus dem warmen Element als solchem zu erklären, da er in diesem Fall nicht nötig gehabt hätte, eine besondere mythische Figur aufzustellen, von der alle Verbindung der Stoffe herrühren sollte[1]), die Göttin, welche in der Mitte der Welt thront und den ganzen Weltlauf regiert[2]). Die Mischung des Lichten und Dunkeln stellt er symbolisch als eine geschlechtliche Verbindung dar, wenn er den Eros als das erste Geschöpf der weltbeherrschenden Göttin[3]) und

---

IX, 21: *δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δὲ ὕλης.* Hippol. Refut. I, 11: *Π. ἓν μὲν τὸ πᾶν ὑποτίθεται ἀΐδιόν τε καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδές, οὐδὲ αὐτὸς ἐκφεύγων τὴν τῶν πολλῶν δοξαν, πῦρ λέγων καὶ γῆν τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς· τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην, τὸ δὲ πῦρ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.* Alex. bei Simpl. Phys. 38, 20: *κατὰ δὲ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν καὶ τὰ φαινόμενα φυσιολογῶν . . . ἀρχὰς τῶν γινομένων ὑπέθετο πῦρ καὶ γῆν, τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην ὑποτιθεὶς, τὸ δὲ πῦρ ὡς ποιητικὸν αἴτιον. καὶ ὀνομάζει, φησὶ, τὸ μὲν πῦρ φῶς τὴν δὲ γῆν σκότος.* Philop. gen. et corr. 12 a o.: *τὴν μὲν γῆν μὴ ὂν ὠνόμασεν, ὡς ὕλης λόγον ἐπέχουσαν, τὸ δὲ πῦρ ὄν, ὡς ποιοῦν καὶ εἰδικώτερον.* Arist. gen. et corr. II, 9. 336 a 3 ff. scheint nicht speziell auf Parmenides, sondern eher auf Anaximenes (s. o. 323, 1) und Diogenes (S. 344) zu gehen.

[1]) Wie schon Simpl. Phys. 38, 26 ff. gegen Alexander bemerkt.

[2]) Fr. 12, 3 ff.: *ἐν δὲ μέσῳ τούτων* (hierüber S. 717, 1) *Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·*
πάντη γὰρ [*παντα γὰρ ἣ* Diels Parm. S. 108] *στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει*
πέμπουσ' ἄῤῥενι θῆλυ μιγῆναι, ἐναντία δ' αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ. Nach Stob. (s. u. 709, 2) wurde diese Göttin von P. *κυβερνῆτις, κληδοῦχος, δίκη* und *ἀνάγκη* genannt; es scheint jedoch hierbei Ungehöriges, wie namentlich der Eingang des Gedichts und Fr. 10, 6 [s. o. S. 708, 1] mit herbeigezogen zu sein; vgl. Krische S. 107.

[3]) Fr. 13 (schon bei Plato Symp. 178 B. Arist. Metaph. I, 4. 984 b 25): *πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.* Das Subjekt des *μητίσ.* ist nach der bestimmten Angabe des Simpl. a. a. O. die *δαίμων* Fr. 12, 3; wenn Plut. Amator. 13, 11. S. 756 statt dessen *Ἀφροδίτη* sagt, so erklärt sich dies aus der Beschreibung der Göttin, und namentlich daraus, daß sie Schöpferin des Eros ist, zur Genüge. [Eros in kosmogonischer Bedeutung

jene Elemente selbst als das Männliche und das Weibliche bezeichnet[1]). Außer dem Eros scheint er auch noch andere symbolische Wesen als Götter eingeführt zu haben[2]); wir sind aber über ihre Rolle bei der Weltbildung nicht näher unterrichtet. |

Daß Parmenides seine Lehre von den zwei Elementen

---

zuerst bei Hesiod Theog. 120 f.; dann Orph. Fr. 67. 68 (Abel), wozu Gomperz GD^3 I 148. Dörfler S. 19. Reinhardt S. 238 vermutet eine ähnliche Aufzählung personifizierter Mächte bei Parmenides wie bei Empedokles Fr. 122. 123. Mehr noch erinnert bei dem Agrigentiner die *φιλότης-Ἀφροδίτη* Fr. 17, 7 u. ö. an die Rolle des Eros bei Parmenides. Doch tut sich Empedokles Fr. 17, 24 f. viel darauf zugute, die „Liebe“ erstmals als kosmische Macht gefaßt zu haben. Auch das entgegengesetzte Prinzip des Streites scheint in der *Δόξα* des P. vorgekommen zu sein (s. übernächste Anm.).]

[1]) Diese allgemeinere Fassung von Fr. 12, 5 f. scheint sich durch den Zusammenhang dieser Verse und die allgemein kosmische Bedeutung, welche dem Eros offenbar zukommt, zu empfehlen.

[2]) Das Zeugnis des Epikureers bei Cic. N. D. I, 11, 28: *quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis ejusdem ad Deum revocat*, wäre an sich freilich noch nicht entscheidend; aber das *πρώτιστον θεῶν πάντων* bei Parm. Fr. 13 weist darauf hin, daß auf den Eros noch andere Götterwesen folgten. S. Krische a. a. O. 111 f. [„Cupiditas“ ist hier offenbar *ἔρως*, also „discordia“ *ἔρις* (nach Hesiod Theog. 225 f.) Reinhardt S. 17 f. 238. In dieser könnte man eher als in *ἔρως*, wie Patin S. 596 meinte, den heraklitischen *πόλεμος* wiedererkennen; aber viel näher liegt es, an die theogonische Dichtung zu denken. Daß auch im ersten Teil des Gedichts, der *Ἀλήθεια*, solche Personifikationen vorkommen (*Ἡλιάδες κοῦραι* Fr. 1, 9, *Νύξ-Ἦμαρ* 1, 11, *θεά* 1, 22, *δαίμων* oder *δαίμονες* 1, 3, *Δίκη* 1, 14. 8, 14, *Ἀνάγκη* 8, 30. 10, 6, *Μοῖρα* 8, 37, *Ἀλήθεια* 1, 29 und neben *Πειθώ* 4, 4), wurde schon oben (S. 691 u.) bemerkt. Wir hören außerdem, daß P. *παλαιὰ πράγματα πολλὰ καὶ βίαια* über die Götter erzählt habe: Plat. Symp. 195 C, wozu Burnet S. 177, 3. Dies geschah ohne Zweifel in der *Δόξα*. Daß bei Platon a. a. O. der Name verderbt sei (Hug-Schöne Symp.^{3} 1909 z. St.) ist eine ganz überflüssige Annahme. Warum soll die theogonische Dichtung nicht ebenso die Kritik des P. erfahren haben als die Heraklits (Fr. 40. 57)? Endlich soll P. den Apollon mit der Sonne, Hera mit der Luft, Zeus mit der Wärme gleichgesetzt haben (Genethl. rhet. I 2, 2. DV^3 17 A 20). Hierzu vgl. Orph. Fr. 160, 10. 273. 274 (Apollo — Sonne), Hippasos DV^3 8, 6 (Feuer-Gottheit, wie Heraklit) und Anaximenes DV^3 3, 10 (Luft — Gottheit), besonders aber Theagenes von Rhegion, dem ausdrücklich die Gleichsetzung der Hera mit der Luft zugeschrieben wird, DV^3 72, 2. Auch diese rationalistische Mythendeutung gehörte der *Δόξα* an. Gilbert Religionsphil. S. 188. Die Umdeutung von Il. 8, 16 im kosmologischen Sinn (DV^3 18 A 44) gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang sowie der Ausdruck *Ὄλυμπος ἔσχατος* Fr. 11, 2, worüber unten S. 712, 2.]

einer älteren physikalischen Theorie entnahm, ist nicht wahrscheinlich; denn teils ist uns keine bekannt, welche sich hierzu eignen würde[1]), teils bezeichnet er selbst ganz allgemein die Vorstellung der Menschen überhaupt als den Gegenstand seiner Darstellung im zweiten Teil des Gedichts. Was demnach dieser Darstellung zugrunde liegt, ist nur die Tatsache, welche sich der Beobachtung nicht wohl verbergen konnte, daß die sinnliche Wahrnehmung und die herrschende Meinung in allen Dingen entgegengesetzte Stoffe und Eigenschaften verknüpft sieht; die Erklärung dieser Tatsache, die Zurückführung der Gegensätze auf den Grundgegensatz des Seienden und des Nichtseienden, des Lichten und des Dunkeln, und die Einführung der weltbildenden Gottheiten ist als seine eigene Zutat zu betrachten. Doch waren ihm in beiden Beziehungen teils in der kosmogonischen Dichtung[2]), teils in den altionischen Theorien über die Weltbildung[3]) und in der pythagoreischen Lehre von den ursprünglichen Gegensätzen[4])

---

1) Die aristotelischen Stellen, die man auf solche sonst unbekannte Theorien beziehen zu müssen glaubte (s. S. 704, 2), lassen sich auch ohne diese Voraussetzung erklären. Daß P. Heraklit nicht im Auge hat, wird S. 738, 1^5 gezeigt werden. [Die dort von Zeller gegen Schusters Beziehung der beiden parmenideischen Grundformen auf die heraklitische Lehre vorgebrachten Gründe bestehen auch gegen den von Patin S. 591 ff. in dieser Richtung erneuerten Versuch zu Recht (s. o. S. 703, 2), der S. 522 die Auffassung der *μορφαί* als „Elemente" ablehnt und die Bedeutung „Formen" streng festhalten will; dies wohl mit Recht.]

2) Wie die Angaben des Hesiod, Akusilaos und Ibykus über den Eros, das, was Akusilaos über den Äther und die Nacht sagt, und ähnliches; s. o. S. 99 ff.

3) Vgl. S. 295. 323.

4) Unter diesen kommt ja auch der von *φῶς* und *σκότος* vor; aber doch in zu untergeordneter Stellung, um die prinzipielle Bedeutung des Lichten und Dunkeln hieraus zu erklären. Glaubt vollends Tannery Sci. Hell. 227, das Lichte entspreche dem *ἄπειρον*, das Dunkle dem *πέρας*, so wäre jedenfalls nur das Umgekehrte denkbar, denn das bessere, dem Seienden gleichstehende Element kann nicht dem Unbegrenzten zugewiesen werden; indessen scheint mir diese ganze Parallele zu unbestimmt, um über das oben Bemerkte hinauszuführen. [Die Beziehungen des P. zur pythagoreischen Lehre hat Zeller hier doch wohl unterschätzt. Er kam ja doch von ihr her (s. o. S. 680, 1), und es wäre daher von vornherein höchst auffallend, wenn er, nachdem er über sie hinausgewachsen war, ihrer in der *Δόξα* nicht auch gedacht hätte. Das charakteristische Kennzeichen ihrer früheren Periode ist aber ein Dualismus, wie er hier vorgetragen und bekämpft wird (Fr. 8, 53 ff.).

Anknüpfungspunkte gegeben, die auf seine Darstellung eingewirkt haben mögen. |

In der weiteren Ausführung der physikalischen Vorstellungen verbreitete sich Parmenides über alles, womit sich die Forschung jener Zeit zu beschäftigen pflegte[1]). Dieser

---

Vgl. o. S. 436. 461 f. Die Bezeichnung des obersten Teils des Himmels als *Ὄλυμπος* (Fr. 11, 2) ist nachweislich (vgl. nächste Anm) pythagoreisch (Philolaos DV³ 32 A 16). Berger S. 84 f. — So stellt Döring Gr. Ph. I 119 ff. das ganze parmenideische System in Gegensatz zu den Pythagoreern, auf die er, freilich mit Unrecht (s. o. S. 684, 1) auch Fr. 6 bezieht. Die *δύο μορφαί* deuten auf die Pythagoreer Burnet S. 170 f., Gomperz GD³ I 148, Gilbert Met. Theor. S. 100, 1, Ders. Religionsphil. S. 182, Kranz S. 1172. Reinhardt S. 69 ff. sucht auch hier scharfsinnig, aber allzu gewaltsam die physikalische Theorie ins Logische umzubiegen, was mit seiner ganzen Auffassung der *Δόξα* zusammenhängt, worüber unten S. 732.]

[1]) Er selber läßt sich Fr. 8, 60 f. versprechen:
τῶν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μήποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.
Ferner Fr. 10: *εἴση δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα*
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀΐδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν· εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.
Fr. 11: . . . *πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη*
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι. Plut. adv. Col. 13. 6 sagt von ihm: *ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται, καὶ στοιχεῖα μιγνὺς, τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ. καὶ γὰρ περὶ γῆς εἴρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων, καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται καὶ οὐδὲν ἄρρητον . . . τῶν κυρίων παρῆκεν.* Daß Fr. 11, 2 f. die pythagoreische Unterscheidung des *οὐρανὸς* und *ὄλυμπος* durchblickt, wurde schon S. 548, 1 bemerkt. Auch bei Stobäus (folg. Anm.) heißt der der Erde näher liegende Teil des Himmels *οὐρανός*, während freilich Fr. 10, 5 der *οὐρ.* die äußerste Grenze der Welt ist. Stein S. 798 f. weist Fr. 10 ohne Not Empedokles zu. [*διακοσμος* Fr. 8, 60 war auch der Titel der Hauptschriften des Leukipp und Demokrit: *ὁ μέγας* und *ὁ μικρὸς δ.* DV³ 54 B 1; 55 B 4 b. 4 c. 5. *διακοσμεῖν* Anaxag. Fr. 12. Kranz S. 1171, 1 macht auf die militärische Verwendung des Wortes aufmerksam: Il. II 126. 476. Thuk. IV 93 Sehr gewagt sind die von Reinhardt S. 175 für das Verhältnis der Bedeutung von *κόσμος* zu *διάκοσμος* gezogenen Folgerungen (s. o. S. 319, 1). — Unter den *σήματα* Fr. 10, 2 sind hier im Unterschied von der abstraktan Bedeutung des Wortes („Merkmale", „Eigenschaften"

Teil seiner Lehre ist uns jedoch sehr lückenhaft überliefert. In der Beschreibung des Weltgebäudes schließt er sich an das pythagoreische Weltsystem an, ohne ihm doch in allem zu folgen; er denkt sich nämlich das Ganze als zusammengesetzt aus mehreren umeinander gelagerten Kreisen oder Kugeln[1]; | der innerste und der äußerste von denselben, aus dem massigen und dunkeln Element bestehend, bilden den festen Kern und die Ringmauer der Welt; um den innersten und unter dem äußersten liegen Kreise aus reinem Feuer; in der mittleren Region zwischen denselben solche, die aus dem Dunkeln und dem Feurigen gemischt sind[2]. Bei dem

---

Fr. 8, 2. 55) nach Diels Parm. S. 102 die Fixsterne, speziell die helleren Bilder des Tierkreises, zu verstehen, die der Schiffahrt und dem Landbau als Merkzeichen dienen; so auch Kranz S. 1166. Vgl. Il. 22, 30. — Zu *Ὄλυμπος ἔσχατος* Fr. 11, 2 s. o. S. 707, 4 und Susemihl im Philol. 58 (1899) S. 212 f., der ihn mit dem *οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων* Fr. 10, 5 gleichsetzt, während Döring ZfPh. 104 (1894) S. 172 f. beides unterschieden wissen will und den *ὄ. ἔ.* für „die feste Umhüllung der Welt" erklärt, wogegen Susemihl mit Recht einwendet, daß „die Bezeichnung Olymp zwar sehr wohl für die ganze obere Doppelkrone, aber nicht für die äußere, lediglich aus dem ‚nichtseienden', dunklen, kalten Element bestehende Umhüllung allein passe".]

[1] Aus den Berichten (s. folg. Anm.) geht nämlich nicht klar hervor, welches von beiden gemeint ist. Der Ausdruck *στεφάνη*, dessen sich Parm. bedient hatte, würde zunächst auf die Vorstellung kreisförmiger Bänder führen. Da aber doch der äußerste von diesen Kreisen, das hohle Himmelsgewölbe, nicht allein der Anschauung, sondern auch der parmenideischen Lehre vom Seienden (oben S. 693. 697 f.) gemäß, kugelförmig gedacht worden sein muß (weshalb es Fr. 10, 5 der *οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων* heißt), und da die Erde (nach S. 709, 2) gleichfalls eine Kugel sein soll, läßt sich schwer sagen, was die dazwischenliegenden Schichten anders als Hohlkugeln sein könnten. Hinsichtlich der Sonne und des Mondes wird sich uns dies sogleich bestätigen; der Sternenhimmel stellt sich schon dem Auge als eine einzige, mit zahllosen Sternen besetzte Wölbung dar; und auch Parm. spricht Fr. 10, 5 (s. o. 708, 1) von dem *οὐρανὸς* als einer Einheit, nicht wie Anaximander (s. S. 305 ff.) von zahllosen *οὐρανοί*.

[2] Stob. Ekl. I, 482 (Plac. II, 7, 1): *Π. στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν* [sc. *στερεὸν ὑπάρχειν*], *περὶ ὃ πάλιν πυρώδης. τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις τοκέα* (so Diels nach Davis; Wachsmuth nach Krische *αἰτίαν*, Weiteres bei diesen z. d. St.) *πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα καὶ κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονο-*

äußersten von diesen Kreisen werden wir an das fest vor-

μάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην. (Hierzu vgl. S. 705, 2.) *καὶ τῆς μὲν γῆς τὴν ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα, διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοην τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον· συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός. περιστάντος δὲ ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι, τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' οὗ ἤδη τὰ περίγεια.* Dieser Bericht (in dessen Erklärung mir Krische Forsch. 101 ff. die Auffassung von Brandis comment. 160 ff. und Karsten 241 ff. wesentlich verbessert zu haben scheint) erhält eine teilweise Bestätigung durch die verworrene Angabe bei Cic. N. D. I, 11, 28: *nam Parmenides quidem commenticium quiddam coronae similitudine efficit: Stephanem adpellat, continente ardore lucis orbem qui cingit coelum, quem adpellat Deum* (dies freilich ist entweder ganz falsch oder das völlige Mißverstehen eines Richtigen), namentlich aber durch Parm. Fr. 12:

αἱ γὰρ στεινότεραι [sc. *στεφάναι*] *πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,*
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα (Teil)
ἐν δὲ μέσῳ usw. (oben S. 705, 2). Vgl. Fr. 10. (oben S. 708, 1).

[Text und Deutung der angeführten Hauptstelle über die Kosmologie des P. (DV³ 18 A 37) ist auch heute noch viel umstritten. Reinhardt S. 10 nimmt nach *ἐπαλλήλους* eine Lücke an, die er ergänzt: *τὴν μὲν ἐκ τοῦ πυκνοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ ἀραιοῦ καὶ πάλιν κτλ.* Diels schreibt jetzt anstatt *τοκέα* nach Simplicius: *ἀρχήν τε καὶ αἰτίαν.* Insbesondere aber glaubte Döring ZfPh. 104 S. 162 die Worte *καὶ τὸ μεσαίτατον* bis *πυρώδης* als Einschiebsel tilgen zu sollen. Diels dagegen (P. S. 104 f.) erklärt diese Worte gerade für „die Hauptsache in Theophrasts Bericht“. Gegen ihre Streichung wenden sich auch Berger (Ber. d. sächs. Ges. d. W. 47 S. 65, 4) und Patin S. 602 ff. Döring erwidert Diels in ZfPh. 111 S. 222 ff., und hat dann seine Theorie in seine Gesch. d. griech. Phil. I 130 ff. eingefügt. Gilbert (Archiv 20 S. 39 f.) läßt zwar die von Döring gestrichenen Worte stehen, erklärt aber seinerseits die Worte *τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην* für eine irrtümlich in den Text gekommene Glosse eines Lesers, der *ἐν μέσῳ τούτων* (Fr. 12, 3) auf die *στεφάναι μικταί* bezog, anstatt es, wie es Simplicius richtig erklärt, gleich *ἐν μέσῳ πάντων* (auch Aëtius richtig: *τὸ μεσαίτατον πασῶν* auf *στεφάναι* bezogen) zu fassen. — Was die sachliche Erklärung betrifft, so glaubte Berger (Die Zonenlehre des P. Ber. d. K. sächs. Ges. d. W. 47. 1895 S. 57 ff.) die *στεφάναι* des P. als Erdzonen erklären zu können, worin ihm Gomperz GD³ I 148 folgte, was aber Diels Parm. S. 104 schlagend widerlegte mit dem Einwand, daß *στεινότεραι* (Fr. 12, 1) wegen *ἀκρήτοιο* nicht die gemäßigten Zonen bedeuten könne. Wären aber die Kränze des ungemischten Feuers die heißen Zonen, so müßte *εὐρύτεραι* stehen (vgl. Strab. II 94). Diels selber freilich kommt mit seiner Erklärung auch in Schwierigkeiten, da er *περὶ ὅ* vom Anschluß an die innere Wölbung der Erdkugel verstehen, also einen feuerflüssigen Kern in dieser annehmen will (Parm. S. 106). Daß dies sprachlich noch mehr gewagt ist als sachlich, haben ihm Döring ZfPh 111 S. 226,

---

Lortzing Jahresb. üb. d. Fortschr. d. kl. A.-W. 112 (1902) S. 262 und Gilbert Archiv 20 S. 43 entgegengehalten. Lortzing (a. a. O. S. 263 ff.) lehnt aber auch Bergers Zonen- und Dörings Sphärentheorie ab. Für die Bedeutung ‚Sphäre', die er dem Wort *στεφάνη* zuschreibt und auf Grund deren er P. für den „Urheber der Sphärentheorie" erklärt, kann sich Döring (ZfPh. 104 S. 162) nur auf Il. X 30 berufen, wo *στεφάνη* den Helm bezeichnet, was kein ausreichender Beweis ist. Patin S. 602 ff. bleibt daher bei der Bedeutung Zone, sieht aber in diesen Zonen nicht Erd-, sondern Himmelszonen, woraus sich ihm eine von den meisten Forschern abweichende Vorstellung von der Erde ergibt (s. u. S. 712, 3). Die mißverständliche Auffassung der parmenideischen *στεφάναι* als Erdzonen führt Patin über Strabo auf Posidonius zurück, der Bergers Hauptstütze bildet (S. 58, 1). — Diels, der (Parm. S. 105) hier „die anaximandrische *δόξα* in einer eigenen oder bereits sonst vorliegenden Umarbeitung dargestellt" findet, unterscheidet (Vors.^{3} I 161 zu Fr. 12) fünf Ringe: 1. das alle andern umschließende Firmament; 2. einen Ring von ungemischtem Feuer; 3. eine Anzahl Ringe, in denen Dunkel und Feuer sich mischen: das sind die Gestirnkränze: Milchstraße, Sonne, Mond und Planeten; 4. die Erdrinde; 5. vulkanisches Feuer im Erdinnern. — Susemihl (Philol 58, 212) ordnet an: 1. dunkles Firmanent; 2. obere Feuerkrone, d. h. Äther mit sämtlichen Sternen; 3. gemischte Hohlkugeln: a) Sonne, b) Milchstraße, c) Mond; 4. und 5. untere Doppelkrone. — Döring ZfPh. 104 S. 166 nimmt an: 1. reine Feuersphäre oder Äther; 2. Sonnensphäre gemischt mit Überwiegen des Feuers; 3. Milchstraße, gleichmäßige Mischung; 4. Mondsphäre mit Überwiegen des dunkeln Elements; 5. Erdsphäre, Erde und Luft, ausschließlich aus dem dunkeln Element bestehend. Diese Anordnung beruht auf der oben erwähnten Streichung im Text, die Diels und Susemihl beide mißbilligen. — Reinhardt S. 11 ff. wendet gegen die Dielssche Konstruktion wie Lortzing (s. o.) u. a. ein, daß *περὶ ὅ* dabei gewaltsam umgedeutet werde und daß eine *σπεφάνη* hohl sei und nicht einen Kern bilden könne, wie dies nach Diels mit dem vulkanischen Feuer im Erdinnern der Fall wäre. Seine eigene Ansicht ist folgende (S. 13): „Parmenides wählt seinen Standpunkt nicht im konzentrischen Mittelpunkt aller Kreise, sondern mitten zwischen Zentrum und Peripherie, dort, wo er sich auch die Göttin thronend denkt. Dann liegen zu äußerst die beiden begrenzenden Festen, daran schließen sich, der Mitte zu, auf beiden Seiten je ein näherer, ein „engerer" Kranz aus reinem Feuer . . ., endlich folgen die gemischten Sphären (*αἱ δ' ἐπὶ ταῖς* Fr. 12, 2), und die Göttin in deren Mitte macht den Schluß." Dabei betrachtet Reinhardt das Ganze als „eine rein kosmogonische Konstruktion", die „mit dem Weltbild des Parmenides nicht verwechselt werden dürfe". Nicht von den Himmelskörpern, sondern von den Elementen sei die Rede; nicht der fertige Zustand, sondern die Entstehung der Welt werde geschildert. Die Erde bilde sich ja erst durch das Zusammensinken des Schweren aus den Ringen der Elemente (DV^3 18 A 22 s. S. 713, 1). Für diese kosmogonische Auffassung scheint allerdings *ἔνθεν ἔφυ* Fr. 10, 6, *πῶς . . . γίγνεσθαι ὡρμήθησαν* Fr. 11 und der Aorist *πλῆντο* Fr. 12, 1 zu sprechen; *ἵεται* wäre dann Präs. hist. und unter *πάντα*, das die *δαίμων* lenkt, nicht gestellte Himmelsgewölbe[1]), bei dem Feuerkreis unter demselben an das umgebende Feuer der Pythagoreer oder die Milchstraße[2]) zu denken haben; der mittlere feste Kreis dagegen kann nur die Erde sein, von der auch sonst bezeugt wird, Parmenides | habe sie sich als eine Kugel gedacht, die in der Mitte der Welt ruhe[3]) und sich als Niederschlag aus

---

der jetzige Zustand der Welt, sondern ihr Werden zu verstehen, wozu auch die folgenden Verse und Fr. 13—15 stimmen würden. Unklar aber bleibt bei dieser Erklärung, was die innere Feste sein soll, wenn dabei nicht an die Erde zu denken ist. — Über Planeten und Fixsterne ist neuerdings eine kurze Notiz zutage getreten, die aber auf die bisher bekannten Nachrichten kein neues Licht wirft: DV^3 18 A 40, wozu Diels Parmenidea im Hermes 35 (1900) S. 200 f. — Ebenso strittig wie das ganze kosmologische System des Parmenides ist die damit zusammenhängende Frage, wo der Sitz der δαίμων zu suchen sei, die alles lenkt; s. darüber unten S. 717, 1.]

[1]) Den ἔσχατος Ὄλυμπος, den οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων (oben S. 708, 1).

[2]) Der letzteren erwähnt Parmenides Fr. 11, 2 (s. S. 708, 1) unmittelbar vor dem Ὄλυμπος ἔσχατος. Wie nun dieser schon im Ausdruck an die Pythagoreer (s. S. 548) erinnert, so werden wir auch den Feuerkreis unter ihm mit jenen (s. S. 542, 4) auf die Milchstraße als das umgebende Feuer deuten dürfen. [Diese Gleichsetzung der Milchstraße mit der oberen Feuerkrone ist kaum haltbar, da sie nach DV^3 18 A 43 a zu den gemischten Kränzen (τοῦ πυκνοῦ καὶ τοῦ ἀραιοῦ μῖγμα) gehörte. Diels Parm. S. 105. Susemihl Philol. 58 S. 212, 16. Döring ZfPh. 104 S. 166. 174.]

[3]) Diog. IX, 21: πρῶτος δ' οὗτος τὴν γῆν ἀπέφηνε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι. Plac. III, 15, 7: Parmenides und Demokrit behaupten, daß die Erde deshalb im Gleichgewicht bleibe und sich nicht bewege, sondern nur Schwankungen ausgesetzt sei, weil sie von allen Enden der Welt gleich weit entfernt sei, wobei es sich freilich fragt, ob auch Parmenides alles dieses schon gesagt und sich nicht auf den Satz von der Kugelgestalt der Erde und ihrer Ruhe im Mittelpunkt der Welt beschränkt hatte. Wenn Schäfer (Die astron. Geogr. d. Gr. Flensb. 1873. S. 12 f.) nach Schaubachs und Forbigers Vorgang glaubt, Parmenides habe der Erde die Gestalt einer kreisförmigen Scheibe beigelegt, übersieht er, daß die Angabe des Diogenes aus Theophrast stammt; denn wenn dieser nach Diog. VIII, 48 von Parmenides behauptete: πρῶτον ὀνομάσαι τὴν γῆν στρογγύλην, so muß mit στρογγ., wie bei Plato Phaedo 97 D (πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη), die Kugelform gemeint sein, da er ja keinesfalls der erste gewesen wäre, der die Erde für eine runde Scheibe erklärte. Für eine Kugel hat sie nun zwar vermutlich schon Pythagoras gehalten; aber die erste Schrift, in welcher Theophrast dies gefunden hatte, wird das parmenideische Gedicht gewesen sei. [Es fragt sich doch, ob die beiden Nachrichten bei Diog. L. IX 21 und VIII 48 identifiziert werden dürfen. Die erste ist so, wie sie dasteht — auch nach Zeller — falsch, und die Auskunft mit der ersten schriftlichen

der Luft gebildet habe[1]). Aus der Erde soll sich durch die Zusammenpressung ihrer Teile unsere Luft ausgeschieden haben[2]). Unter den Gestirnsphären hielt Parmenides angeblich für die äußerste die der Venus; ihr zunächst soll er die Sphäre der Sonne (und des Mondes) und erst zwischen diese und die Erde die der Fixsterne gestellt haben[3]). Diese Angabe be-

---

Fixierung befriedigt, wie Patin S. 611 bemerkt, nicht recht. *στρογγύλος* aber heißt nicht nur ‚rund', sondern auch ‚gewölbt' und kann daher die Frage nach der Gestalt der Erde auch entscheiden, wenn diese im Sinn der Alternative ‚Platte oder Halbrund?' gestellt war, die man auch in der Stelle des Phädon finden kann, Patin S. 612. Da Parmenides das All als kugelförmig bezeichnet hat, so liegt mindestens der Verdacht einer mißverständlichen Auffassung des *στρογγύλος* durch die Doxographen sehr nahe. Dazu kommt die in der folgenden Anm. zu besprechende Stelle.]

[1]) Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5: *λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταῤῥυέντος ἀέρος γεγονέναι*, was mit der Angabe (s. o. 709, 2), daß die Luft sich aus der Erde ausgeschieden habe, vielleicht so zu vereinigen ist, daß mit dieser die atmosphärische, mit der, aus welcher die Erde wurde, eine dichtere, ursprüngliche Dunstmasse gemeint ist. [Daß in der angeführten Stelle *ἀέρος* ohne Zweifel zu tilgen ist, wurde schon oben S. 702, 2 bemerkt. Patin S. 613. 624 nimmt weiter an, daß Parmenides die Erde sich nicht als Kugel, sondern „wie einen Bodensatz Wasser oder Sand in einer hohlen Glaskugel“ gedacht habe. Sie würde also nach ihm die untere Kappe des als Kugel gedachten Weltalls ausfüllen, über der sich die übrigen *στεφάναι* oder Himmelszonen aufbauen. Diese Vorstellung von der Erde erinnert an die des Xenophanes (s. o. S. 661, 4). Zur Kugelgestalt will es auch wenig stimmen, daß Parmenides nach einem neu gefundenen kleinen Bruchstück die Erde als „im Wasser gewurzelt“ (*ὑδατόριζον* Fr. 15 a) bezeichnet haben soll: ein Ausdruck, der an das xenophanische *εἰς ἄπειρον ἐρριζῶσθαι* DV^3 11 A 47 erinnert. Gilbert, Met. Theor. 96, 1 und Religionsphil. S. 185, 2 hält an der Kugelgestalt und Mittellage der Erde für Parmenides fest. Berger Die Lehre von der Kugelgestalt der Erde in der Zeitschr. f. Geogr. 1906 S. 25 schreibt ihm sogar noch ihre Entdeckung zu.]

[2]) Stob. I, 484; s. o. 709, 2.

[3]) Plac. II, 15, 7: *Παρμ. πρῶτον μὲν τάττει τὸν ἑῷον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἕσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρώδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ.* Daß Parmenides die Identität des Morgen- und Abendsterns entdeckt habe, steht hier nicht und wäre auch gewiß nicht richtig; denn schon die Siebenzahl der Planeten setzt dieselbe voraus, mit dieser aber waren die Griechen (welche ursprünglich allerdings, wie auch der Dioskurenmythus beweist, den *ἑῷος* und *ἕσπερος* für zwei Sterne gehalten hatten) ohne Zweifel längere Zeit vor Parmenides von Babylon oder Phönizien her bekannt geworden: schon ein so alter Bestandteil des pythagoreischen Vorstellungskreises, wie die Sphärenharmonie, weist auf sie hin. Nach Diog. VIII, 14 wurde die Entdeckung der Einerlei-

ruht jedoch wahr|scheinlich auf einem Mißverständnis[1]); denn aus Parmenides' eigenen Worten geht hervor, daß er die Sonnen- und Mondsphäre vielmehr für die inneren, der Erde näher stehenden hielt[2]). Die letzteren dachte er sich, wie es scheint, als Hohlkugeln, welche aus dem lichten Elemente bestehen[3]); das Feuer | des Mondes sollte aber weniger un-

---

heit von Morgen- und Abendstern Pythagoras zugeschrieben; nannten andere dafür Parmenides (wie dies Diog. a. a. O. [und IX 23] gesagt zu haben scheint; vgl. Diels Doxogr. 492 b), so wird man sich dieses ebenso zu erklären haben wie bei der Frage über die Gestalt der Erde (worüber S. 713, 1 Schl.). [Auch Burnet S. 177, 2 läßt diese Frage unentschieden.]

1) Wie ein solches auch in den Angaben des Aëtius über die weltregierende Göttin (S. 709, 2. 717, 1) vorliegt.

2) Die Darstellung der Placita ließe sich zwar bis zu einem gewissen Grade mit den S. 708, 1 angeführten parmenideischen Versen durch die Annahme vereinigen, daß hier Fr. 10, 4 ff. mit dem *οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων* der die Erdregion umgebende Teil des Himmels und mit den *πείρατα ἄστρων* die untere Grenze der Sternenwelt gemeint sei. Allein es steht ihr doch mehreres entgegen. Fürs erste nämlich wird bei Stob. I, 482 (s. o. 709, 2) der *οὐρανὸς*, der auch ebd. 500 die *περιφορὰ ἐξωτάτω τῆς γῆς* genannt ist, unmittelbar unter den Äther verlegt, während um die Mitte der Welt ebenso wie unter ihrer äußersten Grenze eine *πυρώδης στεφάνη* liegen soll; aus feurigem Dunst (*πυρὸς ἀναπνοή*) soll aber außer der Milchstraße auch die Sonne bestehen. Sodann sagt Parmenides Fr. 12, 1 f. (s. S. 710, Anm), die *στεινότεραι στεφάναι* seien von reinem Feuer erfüllt, die auf sie folgenden von Dunkel, das mit Feuer gemischt ist. Mit den letzteren können nun nur die Planetensphären und die Fixsternsphäre [sowie die Milchstraße s. o. S. 711] gemeint sein, mit den lichten die Sonnen- und Mondsphäre. Wenn nun diese die *στεινότεραι* genannt werden, so kann damit nicht gesagt werden sollen, daß sie aus schmaleren Ringen oder Bändern bestehen als die andern: denn da Sonne und Mond sich uns um so vieles größer darstellen als die Planeten, so müßten auch die Ringe, von denen sie getragen werden (angenommen die *στεφάναι* seien Ringe und nicht Hohlkugeln), um ebensoviel breiter sein als die der Planeten. Sondern *στεινότεραι* können die Sonnen- und Mondsphäre nur genannt werden, weil sie enger sind, also einen kleineren Durchmesser haben als die andern, und enger sind sie nur, wenn sie die inneren, der Erde näher liegenden sind. Eben dieses müssen sie aber auch deshalb sein, weil der Fixsternhimmel, wenn er unter Sonne und Mond läge, durch seine dunkle Masse das Licht der letzteren von der Erde absperren würde. Die Angabe des Aëtius scheint daher in diesem Fall ebenso wie in dem S. 715, 1 besprochenen auf einer unrichtigen Deutung dessen zu beruhen, was Parmenides gesagt hatte, dieser selbst aber mit den Pythagoreern unter die Milchstraße den Fixsternhimmel, dann die Planeten gestellt zu haben.

3) Das letztere sagt Parmenides in dem eben besprochenen Fr. 12, 2.

vermischt sein als das der Sonne und der Milchstraße; indessen sind die Angaben darüber nicht frei von Widersprüchen[1]). Die Vermutung, daß sich Parmenides die Gestirne mit Anaximander als hohle, mit Feuer gefüllte Ringe gedacht habe, aus deren Öffnungen dieses hervortrete[2]), ist nicht bloß unerweislich[3]), sondern auch | mit der Tatsache,

---

Ob er sich die *στεινότεραι στεφάναι* als Ringe oder als Sphären, d. h. Hohlkugeln, gedacht hat, lassen seine uns erhaltenen Worte unentschieden. Da aber doch das von der Sonne und dem Mond ausgehende Licht sich unserer Anschauung nicht als ein Lichtring, sondern als eine Lichtmasse darstellt, welche sich nach allen Seiten gleichmäßig ausbreitet, sieht man nicht, was den Philosophen hätte veranlassen können, diese Gestirne in bloße Licht- oder Feuerringe zu versetzen. [An der Auffassung der *στεφάναι* als Sphären halten mit Zeller fest Döring I 130 f. und Susemihl im Phil. 58 S. 214. Diels nennt sie Parm. S. 104 „Kränze", Vors.^{3} I 161 „Ringe"; ebenso verstehen sie Patin und Berger in den S. 709, 2 angeführten Abhandlungen, sowie Burnet S. 173.]

[1]) Nach Aëtius (Stob. I, 484 s. o. 709, 2) besteht der Mond aus Luft und Feuer, Sonne und Milchstraße nur aus Feuer. Derselbe sagt ebd. 532: Sonne und Mond seien aus der Milchstraße hervorgegangen, jene aus ihren dünneren und wärmeren, dieser aus ihren dichteren und kälteren Bestandteilen; daß die Milchstraße ihre Farbe der Mischung des *πυκνὸν* und *ἀραιὸν* verdanke, steht auch Plac. III, 1, 4. Nach Stob. I. 500 lehrte Parmenides *πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν*, nach S. 524 *πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον*, nach S. 550 *πυρίνην τὴν σελήνην*, oder wie Theodoret IV, 23 (Diels Doxogr. 356 b) sagt: *ἐκ μόνου συνεστάναι πυρός*. Zugleich aber behauptet Stob. I, 464, nach Parmenides habe der Mond seine *ἔμφασις* (sein Gesicht) *διὰ τὸ παραμεμῖχθαι τῷ περὶ αὐτὴν πυρώδει τὸ ζοφῶδες*, und deshalb nenne er ihn *ψευδοφανής*. Auch diese so vielfach voneinander abweichenden Angaben dienen dazu, die Zuverlässigkeit des Aëtius in seiner Darstellung der parmenideischen Astronomie in Frage zu stellen.

[2]) Tannery Pour l'hist. de la sci. hell. 231 f. Neuhäuser (Anaximander 389) will sich zwischen dieser Annahme und der gewöhnlichen nicht entscheiden.

[3]) Daß Sonne und Milchstraße *πυρὸς ἀναπνοὴ* genannt werden (s. o. 714, 2) beweist nichts: bei Anaximander sind die Sterne nur aus ihren Ringen ausströmendes Feuer, *ἀναπνοὴ* aber heißt „Einatmung", deutet also vielmehr auf die Vorstellung hin, welche Stob. I, 150 Parmenides gemeinsam mit Heraklit beilegt, daß die Gestirne Feuermassen (*πιληματα πυρὸς*) seien, die sich von den aus der Erde anfsteigenden (warmen und trockenen) Dünsten nähren. Ebensowenig folgt, auch wenn die Lesart richtig ist (worüber Diels zu Simpl. Phys. 39, 14), aus dem *πλῆντο πυρὸς* Fr. 12, 1 (s. o. 709, 2), denn von Feuer (oder Licht) erfüllt sind die *στεφάναι* auch dann, wenn sie das Licht der Sonne und des Mondes in allen ihren Teilen durchdringt; eine An-

daß ihm die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne bekannt war[1]), unvereinbar. Unsere Überlieferungen über Parmenides' kosmologische Annahmen[2]) sind aber nicht bloß zu lückenhaft, sondern manche von ihnen auch zu schwer miteinander in Einklang zu bringen, um aus denselben eine deutliche und gesicherte Vorstellung von seinem astronomischen System gewinnen zu können.

---

deutung davon, daß ihr Licht in feste Hülsen eingeschlossen sei, liegt in dem *πλῆντο* nicht, und kann schon deshalb nicht darin liegen, weil dann auch die übrigen *στεφάναι* Ringe sein müßten, die mit „Nacht und Feuerteilen dazwischen" angefüllt wären; die Sternringe Anaximanders sind aber alle nur mit Feuer gefüllt und können der Natur der Sache nach nur dies sein. Bei Cicero (s. o. 709, 2) vollends fehlt jede Spur von dieser Vorstellung, die ihm Neuhäuser 484. 489 aufdrängt. Weit entfernt daher, sie Parmenides beizulegen, müßten wir sie ihm schon deshalb absprechen, weil es höchst unwahrscheinlich ist, daß sie weder in einem uns erhaltenen Fragment, noch von einem unserer Berichterstatter erwähnt worden wäre. [Auch Susemihl Philol. 58 S. 213 kann hier keinen Anklang an Anaximandros entdecken. Anders Diels Parm. S. 105 (s. o. S. 711) und Burnet S. 173, der sich an die „Räder" Anaximanders (s. o. S. 297) erinnert fühlt.]

1) Plac. II, 26, 2: *Παρμ. ἴσην τῷ ἡλίῳ* (sc. *τὴν σελήνην*) *καὶ ἀπ' αὐτοῦ φωτίζεσθαι* (wie statt *—εται* zu lesen sein wird; im übrigen vgl. über den Text Diels Doxogr. 62 f.); Parm. Fr. 14: *νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς*. Ebd. Fr. 15. Auch das *ψευδοφανής* (s. o. 715, 1 Schl.) könnte sich ursprünglich hierauf bezogen haben. Das *ἴσην τῷ ἡλίῳ* der Placita geht unzweifelhaft auf die Größe des Mondes, und es steht auch in dem Kapitel *περὶ μεγέθους σελήνης*. Es ist aber allerdings so auffallend, daß man ein Mißverständnis vermuten möchte; er müßte denn die Sonne zwischen den Mond und die Erde gestellt haben. Karsten Philos. Rel. I b, 284 glaubt, bei Parmenides habe sich das *ἴσην* auf die Bahn des Mondes bezogen, aber auch von ihr konnte es nicht ausgesagt werden. [Vgl. jetzt Diels Parm. S. 112. Daß der Mond sein Licht von der Sonne habe, lehrte schon Anaximenes DV³ 3 A 16 (s. o. S. 326). Susemihl a. a. O. S. 214.

2) Dem bisher Beigebrachten ist in dieser Beziehung noch beizufügen, daß Parmenides nach Posidon. b. Strabo II, 2, 2. S. 94. Ach. Tat. c. 31 S. 157 C Pet. Plac. III, 11, 4 der erste war, welcher die Erde in fünf Zonen teilte und die zwei zwischen den Wendekreisen liegenden für bewohnbar erklärte. Plac. II, 12, 1 wird diese Einteilung Thales und Pythagoras, III, 14 vgl. Theo in Arat. II, 359, dem letzteren beigelegt. Vielleicht war sie, wie anderes, Parmenides aus der pythagoreischen Schule zugekommen und von ihm zuerst in einer Schrift niedergelegt worden. [Diese Berichte gaben Berger Anlaß zu seiner Abhandlung „Die Zonenlehre des Parmenides" in den Ber. d. K. sächs. Ges. d. W. zu Leipzig Philol.-hist. Kl. 47. 1895 S. 57 ff., deren schon oben S. 710 Anm. gedacht wurde.]

In der Mitte des Weltganzen[1]) weist Parmenides der welt- |

---

[1]) Stob. (oben 709, 2) sagt: in der Mitte der gemischten Sphären. Diese Angabe wird aber von Krische Forsch. 105 f. mit Recht aus einem Mißverständnis des *τούτων* in dem S. 705, 2 angeführten Fr. 12, 3 erklärt, denn es ist nicht abzusehen, wie gerade eine der gemischten, also der minder vollkommenen Sphären dazu kommen sollte, der Sitz der weltbeherrschenden Gottheit oder gar (wie Stob. meint) diese Gottheit selbst zu sein, und welche von ihnen dies sein könnte. Auch Simpl. sagt aber von Parm. Phys. 34, 14: *ποιητικὸν αἴτιον . . . ἓν κοινόν, τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν* und ähnlich Jambl. Theol. Arithm. S. 8, nachdem des Zentralfeuers erwähnt ist: *ἐοίκασι δὲ κατά γε ταῦτα κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορείοις οἵ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην . . . φάμενοι τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι.* Die entgegengesetzte Ansicht von Apelt Parm. et Emp. doctrina de mundi structura (Jena 1857) S. 5 ff. kann ich nicht gutheißen. [Die Ansichten über das Wesen und den Sitz dieser Göttin (*δαίμων* Fr. 12, 3) sind noch immer geteilt. Aëtius (DV³ 18 A 37 s. o. S. 709, 2) identifiziert sie mit *Δίκη* und *Ἀνάγκη* (Fr. 1, 14. 8, 14. 8, 30. 10, 6) und nennt sie *κληροῦχος*. Obwohl Burnet S. 176, 1 diese überlieferte Lesart durch den Hinweis auf die in Platons Staat X 617 D die *κλῆροι* verwaltende *Ἀνάγκη*, die Tochter der Lachesis, zu stützen sucht, so ist doch der Vorschlag Fülleborns, mit Rücksicht auf Fr. 1, 14, wo *Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς*, zu schreiben: *κληδοῦχος* sehr ansprechend. Diels Parm. S. 107 nennt allerdings diese Gleichsetzung „voreilig“, aber es dürfte sehr schwer sein, zwischen der „alles lenkenden“ Göttin einerseits und der als kosmische Macht verwendeten *Ἀνάγκη*, *Δίκη* und *Μοῖρα* (Fr. 8, 37) andererseits einen Bedeutungsunterschied herauszufinden. Die *δαίμων* des Parmenides scheint deswegen auch diesen orphischen Personifikationen (s. o. S. 691 Anm.) näher verwandt als der pythagoreischen *Ἑστία*, obwohl Gilbert Archiv 20 S. 45 auch wieder auf diese verwiesen hat. Letzterem steht (a. a. O. S. 27) die Identität der *Δίκη* mit der *δαίμων* fest. Schief ist es dagegen, wenn Döring ZfPh. 104 S. 575 Gr. Ph. I 131 und Medicus S. 142 f. in der *δαίμων* eine Personifikation des Zeugungstriebes sieht und Parmenides an den Anfang der Reihe von Philosophen stellen möchte, „die uns als letzte Antwort auf eine letzte metaphysische Frage das Wort ‚Liebe‘ sagen“. Denn die *δαίμων* „beherrscht“ die Zeugung (Fr. 12, 4) und „erschafft“ erst den Eros (Fr. 13), kann also nicht mit ihm gleichbedeutend sein. Vgl. Emp. Fr. 17, 24 f. (s. o. S. 705, 3). — Es fragt sich weiter, ob diese *δαίμων* dasselbe Wesen ist wie die Fr. 1, 22 genannte *θεά*, von welcher der Dichter seine Offenbarung empfängt. Wenn Fr. 1, 3 *δαίμονος* richtig überliefert ist und man nicht mit v. Wilamowitz (Hermes 34 S. 204) und Kranz S. 1161 *δαίμονες* schreibt, womit die Heliaden (1, 9) gemeint wären, so würde auch diese Göttin von dem Dichter als *δαίμων* bezeichnet. Patin S. 645 bleibt bei der hergebrachten Lesart und setzt beide gleich, obwohl ihm die Schwierigkeit nicht entgangen ist, daß dann die *θεά* in Fr. 12, 3 von sich selbst als *δαίμων* in dritter Person reden

regierenden Gottheit, der Erzeugerin der Götter und aller Dinge, ihren Sitz an, welche in dieser ihrer Stellung unverkennbar dem Zentralfeuer, der weltbildenden Göttermutter der Pythagoreer, entspricht. Für sein astronomisches System hat aber diese mythische Gestalt so wenig wie der von ihr hervorgebrachte, aus den alten Kosmogonien entlehnte Eros eine ernstliche Bedeutung.

Neben diesen kosmologischen Vorstellungen wird uns von Parmenides nur noch einiges Anthropologische berichtet. Die ersten Menschen ließ er aus dem Erdschlamm hervorgehen [1]),

---

würde. Auch Gilbert (Archiv 20 S. 25 ff.) sieht darin kein Hindernis, beide als identisch zu betrachten, während Diels P. S. 107 und Kinkel I 153 sie trennen und Kranz S. 1166 ebenfalls in der Identifikation „bare Willkür" sieht und die *ϑεά* nur als die Muse des Dichters (vgl. Emp. Fr. 4, 3. 5, 2) angesehen wissen will. Von der Stellung zu dieser Frage hängt es ab, ob Fr. 1 (die Fahrt des Dichters zur Göttin, worüber unten S. 726 ff.) zur Lösung der weiteren Frage nach dem Sitz der *δαίμων* des Fr. 12 herangezogen werden darf. Im weitesten Maß geschieht dies von Gilbert a. a. O., der (S. 42 ff.) die Wohnung der *δαίμων* in der Mitte des Universums, d. h. im Kernfeuer innerhalb der Erde sucht, wie schon vorher Diels Parm. S. 107. Auch Kinkel I 153 verlegt sie in den Mittelpunkt der Welt analog der pythagoreischen *Ἑστία*. Döring ZfPh. 104 S. 166. 174 und Gr. Ph. I 131 weist ihr die Milchstraße, Berger Zonenlehre S. 69. 70, 2. 95. 100 f. und Susemihl Philol. 58 S. 213 die Sonne als Sitz an. Burnet S. 177 sucht sie „in halber Höhe zwischen der Erde und dem Himmelsgewölbe" und ähnlich Reinhardt S. 13 „mitten zwischen Zentrum und Peripherie" (vgl. o. S. 711). Diese Bestimmungen hängen von der Stellung der Erklärer zu den Worten *ἐν μέσῳ τούτων* Fr. 12, 3 und der Deutung derselben bei Simplicius als gleichbedeutend mit *ἐν μέσῳ πάντων* ab (vgl. o. S. 717). Ob der Neuplatoniker die pythagoreische Hestia in den Text des Parmenides hineingedeutet oder ob dieser mit der *δαίμων* des Fr. 12 in der Tat diese pythagoreische Vorstellung andeuten wollte, läßt sich bei der fragmentarischen Überlieferung nicht mehr sicher ausmachen. Aber über folgendes muß man sich klar sein: nimmt man für die *Δόξα* des Parmenides die Kugelgestalt und die zentrale Lage der Erde an, so wäre das „Kernfeuer", in dem nach Diels (Vors.^{3} I 123) und Gilbert a. a. O. die *δαίμων* ihren Sitz haben soll, etwas wesentlich anderes als das Zentralfeuer der Pythagoreer, durch das ja eben die Erde aus ihrer Stellung im Mittelpunkt der Welt verdrängt wurde. Stellt man sich dagegen mit Patin (S. 624 f.) die Erde als die untere Kappe der Weltkugel vor, so hindert nichts, der *δαίμων* ihren Sitz im Mittelpunkt des Weltalls und damit zugleich in der Mitte der gemischten Sphären anzuweisen (S. 615). Diese Lösung wird dem Text des Parmenides und der Auffassung des Simplicius gleichermaßen gerecht.]

[1] Diog. IX, 22 sagt nämlich nach Theophrast: *γένεσιν ἀνθρώπου ἐξ*

weswegen seine Meinung hierüber mit der des Empedokles zusammengestellt wird[1]. Was er über den Unterschied der Geschlechter[2] und die Entstehung derselben bei der Zeugung[3] sagte, ist unerheblich. Wichtiger ist es uns, zu erfahren, daß er die Erscheinungen des Seelenlebens, Wahr-

---

ἡλίου πρῶτον γενέσθαι, statt *ἡλίου* ist aber ohne Zweifel *ἰλύος* (Steinhart Allg. Enc. a. a. O. 242 *ἡλίου τε καὶ ἰλύος*) zu lesen, vgl. Diels Doxogr. 482, 19. Auch bei der Lesart *ἡλίου* würden wir aber nicht mit Krische Forsch. 105 an ein Hervorgehen der Seelen aus der Sonne zu denken haben — eine Vorstellung, die in den Worten kaum liegen könnte, und die weder durch den angeblichen Vorgang der Pythagoreer (oben S. 522, 2), noch durch Simpl. Phys 39, 19 (s. u 722, 2) als parmenideisch zu rechtfertigen ist —, sondern sie würde mit Karsten S. 257 von einer Erzeugung durch die Sonnenwärme zu verstehen sein. Daß Parmenides von der Entstehung der Menschen gesprochen hatte, bezeugt auch Plutarch; s. o. 708, 1. [Offenbar liegt hier ein Dogma Anaximanders vor. Berger Zonenl. S. 100. Gomperz GD^3 I 148.]

1) Cens. Di. nat. 4, 8, nachdem die bekannte Meinung des Empedokles angeführt ist: *haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliensi fuit, pauculis exceptis ab Empedocle dissensis (dissentientibus?).* Zur Sache vgl. S. 304 f. 349, auch 666.

2) Wiewohl er nämlich das feurige Element für das edlere hielt, nahm er doch an, die Weiber seien wärmerer Natur als die Männer, und eben hieraus sei ihr größerer Blutreichtum und die Menstruation zu erklären (Arist. part. an. II, 2. 648 a 28 vgl. gen. an. IV, 1. 765 b 19); aus demselben Grund ließ er bei der ersten Menschenbildung die Männer im Norden, die Weiber im Süden entstehen (Plac. V, 7, 2).

3) Nach Fr. 17 sollen die Knaben aus dem rechten, die Mädchen aus dem linken Teil der männlichen und weiblichen Genitalien hervorgehen; die Angabe Pl. V, 11, 2. Cens. Di. nat. 6, 8, daß die aus der rechten Seite entsprungenen Kinder dem Vater, die andern der Mutter ähnlich werden, ist wohl nur ein Mißverständnis, vgl. Diels Doxogr. 191 f. Eher mag richtig sein, was Cens. c. 6, 5 vgl. 5, 4 sagt, der Same beider Eltern streite um das Übergewicht, welcher Teil es erlange, dem werden die Kinder ähnlich; ebenso sind die Verse (lateinisch bei Cöl. Aurelian. de morb. chron. IV, 9. S. 545, V. 150 ff. Karst. [Fr. 18]) für echt zu halten, welche aus der richtigen Mischung des männlichen und weiblichen Samens (wie sie dann entsteht, wenn der von der einen Seite des Vaters herrührende an die entsprechende der Mutter kommt) die rechte Körperbeschaffenheit, aus ihrem Streit Mißbildungen (Vermischung von Männlichem und Weiblichem) herleiten. Vgl. Diels Doxogr. 193 f., der auch Vorschläge zur Heilung der hierauf bezüglichen Stelle Plac. V, 7, 4 macht. [Diels Parm. S. 113 f. macht wahrscheinlich, daß es sich bei Fr. 17 um eine *δόξα* des Alkmäon von Kroton (s. o. S. 600 f.) handelt. Daß dieser sich mit embryologischen Fragen befaßte, beweist DV^3 14 A 14—17. B. 3. Burnet S. 178.]

nehmung und Denken, aus der Mischung der Stoffe im Körper herleitete. Er nahm nämlich an, daß jeder von den zwei Grundstoffen das ihm Verwandte empfinde, und daß deshalb die Vorstellungen und Gedanken der Menschen so oder anders beschaffen seien, die Erinnerungen haften oder verloren gehen, je nachdem in ihrem Körper das warme oder das kalte Element überwiege; den Grund des Lebens und der Vernünftigkeit suchte er in dem Warmen[1]); auch da aber, wo dieses ganz fehlt, im Leichnam, sollte immer noch Empfindung sein, nur daß sich dieselbe nicht auf das Lichte und Warme, sondern bloß auf das Kalte, Dunkle usf. beziehen sollte[2]). |

---

[1]) Weshalb Stob. Ekl. I, 796 mit späterer Terminologie sagt: *Π. πυρώδη (τὴν ψυχήν).* Aus der Abnahme der Wärme erklärte er auch den Schlaf und das Alter; Tert. De an. c. 43. Stob. Floril. 115, 29.

[2]) Parm. Fr. 16: *ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυκάμπτων,*
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν [*παρίσταται* Diels]*· τὸ γὰρ αὐτὸ*
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. Die beste Erläuterung dieses Bruchstücks gibt Theophrast De sensu 3 f.: *Παρμ. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν* (er hat nicht von den einzelnen Sinnen im besonderen gehandelt), *ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· ὡς γὰρ ἑκάστῳ, φησίν* usw. *τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως. ἂν δ' ἰσάζωσι τῇ μίξει πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὔ, καὶ τίς ἡ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν· ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερὸν ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρὸς, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι· καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.* Vgl. Alex. z. Metaph. 1009 b 21, der seine Erläuterung der parmenideischen Verse mit den Worten (S. 263, 22 Bon.) schließt: *τὸ γὰρ πλέον λέγεται νόημα· ὡς* [*γὰρ*] *τοῦ φρονεῖν ἠρτημένου τῆς σωματικῆς κράσεως καὶ ἀεὶ κατὰ τὸ πλεονάζον καὶ ἐπικρατοῦν ἐν τῇ σωματικῇ διαθέσει αὐτοῦ γενομένου.* Ritter I, 495 übersetzt *πλέον* „das volle“, Hegel Gesch. d. Phil. I, 277 „das meiste“, Brandis Gr.-röm. Phil. I, 392 „das mächtigere“, Steinhart a. a. O. 243 „das überwiegende Feurige“; es bedeutet aber vielmehr, wie es Theophrast richtig erklärt, *τὸ ὑπερβάλλον*, das mehrere, und das ganze Sätzchen besagt: das mehrere, das überwiegende von den beiden Elementen, ist Gedanke, erzeugt und bestimmt die Vorstellungen. Wegen dieser Annahme rechnet Theophrast § 1 unsern Philosophen zu denen, welche die Wahrnehmung von dem Gleichartigen herleiten. [Zu der Textänderung *παρίσταται* vgl. Diels Parm. S. 113,

Wir sehen hieraus, daß der Gegensatz des Geistigen und des Körperlichen auch Parmenides noch ferne liegt, und daß auch er noch nicht darauf ausgeht, die Wahrnehmung und das Denken nach ihrem Ursprung und ihrem formalen Charakter zu unterscheiden, so sehr er auch den Vorzug der vernünftigen Rede vor der sinnlichen Anschauung anerkennt; denn daß diese Ansicht nur im zweiten Teil seines Gedichts ausgesprochen ist, kann hierbei nicht in Betracht kommen: wäre er sich jenes Unterschieds bewußt gewesen, so würde er ihn auch hier nicht übergangen, sondern vom Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung aus zu erklären versucht haben [1]. Genauere Untersuchungen über die Natur der Vorstellungen

---

der auf Empedokles Fr. 108, 2 verweist. Es ist wohl zu beachten, daß es sich hier um eine fremde *δόξα* handelt, was Theophrast übersieht, wenn er behauptet, Parmenides erkläre *αἰσθάνεσθαι* und *φρονεῖν* für dasselbe. Diels Parm. S. 113 erinnert an Heraklit Fr. 118: *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* Zugleich werden wir trotz Reinhardt S. 76 f. auch hier wieder die Lehre des Alkmäon von der Mischung der Qualitäten (Fr. 4), die er S. 229 dem Heraklit aufdrängen will, berücksichtigt finden. E. Meyer Gesch. d. Alt. IV 228. Burnet S. 178 f. Rohde Psyche³ II 157, 2, der nur seltsamerweise diese Lehre als die eigene des Parmenides ansieht. Dagegen treffend Medicus S. 143: „Aufs stärkste akzentuiert Parmenides die Nichtigkeit dieser psychischen Prozesse dadurch, daß er auch den Toten noch empfinden läßt“. Hierzu auch Kühnemann Grundlehren S. 79 f. In den letzten Worten allein *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα* schimmert die eigene Lehre des Parmenides durch, und insofern ist Reinhardt zuzustimmen, der S. 77 hier „eine beabsichtigte Gegenüberstellung“ menschlicher Wahrnehmung mit der „reinen, aus dem Denken allein geschöpften Erkenntnis“ findet.]

[1] Wenn daher Theophrast sagt: *τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει,* wenn ebenso Arist. Metaph. IV, 5. 1009 b 12. 21 Parmenides zu denen rechnet, welche die *φρόνησις* für dasselbe mit der *αἴσθησις* gehalten haben, und Diog. IX, 22 nach Theophrast, übereinstimmend mit Stob. I, 790, berichtet: *τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι* (*Π. ἀπέφηνε*), so ist dies der Sache nach richtig, aber nur in dem Sinn, daß er den Unterschied von Wahrnehmung und Denken noch gar nicht bemerkt, eben deshalb aber auch nicht ausdrücklich geleugnet, unter dem *φρονέει* Fr. 16, 3 die Wahrnehmung mit begriffen hat. [Die dem Parmenides von Theophrast zugemutete Auffassung, daß er sinnliche Wahrnehmung und Denken nicht unterscheide, erklärt sich nur aus dem Mißverständnis der *Δόξα*. Die eigene Lehre des Parmenides steht Fr. 1, 33 ff. (s. o. S. 687, 1). Schärfer, als dort geschieht, kann man wahrhaftig beides nicht trennen. Wer dies übersieht, verkennt seine ganze Philosophie. Gilbert Religionsphil. S. 186 f. Göbel S. 106. Patin S. 631 f.]

und der Seelentätigkeit überhaupt hat er aber gewiß nicht angestellt[1]). |

Daß unser Philosoph in seiner Physik eine Seelenwanderung oder Präexistenz lehrte, ist unwahrscheinlich[2]); die

---

1) M. s. S. 720, 2. Nach Stob. Ekl. I, 1104, 22 hätte Parmenides die Sinnesempfindung, wie Empedokles, mittels der Annahme von Poren in den Sinneswerkzeugen erklärt; sollte aber der Name des Parmenides, der Plac. IV, 9, 3 (6) fehlt, auch mit Recht im Text stehen, so ist es doch kaum glaublich, daß Parmenides wirklich schon die Theorie der Poren gekannt hat, sondern eine an sich unerheblichere Äußerung wird in diesem Sinn gedeutet worden sein. Ebd. Nr. 25 (30) heißt es: *Παρμ. Ἐμπεδοκλῆς ἐλλείψει τροφῆς τὴν ὄρεξιν*, eine Notiz, mit der sich nichts anfangen läßt, auch wenn sie richtig ist; denn Karstens Erklärung S. 269, daß die Begierde entstehe, wenn eines der Elemente in zu geringem Maße vorhanden sei, ist sehr unsicher. Steht endlich Plac. IV, 5, 5: *Π. ἐν ὅλῳ τῷ θώρακι (τὸ ἡγεμονικὸν) καὶ Ἐπίκουρος*, so hat dies Parmenides natürlich so nicht gesagt, vielleicht ist es aus Fr. 16 (s. o. S. 720, 2) abgeleitet.

2) Simpl. Phys. 39, 19 sagt über die weltregierende Gottheit des P.: *καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησι.* Ritter 1, 510 und Karsten S. 272 ff. verstehen dies so, daß unter dem *ἐμφανὲς* das Lichte oder der Äther, unter dem *ἀειδὲς* das Dunkle oder die irdische Welt gemeint sei, daß demnach P. die Geburt als Herabsinken aus der höheren Welt, den Tod als Rückkehr zu derselben betrachte. Allein die Ausdrücke *ἐμφανὲς* und *ἀειδὲς* bezeichnen nicht das Lichte und Dunkle, sondern das, was uns offenbar und das, was uns verborgen ist, jenes daher die Oberwelt, dieses die Unterwelt, den Hades. Die Worte des Simpl. besagen mithin: die Gottheit sende die Seelen bald aus dem Leben, bald ins Leben, und wenn hierin strenggenommen allerdings die Vorstellung einer Präexistenz liegen würde, so fragt es sich doch, ob wir die Worte so pressen und mehr darin suchen dürfen als eine dichterische Ausdrucksweise, welche sich allerdings an die S. 68 ff. besprochenen Anschauungen anschließt. Auch der *στυγερὸς τόκος* (Parm. Fr. 12, 4, oben S. 705, 2) muß nicht gerade das ausdrücken, was Ritter darin findet, daß es dem Menschen besser wäre, ungeboren zu bleiben, sondern es scheint einfach auf die Geburtsschmerzen zu gehen. Schon das *πάντη* weist über die Menschenwelt hinaus. [Diels, Parm. S. 109 verweist zur Bestätigung von Zellers Ansicht auf *περὶ διαίτης* 4: *νομίζεται δὲ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἐξ ἀΐδου ἐς φάος αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος ἐς ἀΐδην μειωθὲν ἀπολέσθαι· ὀφθαλμοῖσι γὰρ πιστεύουσι μᾶλλον ἢ γνώμῃ οὐχ ἱκανοῖς ἐοῦσιν οὐδὲ περὶ τῶν ὁρεομένων κρῖναι· ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι.* Rohde Ps.^{3} II 158 meint dagegen, daß P. hier, wo er nur hypothetisch rede und unter den „Meinungen der Menschen“ eine beliebige Auswahl treffe, „wie ein Anhänger orphisch-pythagoreischer Theosophie rede“. Ebenso Dörfler Die El. u. Orph. S. 21. Aus solchen Stellen mag es sich auch erklären, daß das Gedicht des P. auch unter Pythagoras' Namen um-

Angabe, daß er einen Weltuntergang angenommen habe[1]), scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen[2]).

Welche Bedeutung nun Parmenides dieser seiner Physik beilegte, darüber waren die Ansichten von alters her geteilt[3]). Während die einen annehmen, es handle sich bei | derselben ihrem ganzen Umfang nach nur um den Standpunkt der täuschenden Meinung, nicht um die eigene Überzeugung des Philosophen, so glauben andere, er wolle der Erscheinungswelt als solcher nicht alle Wahrheit absprechen, sondern nur ihr geteiltes und veränderliches Sein von dem einigen und ungeteilten des wahrhaft Seienden unterscheiden. Wiewohl es aber dieser Ansicht auch in neuerer Zeit an Verteidigern nicht gefehlt hat[4]), so kann ich ihr doch nicht beitreten.

---

lief (Diog. L. 9, 23). Sonst haben wir noch eine Notiz, daß P. die Seele aus Erde und Feuer bestehen ließ (DV³ 18 A 44), jedenfalls auch in der *Δόξα*, oder daß sie feurig (*πυρώδης*) sei (Dox. 388), sowie daß es kein *ζῷον ἄλογον* gebe (Dox. 392).]

[1]) Hippol. Refut. I, 11: *τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ οὐκ εἶπεν.*

[2]) Da nämlich Hippolytus selbst sagt, Parm. habe sich über den Weltuntergang nicht näher erklärt, so ist es wahrscheinlich, daß seiner Angabe nichts weiter zugrunde liegt als die Schlußverse des parmenideischen Gedichtes [Fr. 19]: *οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε νῦν τε ἔασι,*
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ. Diese Verse scheinen sich aber nicht auf den Untergang des Weltganzen, sondern nur auf den der Einzelwesen zu beziehen. [Anders Gilbert Met. Theor. S. 103, der die Nachricht des Hippolytos (Anm. 2) für zuverlässig hält und meint, P. habe sich mit der Annahme von Weltperioden an Xenophanes (Hipp. Ref. I, 14, 6 DV.³ 11 A 33) angeschlossen.]

[3]) Die Annahmen der Alten hierüber findet man am vollständigsten b. Brandis comm. el. 149 ff. vgl. Gr.-röm. Phil. I, 394 f., und nach ihm b. Karsten S. 143 ff. Ich gehe hierauf um so weniger ein, da für uns höchstens das Urteil des Aristoteles, dessen sogleich näher erwähnt werden wird, ein bestimmendes Gewicht haben könnte.

[4]) Schleiermacher Gesch. d. Phil. 63: „Das Wahre aber ist, daß dies alles nur von dem absoluten Sein gilt, also auch die Vielheit nicht eine Vielheit des absoluten Seins ist" usw. Karsten 145: *ille nec unam amplexus est veritatem, nec sprevit omnino opiniones; neutrum exclusit, utrique suum tribuit locum.* P. habe (vgl. S. 149) das Ewige vom Veränderlichen unterschieden, ohne das Verhältnis beider Gebiete genau zu bestimmen; aber die Erscheinung für täuschenden Schein zu halten, sei ihm nicht in den Sinn gekommen. Vgl. Ritter I, 499 f.: die göttliche Wahrheit können wir nach

Parmenides selbst erklärt zu bestimmt, daß er nur das eine unveränderliche Wesen als ein Wirkliches anerkenne, der Vorstellung dagegen, welche uns Vielheit und Veränderung zeigt, nicht die mindeste Wahrheit einräume, daß er daher in dem zweiten Teil seines Gedichts nicht seine eigene Überzeugung, sondern fremde Meinungen vortragen wolle[1]; auch Aristoteles hat seine Lehre nicht anders aufgefaßt[2], | und Plato[3] bezeugt uns, Zeno sei in der Bestreitung der gewöhnlichen Ansicht mit seinem Lehrer ganz einverstanden gewesen; von Zeno aber steht es außer Zweifel, daß er die Vielheit und die Veränderung schlechthin leugnete. Es mag immerhin auffallen, daß Parmenides bei dieser Ansicht über Meinungen, denen er selbst nicht den geringsten Wert beilegte, nicht bloß ausführlich berichtet, sondern von ihrem Standpunkt aus eine eigentümliche Theorie aufgestellt haben soll; man mag es unwahrscheinlich finden, daß er die Wahrheit dessen, was sich uns sinnlich beglaubigt, gänzlich leugnete, daß er in seinen wenigen, mehr verneinenden als bejahenden Sätzen über das Eins die ganze Fülle der Wahrheit erschöpft zu haben glaubte[4]. Aber was konnte er denn anderes glauben, und was ließ sich viel anderes über das Wirkliche aussagen, wenn

---

den Eleaten nicht fassen, außer in einigen allgemeinen Sätzen; wenn wir nun aber der menschlichen Denkart gemäß Vielheit und Veränderung annehmen, so sei dies nur Trug und Täuschung der Sinne, dagegen sei anzuerkennen, daß auch in dem, was als Vieles und als Veränderung erscheint, das Göttliche sei, nur verhüllt und verkannt.

[1] M. vgl. hierüber, außer dem, was S. 687, 1. 695, 1. 723, 2 angeführt wurde, namentlich die Verse, mit denen der erste Teil seines Gedichts, die Lehre vom Seienden schließt, Fr. 8, 50 ff.:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

[2] Vgl. die S. 656, 2. 696, 1 angeführten Stellen und De coelo III, 1. 298 b 14: *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαί φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην.* Ähnlich gen. et. corr. I, 8. 325 a 2. Daß er daneben auch der Bestimmungen über die Erscheinungswelt erwähnt und den Parmenides wegen der gleichmäßigen Berücksichtigung dieses Gebiets lobt (Metaph. I, 5. s. o. 702, 1), kann hiergegen nichts beweisen, da hiermit über das Verhältnis, in das unser Philosoph die Erscheinung und die Wirklichkeit setzte, nichts ausgesagt ist.

[3] Parm. 128 A.

[4] Ritter a. a. O.

man einmal von dem Satz ausging, daß nur das Seiende sei, das Nichtseiende dagegen schlechthin und in jeder Beziehung nicht sei? was anders wenigstens von einem solchen, dem die schärferen dialektischen Unterscheidungen noch fremd waren, mit denen Plato und Aristoteles die Lehre des Parmenides bekämpft haben? Daß er aber nichtsdestoweniger ausführlich auf die Betrachtung der Erscheinungswelt einging, dies begründet er selbst ausreichend mit der Absicht, auch abweichende Meinungen nicht zu übergehen[1]). Der Leser soll beide Ansichten, die richtige und die falsche, vor sich sehen, um sich desto sicherer für die erstere zu entscheiden. Die falsche Weltansicht wird nun allerdings nicht so dargestellt, wie sie von irgendeinem der Früheren wirklich ausgesprochen worden ist, sondern so, wie sie seiner eigenen Meinung nach auszusprechen wäre. Ebenso machen es aber auch andere alte Schriftsteller: auch Plato verbessert die Ansichten, die er bekämpft, nicht selten nach Inhalt und Fassung, auch Thukydides legt den handelnden Personen nicht das in den Mund, was sie wirklich gesagt | haben, sondern was er selbst an ihrer Stelle gesagt haben würde[2]). In derselben dramatischen Weise verfährt Parmenides: er stellt die gewöhnliche Weltansicht so dar, wie er selbst sie fassen würde, wenn er sich auf ihren Standpunkt versetzt; seine Absicht ist aber doch nicht auf die Darstellung eigener, sondern fremder Meinungen gerichtet, seine ganze physikalische Theorie hat bloß hypothetische Bedeutung[3]). Sie will uns zeigen, wie die Erscheinungswelt anzusehen wäre, wenn wir sie für etwas Wirkliches halten dürften; indem sich aber dabei herausstellt, daß sie sich nur durch die Annahme von zwei Grundstoffen erklären ließe, von denen bloß der eine dem Seienden, der andere dem Nichtseienden entspricht, daß sie mithin auf allen Punkten das Sein des Nichtseienden voraussetzt, so kommt es nur um so deutlicher an den Tag, wie wenig sie selbst, in ihrem Unterschied von dem einen und ewigen Sein, auf Wirklichkeit Anspruch hat. Dagegen hat Parmenides allerdings jene eingehende dialektische Widerlegung der gewöhnlichen Vorstellungsweise noch nicht versucht, welche die zuverlässigsten Zeugen für die eigentümliche Leistung Zenos erklären[1]); wenn ihm daher von Späteren dieses dialektische Verfahren beigelegt wird[2]), so verwechseln sie ihn mit Zeno; nur die Anfänge desselben lassen sich in seiner Beweisführung gegen das Sein des Nichtseienden erkennen.

---

[1]) Fr. 8, 61 (oben S. 708, 1). [Richtiger faßt Diels Parm. S. 100 f. das *ὡς* nicht final, sondern modal: „so ist's unmöglich, daß dir irgendwelche menschliche Ansicht den Rang ablaufe"; so DV.³ I S. 159. Über den Sinn der Stelle Weiteres unten S. 734, 1.]

[2]) [Das im Text Gesagte ist nicht ganz zutreffend: Thukydides schließt sich nach seinem eigenen Zeugnis I 22, 1 so eng als möglich an den Gedankengang der wirklich gehaltenen Reden an (*ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων οὕτως εἴρηται*).]

[3]) [Dafür setzt H. Vaihinger, Die Philosophie des Als — ob (1911) S. 236 f., sachlich mit Zeller übereinstimmend, den Begriff der „Fiktion".]

[In der vorstehenden Darstellung hat Zeller die künstlerische Einkleidung, die Parmenides seinem Lehrgedicht gegeben hat, unberücksichtigt gelassen. Diese ist aber für die Gesamtauffassung namentlich des zweiten Teils, sowie auch für das Verständnis einiger Stellen des Gedichts nicht bedeutungslos und muß daher kurz besprochen werden. Der Dichter führt seine Philosophie ein in der mythischen Einkleidung einer Offenbarung, die ihm von einer Göttin (Fr. 1, 22) zuteil wird. Zu dieser Göttin gelangt der Dichter auf einer Fahrt, auf der ihn die Sonnentöchter (*Ἡλιάδες κοῦραι* 1, 9) geleiten[3]), deren Einzelheiten aber im übrigen ziemlich unklar bleiben. Der an abstraktes Denken gewöhnte

---

[1]) Die Belege sogleich; hier genügt es, an Plato Parm. 128 A f. zu erinnern.

[2]) Nach Sext. Math. VII, 5 f. wollten ihn einige nicht bloß den Physikern, sondern auch den Dialektikern beizählen, Favorin b. Diog. IX, 23 schreibt ihm die Erfindung des Achilleus und Porph. b. Simpl. Phys. 139, 24 (s. S. 753, 1) den Beweis aus der Zweiteilung zu; wir werden jedoch finden, daß beide Zeno angehören. Vgl. auch S. 700, 1.

[3]) [Abzulehnen ist jedenfalls die Meinung Patins S. 642, daß es sich Fr. 1, 2 f. nicht um den „Weg zur Göttin“, sondern um den „Weg der Göttin“ handle, wenn nicht gar statt *δαίμονος* mit v. Wilamowitz (Hermes 34. 1899 S. 204) und Kranz S. 1161 *δαίμονες* zu lesen ist, was auf die Heliaden ginge. Diels Parm. S. 46 f. Denn bei Patins Voraussetzung müßte die Göttin dem Dichter, den sie in ihrem Wagen auf der Sonnenbahn mitnimmt, die Welt zeigen. Davon ist aber keine Rede, sondern sie belehrt ihn nur, und er hört zu: *πυθέσθαι* 1, 28, *μαθησεαι* 1, 31, *ἐρέω-σὺ ἀκούσας* 4, 1, *μάνθανε ἀκούων* 8, 52, *φατίζω* 8, 60, *εἴσῃ* 10, 1; nur 2, 1 *λεῦσσε* offenbar in übertragenem Sinn.]

Geist des Philosophen besaß offenbar nicht die genügende Kraft gestaltender Phantasie, um diese künstlerische Darstellungsform, deren Vorbilder vermutlich in orphisch-pythagoreischen Kreisen zu suchen sind[1]), in voller Anschaulichkeit durchzuführen, und so kommt es, daß schon über diese Einleitung des Gedichts die Ansichten der neueren Forscher weit auseinandergehen. Nicht einmal darüber ist Einigkeit erzielt, ob wir es, wie die meisten meinen, mit einer Himmelfahrt oder, wie GILBERT nachzuweisen suchte[2]), mit einer Höllenfahrt zu tun haben. Mit voller Sicherheit ist diese Frage nicht zu lösen, da der überlieferte Text an der entscheidenden Stelle versagt[3]). Sicher ist nur, daß auf der Fahrt ein Tor (1, 11 ff.) passiert wird, durch das die Pfade der Nacht und des Tages gehen und das offenbar aus dem Haus der Nacht in das Lichtreich des Himmels (1, 9 f.) führt[4]). Das Haus der Nacht liegt im Westen, und Parmenides fährt die Straße des Helios in umgekehrter Richtung, ein glücklicherer Phaëthon[5]). Wo das Haus der Göttin zu denken ist, in dem er nun empfangen wird, nachdem die schlüsselführende Dike das Tor geöffnet hat (1, 14 ff.), wird nicht gesagt (1, 22 f.), aber es wird doch wohl eher irgendwo im Reich des Lichts zu suchen sein als im Dunkel des Erdinnern[6]). Ob wir die Göttin etwa als die Wahrheit selbst ansprechen dürfen, geht aus Fr. 1, 29 auch nicht mit Sicherheit hervor, da es hier nur heißt, Parmenides solle von ihr die Wahrheit erfahren; jedenfalls aber bietet der Umstand, daß sie dem Parmenides auch den Irrtum, den Trug der menschlichen Meinungen mitteilt (Fr 1, 30; 8, 51 f.), nicht, wie man gemeint hat[1], einen Grund hiergegen; denn es widerspricht in keiner Weise dem Wesen der Wahrheit, den Irrtum als solchen zu kennzeichnen. Auch wenn man die Göttin einfach im Sinn der Muse faßt, so stellt sich Parmenides ihr doch wie der Schüler der überlegenen geistigen Führerin und Lehrerin gegenüber, und dies dürfte auch der Grund sein, weshalb er sich als „jungen Mann“ (*κοῦρος* 1, 24) einführt[2]. Zeigt sich so das Gedicht verwandt mit der didaktischen Literaturgattung der *Ὑποθῆκαι*, der belehrenden und warnenden Dichtungen, wie sie Hesiod an seinen Bruder Perses, Theognis an seinen jungen Freund Kyrnos richtete[3], so werden wir uns eben deswegen hüten müssen, eine im einzelnen durchgeführte Allegorie darin zu suchen, wie dies im Altertum und teilweise auch noch von neueren Erklärern geschehen ist[4]. Aber den Gedanken werden wir allerdings als den Sinn dieser dichterischen Einkleidung festhalten dürfen, daß es für die Erkenntnis der

---

[1]) [DIELS Parm. S. 9 ff., der auch von einem „Nachklang der Epimenidesliteratur" spricht. Der Einwand von KRANZ S. 1169, daß das ekstatische Element fehle, ist nicht stichhaltig, da es sich ja nur um das formale Bild der Fahrt handelt. Doch ist auch Homer (Od. X 86) und Hesiod (Theog. 748 ff.) benützt.]

[2]) [Archiv 20 (1907) S. 25 ff. Fr. 1, 3 *ΚΑΤΑΠΑΝΤΑ.ΤΗ* überliefert. DIELS[1] *αὐτή*, DIELS[2] *τατή* (v. WILAMOWITZ Hermes 34. 1899 S. 204), DIELS[3] *ἄστη* aus N. Diese letzte Lesart scheint aber unmöglich, da der Weg nach 1, 27 *ἀπ' ἀνϑρωπων ἐκτὸς πάτου* ist. Die zahlreichen Vermutungen bei DIELS Parm. S. 48, von denen Karstens *ἀδαῆ* (nach 8, 59) am meisten einleuchtet, da die Fahrt offenbar aus dem Dunkel ins Licht führt (1, 9 f.).]

[4]) [Daß das Tor gleich zu Anfang zu passieren ist, hat KRANZ S. 1160 gezeigt.]

[5]) [Kranz S. 1159.]

[6]) [Die Entscheidung darüber ist davon abhängig, ob man die *ϑεά* 1, 22 mit Dike 1, 14 und der *δαίμων* des Fr. 12, 3 nebst DV.³ 18 A 37 gleichsetzt oder nicht und, wenn man die Identifikation vollzieht, wo man dieser wieder ihre Stelle anweist. S. oben S. 717, 1.]

---

[1] [Kranz S. 1169.]

[2] [Patin S. 501. 643. Kranz S. 1167. De Marchi S. 24. Man darf daher nicht, wie Reinhardt S. 111 tut, daraus kühne chronologische Schlüsse ziehen.]

[3] [Vgl. P. Friedländer *Ὑποθῆκαι* im Hermes 48 (1913) S. 558 ff. und Kranz S. 1167 f.]

[4] Vgl. Sext. adv. math. VII 112 ff. (DV.^{3} 18 B 1). Auch Kranz geht hier noch zu weit, wenn er sagt (S. 1166): „Das Bild von den beiden Straßen bestimmt geradezu auf weite Strecken den Aufbau des Gedichts.“ Von einer Ausführung dieses Bildes, wie wir sie bei Hesiod Erg. 287 ff., in orphisch-pythagoreischen Kreisen (z. B. Plato Gorg. 524 A, wozu Rohde Psyche^3 II 220, 4) und endlich in dem Mythus des Prodikos bei Xen. Mem. II 1, 21 ff. finden, ist hier, wo der Weg der Menschen nur ganz kurz angedeutet wird (1, 27), gar keine Rede. Der „Wege der Forschung“ sind es aber bei P. genau besehen nicht zwei, sondern drei, von denen zwei Irrwege sind, wie Kranz selbst S. 1174 richtig gezeigt hat. Vgl. auch Reinhardt S. 35 ff., der nicht wie Diels P. S. 11 und 47 und Kranz S. 1164 ff. das Prinzip der Zweiteilung, sondern das der Dreiteilung bei P. herrschend findet.]

Wahrheit einer Losreißung von allem Irdischen, eines völligen Bruchs mit der Alltagsmeinung der Menschen bedürfe[1]).

Was den Aufbau des Gedichts betrifft, so wird man in der Hauptsache der Anordnung der Bruchstücke bei Diels zustimmen können. Bestritten ist dabei außer der Stellung der Verse Fr. 1, 33 ff.[2]) nur die Einfügung der Fragmente 2 und 3, die schon Patin nicht dem Prooemium zuteilen, sondern in umgekehrter Folge zwischen Fr. 8, 33 und 34 einschieben wollte[3]), während sie Kranz in die zwischen Fr. 5 und 6 klaffende Lücke einsetzen möchte als Bestandteile des Beweises für die Falschheit des Weges der Sinneswahrnehmung, und dieser letztere Vorschlag dürfte den Vorzug verdienen[4]).

Unbestreitbar ist die Zweiteilung des Gedichts in einen Abschnitt, der die Wahrheit im Sinne des Parmenides darstellte, und in einen andern, der die irrtümlichen „Meinungen der Sterblichen“ enthält[5]). Der Einschnitt ist (Fr. 8, 50) deutlich gekennzeichnet. Über die Bedeutung dieses zweiten Teils, der als sogenannte *Δόξα* der *Ἀλήθεια* gegenübergestellt zu werden pflegt, gehen die Ansichten auch heute noch weit auseinander: die einen wollen darin nur eine Darstellung fremder, von Parmenides selbst abgelehnter Ansichten erblicken, während die andern darin die dem Philosophen selbst verhältnismäßig am richtigsten scheinende Erklärung der sinnlich wahrnehmbaren Welt finden wollen. Um mit der ersteren Richtung zu beginnen, so geht Diels noch über Zeller selbst hinaus, wenn er in diesem zweiten Teil „nichts als eine kritische Übersicht über die strittigen Ansichten der bisherigen Denker, eine Doxographie“ sieht, „die wie im Peripatos lediglich den propädeutischen Zwecken der Schule dienen soll“[6]). Ihm stimmt im wesentlichen Kinkel

---

1) [Reinhardt S. 67 f.]

2) [S. o. S. 687, 1.]

3) [A. a. O. 565 f. 569.]

4) [A. a. O. S. 1175.]

5) [Diels Parm. S. 10 erinnert zu dieser Zweiteilung an die Anrede der Musen bei Hesiod Theog. 27 f.: *ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ᾽ εὖτ᾽ ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.*]

6) [Parm. S. 63; vgl. Philos. Aufsätze E. Zeller gewidmet. 1887 S. 249.]

zu[1]. Burnet[2] findet in dem zweiten Teil „eine Skizze der gleichzeitigen pythagoreischen Kosmologie“, da es für Parmenides, auch nachdem er seine eigene Überzeugung errungen hatte, „durchaus notwendig war, seine Schüler in dem System zu unterrichten, dem entgegenzutreten sie Anlaß erhalten mochten“. Auch Döring[3] glaubt noch eine nicht ganz überwundene Nachwirkung des pythagoreischen Systems und der Lehren Anaximanders in der Doxa zu erkennen. Nietzsche findet darin ebenfalls die Spuren dieses milesischen Denkers, hält aber die Physik für das eigene frühere System des Parmenides, das dieser verworfen habe, als ihn später „jener eisige Abstraktionsschauder erfaßte“, eine Ansicht, die der Italiener de Marchi, ohne seinen deutschen Vorgänger zu kennen, neuerdings wiederholt hat[4].

Diese Auffassung leitet zu der Ansicht derjenigen Forscher über, die in der Physik des Parmenides nicht nur eine eigene, aber überwundene Anschauung des Philosophen sehen, sondern einen ernsthaften Versuch, die Sinnenwelt, die nun eben einmal doch eine Erklärung verlangte, auf die bestmögliche Weise zu deuten, eine von ihm an zweite Stelle gerückte hypothetische Welterklärung. So lehnt besonders Patin die Diels'sche Auffassung ab. Nach ihm handelt es sich „um einen allgemeinen, tatsächlichen Schein“, dem Parmenides mitverfallen ist, um seine eigene Lehre, die Lehre des überzeugten Denkers: „Parmenides leugnete die Bewegung, glaubte aber ihren Schein.“ Und obwohl Patin zugestehen muß, daß Parmenides „von vielen Denkern beeinflußt“ ist, so ist ihm doch dieser scheinbare Kosmos der parmenideischen Physik im Grunde nichts anderes als eine „übermütige Travestie“ des heraklitischen Kosmos, der ja mit seinem Werden und Vergehen nach Patin auch dem naiven Glauben der unbewußt heraklitisierenden Menge entspricht[5]. Auch Gomperz glaubt bei den „Meinungen der Sterblichen" keineswegs bloß an fremde, sondern auch an die eigenen Meinungen des Parmenides denken zu sollen, der neben der Wahrheitslehre hier eine „plausible" Welterklärung gebe, die viele seiner eigentümlichsten, vom ganzen Altertum ernst genommenen und zum Teil hochgeschätzten Lehren enthalten habe[1]). Am weitesten geht BERGER in der Annahme eigener, hier niedergelegter und erst von Parmenides selbst aufgebrachter physikalischer Lehren, auf deren schwankenden Grund schon früher hingewiesen wurde[2]). Auch nach GILBERT „betont Parmenides, daß seine Erklärung, obgleich an sich ungewiß, dennoch unter allen bisherigen Erklärungen die größte Wahrscheinlichkeit für sich habe"[3]). Diese Auffassung teilen ferner v. WILAMOWITZ[4]), E. MEYER[5]), LORTZING[6]), WINDELBAND[7]), KRANZ[8]). LINCKE[9]) bestimmt seine Ansicht genauer dahin: „Die Verbindung des Seins und des Scheines gilt ihm als ein Naturgesetz . . . Der Sinn des Dogmas, das Parmenides aufstellt, ist derselbe wie in Herbarts Metaphysik: soviel Schein, soviel Sein." KÜHNEMANN[10]) erklärt gleichfalls den zweiten Teil für einen selbständigen Entwurf, der entwickelt, „wie man sich bei dieser Beimischung von Nichtsein die Welt der Meinung gleichsam vor uns entstehend vorstellen könne, immer mit der Gewißheit, daß dies alles Trug und Täuschung ist". Nicht sowohl als eine hypothetische Physik, sondern als einen „Mythos, vergleichbar manchem Mythos Platons", faßt MEDICUS[11]) die Doxa auf: „Diese ganze Physik ist nichts als stammelnder Mythos. Ihre Objekte sind unaussprechlich und unerkennbar (4, 7 f): aber nicht weil sie der Vernunft zu hoch, sondern weil sie ihr zu

---

[1] [Gesch. d. Phil. I 144. 152 f. Anm. S. 32, 4 und Überweg-Prächter^{10} S. 61. Herbertz Wahrheitspr. S. 129 f. Ähnlich Peithmann, Die Naturphil. vor Sokrates. Archiv XV. 1902 S. 214 ff. S. auch Nestle, Vorsokr. S. 30 f.]

[2] [Anf. I 170 f.]

[3] [Griech. Phil. I 128. 136 f.]

[4] [Nietzsche Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Werke X 54 ff. De Marchi L'ontologia etc. S. 47 ff.]

[5] [Patin Parm. S. 499 f. 505 („Die Ruhe ist, eine ewige Bewegung scheint). 507 f. 583. 595.]

---

1) [Griech. Denker³ I 147.]

2) [Zonenlehre S. 76; s. o. S. 710 Anm.]

3) [Religionsphil. S. 183; vgl. Met. Theor. S. 99, 1.]

4) [Hermes 34. 1899 S. 204.]

5) [Geschichte des Altertums IV 227.]

6) [Jahresberichte über die Fortschr. d kl. Altertumswiss. 112. 1902 S. 54.]

7) [Griech. Phil.³ S. 47, dessen Ansicht der Herausgeber A. Bonhöffer in Anm. 4 übrigens nicht teilt. — Nicht ganz klar ist die Stellung ROHDES Psyche³ II 158]

8) [A. a. O. S. 1169 f.]

9) [Philologus 65. 1906 S. 473 f.]

10) [Grundlehren S. 75 Anm. 2.]

11) [Philos. Abh. Max Heinze gew. 1906 S. 141. 143.]

niedrig liegen. Die Vernunft blickt über den Schein hinweg auf das, was wirklich ist, auf die zeitlose Wahrheit.“ Ganz eigenartig und der Diels'schen Deutung diametral entgegengesetzt ist endlich die Ansicht Reinhardts über die Doxa, die mit seiner Gesamtauffassung der parmenideischen Philosophie aufs engste zusammenhängt. Nach ihm „ist diese Lehre ein völlig in sich geschlossenes, in sich selbst ruhendes Ganze und weist nirgends auch nur mit einer Fingerspitze aus ihren Gedankenkreisen auf die Lehrmeinungen anderer Sekten hin“. Die Doxa im besonderen ist „eine Lehre des menschlichen Irrtums . . ., eine Erklärung, auf welchem Wege er in die Welt gekommen“. „Sie bringt Wahrheit über den Wahn, sie zeigt, wie er entstanden ist und weshalb er entstehen mußte.“ Parmenides „hat den Versuch gewagt, die Vorstellungen auf Ursprung, Wahrheit und Zusammenhang zu untersuchen . . . . . Weil aber . . . das wissenschaftliche Denken der Zeit ausschließlich auf Physik ausging, so hat die Doxa jenen physikalischen Anstrich angenommen, der schon Aristoteles irregeführt hat“. „Aus der Erkenntnistheorie erwächst zu unserer Überraschung eine Kosmogonie.“ Parmenides aber will mit dieser nichts anderes sagen als: „Die Welt ist eine Konvention, aus einem sanktionierten Irrtum folgerecht entwickelt“. Das „Wesen und Geheimnis der Doxa ist die völlige Verquickung des Begrifflichen mit dem Stofflichen“, und „als Wesen aller Dinge sprang ihm überall der Gegensatz heraus“. Auch Licht und Dunkel sind nicht als Stoffe, sondern als Begriffe zu fassen. „Die ganze Mannigfaltigkeit der vorgestellten Welt beruht nur auf unzähligen Mischungsunterschieden.“ Überall handelt es sich um ein dreigeteiltes Schema, zwei Gegenteile und als drittes ihre Mischung: es ist, ist nicht, ist zugleich und ist nicht. Kurz, die Doxa ist nichts anderes als der in Fr. 6, 4 ff. gekennzeichnete „dritte Weg der Forschung“, den die „Doppelköpfe“, d. h. die Menschen im allgemeinen, wandeln: „sie stehen für die Welt, in der wir leben, wahrnehmen und fühlen“, und dieser Weg gehört ebenso notwendig in das System herein wie die beiden andern als „ein Bild, ein Ausdruck für die Vorstellungen der Menschen“ [1]).

---

[1]) [Reinhardt Parm. S. 17. 9. 25 f. 29 ff. 23 f. 32. 70 f. 65 ff., wozu vgl. 35 f. 88.]

Angesichts dieser Verschiedenheit der Meinungen der neueren Forscher gilt es, sich möglichst eng an die eigenen Aussagen des Philosophen über die von ihm im zweiten Teil seines Gedichts verfolgte Absicht anzuschließen. Und aus diesen geht bei unbefangener Betrachtung zweierlei mit aller Bestimmtheit hervor: 1. daß er eine Mehrheit von „Meinungen Sterblicher“ (Fr. 1, 30; 8, 51) zur Sprache bringen will, nicht nur eine zusammenfassende Gesamtanschauung der Menschen; und 2. daß er diese menschlichen Meinungen seiner wahren Vernunfterkenntnis als erweislichen Trug in der denkbar schroffsten Weise entgegensetzt (Fr. 1, 29 f.; 1, 33 ff.; 4, 4 f.; 6, 1 ff.; 8, 50—52)[1].

---

[1] [Fr. 1, 31 f. schreibt Diels Parm. S. 57 ff. *χρῆν δοκιμῶσ᾽* (= *δοκιμῶσαι*) *εἶναι* und übersetzt: „Aber trotzdem sollst du auch das erfahren, wie man alles durchforschend das Scheinsein auf seine Echtheit prüfen muß,“ Vors.³ I 150: „wie man bei allseitiger Durchforschung annehmen müßte, daß sich jenes Scheinwesen verhalte.“ Das überlieferte *δοκίμως* behalten bei v. Wilamowitz Hermes 34 (1899) S. 204, Reinhardt S. 5 ff., Kranz S. 1170, Patin S. 504, Bidez Archiv IX (1896) S. 204. v. Wilamowitz bezieht *περῶντα* auf *τὰ δοκοῦντα* in dem Sinn, „daß sich jeder Satz durch das ganze Lehrgebäude hindurch bewährt“; ebenso Reinhardt S. 9: „wie der Schein, die Vorstellung zur Gültigkeit gelangen sollte und das Weltbild ganz und gar durchdringen.“ Es ist aber bezeichnend, daß beide die Stelle nicht aus sich selbst erklären, sondern auf Grund von 8, 60 (s. nächste Anm.). Ähnlich Patin: „wie das Scheinende scheinbar alles durchdringend durch das Ganze verlaufen muß.“ Kranz: „wie sie (d. h. die menschlichen Meinungen) alles ganz durchdringend auf wahrscheinliche Weise Bestand haben müßten.“ Alle diese Deutungen scheitern an der Verbindung von *δοκίμως* mit *εἶναι*. Das letztere muß dann prägnant verstanden werden, und es bleibt unerklärt, warum es mit dem Adverb anstatt mit dem Adjektiv konstruiert ist. Lortzing (Jahresb. 112 S. 254 f.) nimmt zwar die Dielssche Schreibung an, übersetzt aber: „wie man, alles gründlich durchforschend, annehmen müßte, daß sich das Seiende verhalte.“ Hier ist das Subjekt „das Seiende“ willkürlich in den Text gesetzt. Lincke (Philol. 65. 1906 S. 473) hat zu einer Konjektur gegriffen, die sich durch ihre Kühnheit selbst richtet: er schreibt *χρὴ ᾽νδυκέως᾽*: „daß der Schein etwas sein muß, der all und jedes Ding innig ᾽(*ἐνδυκέως*) durchdringt.“ Burnet S. 170, 1 ergänzt ganz willkürlich *βροτούς* als Subjekt zu *δοκιμῶσαι*, während *εἶναι* von diesem abhängen und *δοκοῦντα* zum Subjekt haben soll, und übersetzt S. 159: „wie sie geurteilt haben sollten, daß die Dinge sind, die ihnen scheinen, während du durch alle Dinge hindurchgehst auf deiner Reise.“ Beachtenswert ist dagegen der Hinweis Göbels Vors. S. 98 auf Plat. Parm. 21 C: *ἀγνοοῦσι γὰρ οἱ πολλοί, ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου καὶ πλάνης ἀδύνατον*

Nur zwei Stellen (Fr. 8, 60; 19, 1 ff.) gaben Veranlassung, diesen klaren Sachverhalt zu trüben. Aber auch sie bedeuten, richtig verstanden, nichts als wiederholte Warnungen, sich nicht vom Trug des Sinnenscheins und der Selbsttäuschung derer, die das wahre Wesen des Seins nicht erkannt haben, umgarnen zu lassen[1]). Während uns nun aber von dem ersten Teil des Gedichts das Haupt- und Kernstück im wesentlichen erhalten ist, sind die Bruchstücke des zweiten Teils zu abgerissen, um uns an die Möglichkeit einer Rekonstruktion denken zu lassen. Nur so viel läßt sich erkennen, daß in diesem zweiten Teil eine ganze Reihe philosophischer Theorien zur Sprache kamen. Ob und inwieweit Parmenides sie kritisierte, oder ob er, wie auch Zeller anzunehmen geneigt war, in eklektischer Weise daraus eine Welt des Wahns auf-

---

ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν ἔχειν. Er liest *χρὴ δοκιμῶσ(αι)*: „wie man das, was zu sein scheint, prüfen muß, indem man alles durch alles hindurchführt." Der Sinn der Stelle ist also: Die schon gewonnene Überzeugung von der Wahrheit wird noch bestärkt dadurch, daß man die Meinungen der Menschen (*τὰ δοκοῦντα εἶναι* sc. *βροτοις*) gründlich prüft und als Irrtum erkennt.]

1) [Fr. 8, 60 (s. o. S. 708, 1) faßt v. Wilamowitz a. a. O. und Reinhardt S. 5 *διάκοσμον ἐοικότα* „als eine Weltordnung, die ganz scheinbar ist", d. h. „die zwar nur eine Meinung, also trüglich ist, aber eine in sich geschlossene und durchaus wahrscheinliche, so daß kein Sterblicher mit seiner *γνώμη* dir den Rang ablaufen kann". Daraus wird gefolgert, „daß neben die Wahrheit die in sich geschlossene Hypothese tritt". Ebenso Kranz S. 1169: „Also soll P. die Ansicht über den Diakosmos empfangen. die für alle Zeiten vor den Menschen die beste ist, d. h. die hier entwickelte Theorie ist die beste, die gefunden werden kann innerhalb der Grenzen menschlicher Erfahrung, menschlicher Anschauungsweise." Diese Erklärung verkennt die Bedeutung des V. 61. Es ist klar, daß der *διάκοσμος ἐοικώς* (wie ihn andere Philosophen konstruieren) dem *ὄν* des P. entgegengesetzt ist. Also kann *ἐοικώς* nicht „scheinbar" im Sinn von „wahrscheinlich" heißen (was überhaupt schlechtes Deutsch ist), sondern „nur scheinbar" im Gegensatz zum wahrhaft Seienden. Der Vers 61 aber (über dessen Konstr. s. o. S 725, 1) will nichts anderes sagen als: ich selbst, die Göttin, teile dir auch die *δόξαι βροτῶν* mit, auf daß du dich durch keine derselben verblüffen, in der dir vorher geoffenbarten Erkenntnis der Wahrheit wankend machen lassest. *γνώμη βρ.* ist ganz gleichbedeutend mit *δόξα βρ.*, und keine solche soll dich den *φως εἰδώς* (1, 3), d. h. der du die Wahrheit und dazu nun auch den Irrtum kennst, überholen. — Auch Fr. 19 beweist nichts gegen die Auffassung von Diels: Hier ist *κατὰ δόξαν* einfach kollektiv gebraucht in dem Sinn *κατὰ τὰς τῶν βροτῶν δόξας*.]

baute, selbstverständlich mit dem vollen Bewußtsein ihrer Trüglichkeit und ohne sie als die relativ beste Weltordnung irgendwie empfehlen zu wollen, das muß bei dem Stande der Überlieferung dahingestellt bleiben. Dagegen läßt sich erkennen, daß sich Parmenides in erster Linie gegen einen Dualismus wandte, wie ihn das pythagoreische System mit seiner Tafel der Gegensätze proklamierte. Er berührte ferner die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer und vielleicht auch einige ihrer astronomischen Theorien 1). Von den Orphikern übernahm er die Vorstellung der Dike-Ananke im kosmischen Sinne, die im zweiten Teil als weltregierende Göttin (*δαίμων*) wiederkehrt 2). Aus der hesiodischen Theogonie stammt Eros 3). An Anaximander erinnert das System der Himmelszonen oder Himmelsringe sowie die Entstehung der Menschen aus dem Erdschlamm; die letztere Theorie konnte ihm durch Xenophanes vermittelt sein 4). Heraklit, der schon im ersten Teile bekämpft wurde (Fr. 6), sowie Alkmäon, möglicherweise auch Hippasos, sind gemeint, wo die geistige Verfassung des Menschen für abhängig von ihrer physischen Grundlage, insbesondere von der im Körper vorhandenen Wärmemenge er-

---

1) [Fr. 8, 53 f., wo es von den *δύο μορφαί*, welche die *δόξαι βρότειαι* annehmen, ausdrücklich heißt: *τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν* (*ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν*). Dies kann, zumal da *φῶς καὶ σκότος* in der pythagoreischen Tafel der Gegensätze erscheinen (Arist. Met. I 5. 986 a 15 ff. DV³ 45, 5), schwerlich auf eine andere als die pythagoreische Lehre gehen. Gilbert Met. Theor. S. 100, 1. Religionsphil. S. 180 f. — Ob Parmenides wirklich die Kugelgestalt der Erde gelehrt hat, haben wir oben (S. 712, 3) als fraglich erkannt. Wenn diese bei ihm vorkam, so war sie eben als fremde Lehre vorgeführt, nämlich wiederum als pythagoreische. Dasselbe dürfte von der ihm zugeschriebenen Identifizierung des Morgen- und Abendsterns (Diog. L. 9, 23) gelten, sowie von der Beleuchtung des Mondes durch die Sonne (Fr. 14. 15). Vgl. S. 716, 1. Seelenwanderungslehre s. o. S. 722, 2 zu Fr. 13.]

2) [Parm. Fr. 1, 14. 8, 14. 8, 30. 12, 3 (vgl. o. S. 717, 1); Orph. Fr. 33. 125 f. 36. 109 f. 139 f.; auch Heraklit Fr. 28. 94 aus derselben Quelle. Nestle Philol. 64 (1905) S. 367 ff.]

3) [Parm. Fr. 13. Hes. Theog. 120. Plat. Symp. 195 BC; s. o. S. 705, 3.]

4) [Parm. Fr. 12. DV³ 18 A 37. 39 (s. o. S. 718, 1). Anaximander DV³ 2, 18. — Entstehung der Menschen: Parm. bei Diog. L. IX 22. Anaximander DV³ 2, 11. 30 s. o. S. 297. 304. Xenophanes Fr. 29. 33. DV³ 11 A 29. 33. 50. Eine Berührung des Parmenides mit Xenophanes scheint auch vorzuliegen im Gebrauch von *κραδαίνω*: Xenoph. Fr. 25. Parm. DV³ 18 A 44.]

klärt wird 1). Bei dieser steten Berücksichtigung fremder Lehren in der Doxa ist es grundsätzlich bedenklich und verfehlt, daraus entnommene Theorien, die sich bei späteren Doxographen finden, für eigene Anschauungen oder Entdeckungen des Parmenides selbst zu nehmen und diesen für einen bahnbrechenden Forscher auf astronomischem Gebiet zu erklären.

Die Bedeutung des Parmenides für die Geschichte der Philosophie beruht nicht auf empirischer, beobachtender Forschung, sondern liegt in ganz anderer, geradezu entgegengesetzter Richtung. Merkwürdigerweise ist freilich auch in der *Gesamtauffassung der Philosophie des Parmeniedes* unter den Geschichtschreibern der Philosophie noch keineswegs eine Übereinstimmung erzielt, sondern auch hier gehen die Meinungen noch weit auseinander. Gegenüber dem Versuch, die Philosophie des Parmenides, wie diejenige anderer vorsokratischer Denker aus dem Geiste der Mystik abzuleiten 2), muß betont werden, daß das, was er etwa von dieser Seite entlehnt hat, teils nur zur Einkleidung dient, wie die Fahrt zum Wohnsitz der offenbarenden Göttin, teils als fremde Lehre im zweiten Teil des Gedichts unter den „menschlichen Meinungen“ erscheint, wie die Seelenwanderungslehre und die Daimon, teils, wie Dike und Ananke, eine durchsichtige Personifikation allwaltender Gesetzmäßigkeit ist. Diels ist daher vollkommen im Recht, wenn er sagt: „Was ihn von allem diesem orphisch-ekstatischen Wesen trennt, das ist sein *Rationalismus*, der nur noch die äußere Form, nicht mehr den Inhalt der Mystik auf ihn wirken läßt“ 3). Ebenso treffend urteilt Reinhardt über Parmenides, „der keinen Wunsch kennt als Erkenntnis, keine Fessel fühlt als seine Logik, den Gott und Gefühl gleichgültig lassen, so sehr, daß es uns befremden kann“, und der daher mit Anaximander und Heraklit in eine Reihe zu stellen ist, während „in der mystisch-religiösen Inter-

---

1) [Parm. Fr. 16. DV^{3} 18 A 45. 46. Heraklit Fr. 31. 36. 76 f. 118. Alkm. Fr. 4. Hippasos DV^{3} 8, 9. Alkmäon scheint auch bei Parm. Fr. 17. 18 berücksichtigt zu sein; s. o. S. 719, 3.]

[Joël Urspr. der Naturphil. S. 63. 136. 142. 148. 182 ff. Dörfler Die El. u. d. Orph. S. 11 ff.]

3) [Diels Parm. S. 21; vgl. auch Kranz S. 1163.]

pretation der Welt keine das Erkennen aus sich selbst erzeugende noch zur Erkenntnis hindrängende Kraft zum Vorschein kommt, sondern eine Gegenströmung, die, auf neue Ziele hinarbeitend, sich derselben geistigen Mittel bedient, die durch die entgegengesetzte kritisch-antireligiöse Weltbetrachtung erst frei und verfügbar geworden waren"[1]).

Aber wie ist nun dieser Rationalismus des Parmenides genauer zu beurteilen? Die Frage, um die es sich hier handelt, ist die nach dem Wesen des parmenideischen Seienden. Während die einen Forscher dieses in rein physikalischem Sinn verstehen, betrachten es andere als rein metaphysisch, während eine dritte Auffassung in Parmenides nur den Erkenntnistheoretiker sehen will. Am entschiedensten vertritt, wie Zeller, die physikalische Auffassung Burnet, der unter Berufung auf die lückenlose Fülle des Seienden und seine Kugelgestalt Parmenides geradezu für den „Vater des Materialismus" erklärt[2]). Ähnlich sagt Windelband, „das parmenideische Sein identifiziere sich mit der absoluten Körperlichkeit"[3]). Auch Bäumker, Bergmann, Gilbert, Göbel, Überweg-Prächter teilen diese Ansicht[4]). Herbertz, der Wahrheitsproblem und Wirklichkeitsproblem unterscheidet, spricht sich folgendermaßen aus: „Wenn ‚Sein' und ‚intentionaler Gegenstand des Denkens sein' Wechselbegriffe sind, dann ist die Wirklichkeit des Seins eben nicht lediglich eine solche in unserem Bewußtsein (Denken). Die Gegenstandstheorie ist vielmehr durchaus realistisch." Es „fällt also offenbar die Theorie vom Idealismus des Parmenides im Wirklichkeitsproblem ohne weiteres dahin". Trotzdem will er die Kugelgestalt des Seienden nur als Vergleich verstanden wissen, schreibt aber dem Parmenides auch den Objektivismus im Wahrheitsproblem zu: Realismus und Objektivismus mache Parmenides geradezu zu Wechselbegriffen, zu einer und derselben, nur von verschiedenen

---

[1] [Reinhardt, Parm. S. 256.]

[2] [Burnet, Anf. S. 167.]

[3] [Windelband, Griech. Phil.³ S. 46.]

[4] [Cl. Bäumker, Das Problem der Materie (1890) S. 53. J. Bergmann, Gesch. d. Phil. (1892) I 29. Gilbert, Religionsphil. S. 178. 180. Göbel, Vors. S. 107. Überweg-Prächter¹⁰ S. 58. 60.]

Gesichtspunkten aus betrachteten Sache[1]). Nach **Kühnemann** ist dem Parmenides der Gedanke der Substanz zwar aufgegangen, aber „dies Sein ist bei ihm durchaus im dinglichen Sinn oder, wenn wir den Ausdruck vorziehen, als Gegenstand gemeint". Und obgleich er sehr stark die dialektische Methode des Parmenides und die Apriorität seines Substanzbegriffs hervorhebt, so folgert er doch aus der Kugelgestalt des Seienden, daß „der Gedanke des Parmenides doch nicht völlig Begriff wird, sondern noch Anschauung bleibt" [2]).

So bildet Kühnemann und ähnlich **Gomperz**, der dem Seienden des Parmenides die Attribute von Spinozas Substanz, Ausdehnung und Denken, zuschreibt und damit „sein Stoffwesen zugleich für ein Geistwesen" erklärt[3]), den Übergang zu der idealistischen Auffassung des parmenideischen Seins. **Slonimsky** nennt ihn im polaren Gegensatz zu Burnet den „Urvater des Idealismus", ohne freilich in dem „armen Anschaulichkeitsmotiv", in das der gewaltige parmenideische Gedanke ausklinge, eine unleugbare „Abirrung" zu verkennen[4]). Als vollkommenen Idealisten betrachtet den Parmenides **Bruno Bauch**, der seine Bedeutung für das Substanzproblem darin findet, „daß er in seinem Seinsbegriff dafür die bedeutsamste logische Grundlage schuf, ohne aber, da er mit dem Geschehen und Vergehen doch allen Wechsel bestreitet, zu einem eigentlichen Substanzbegriff zu gelangen" [5]). **Döring** bezeichnet die Lehre des Parmenides als „abstrakten Monismus der Bewegungslosigkeit" und seine Fassung des Seienden als „fast immateriell" [6]). Am entschiedensten aber tritt **Kinkel** für den Idealismus des Parmenides ein: „Man hat sein Seiendes nicht nur räumlich, sondern sogar direkt als dinglich körperlich mißverstanden." Das „liegt in seiner bildlichen Redeweise begründet, die ihn räumliche Bezeichnungen anwenden

---

1) [Herbertz, Wahrheitsprobl. S. 133 f. 139 ff. 143; vgl. o. S. 694, 1.]

2) [Kühnemann, Grundlehren S. 66. 68. 72.]

3) [Gomperz, GD ^{3} I 145 f.]

4) [Slonimsky, Heraklit und Parmenides S. 47. 51; vgl. oben S. 699, 1.]

5) [Bruno Bauch, Substanzproblem S. 50 f.]

6) [Döring, Gr. Phil. I 127. Z. f. Ph. 104 S. 177. Auch nach De Marchi, L'ontologia S. 6 bleibt P. zwar Naturalist, steht aber an den Toren des Idealismus.]

ließ, um die begriffliche Natur des Seienden, vor allem die Identität und die gedankliche Kontinuität näher zu bezeichnen, wozu ihm die adäquaten Ausdrücke in seiner ungeübten Sprache noch fehlten und fehlen mußten“ [1]).

Auf diesem Gedanken ist das Buch von Karl Reinhardt [2]) aufgebaut, der den Parmenides nur als Erkenntnistheoretiker, als den „ersten Logiker“ angesehen wissen will. Während für Döring „Parmenides das erste Beispiel dafür ist, daß der Idealismus, wenn er das Bedürfnis der Naturerklärung hat, mit Notwendigkeit inkonsequent werden und aus der Rolle fallen muß“ [3]), unternimmt es Reinhardt, das Gedicht des Parmenides einschließlich der Doxa [4]) als ein einheitliches, in sich geschlossenes logisches System zu erweisen. Nach ihm hat Parmenides „den Versuch gewagt, die Vorstellungen auf Ursprung, Wahrheit und Zusammenhang zu untersuchen“. Die physikalische Auffassung des parmenideischen Seins ist nur ein aus der zeitlich bedingten physikalischen Ausdrucksweise des Philosophen erwachsenes Mißverständnis. Parmenides ist „der große Revolutionär, der dem naturwissenschaftlichen Denken ins Gesicht schlug, wo er nur konnte“. Er zeigt eine „Verachtung physikalischer Denkweise, wie sie nur der erste Logiker aufbringen konnte“. Die Welt des Scheins, in der „das Nichtseiende zum Seienden hinzutritt, sich mit ihm verbindet“, ist eigentlich nichts anderes als das Problem des Widerspruchs, scheinbar physikalisch dargestellt in der Form einer Mischung der Gegensätze. Die Seinslehre ist „eine reine und von theologischen Beimischungen freie Logik . . . im Sinne einer Methode rein begrifflichen, grundsätzlich von aller Erfahrung und Anschauung abstrahierenden Denkens“ [5]).

Diese ganze Konstruktion, so geistreich sie ist, erweist sich trotzdem als gewaltsam und willkürlich: sie scheitert an den eigenen Worten des Parmenides. Wie sollte dem Parmenides, der nicht müde wird zu erklären, daß das Nichtseiende nicht existiert, der Gedanke aufgestiegen sein: „Wie, wenn das Nichtseiende zum Seienden hinzutritt, sich mit ihm verbindend?“[1]). Etwas, das gar nicht existiert, kann doch nicht zu etwas Existierendem „hinzutreten“. Außerdem, selbst wenn man in den zwei Formen des Lichten und Dunkeln das Seiende und Nichtseiende erkennen wollte, läßt ja Parmenides die Göttin ausdrücklich gegen die Verbindung beider protestieren, ja sie erkennt überhaupt nur der einen Form das Dasein zu (Fr. 8, 54). Diese rein erkenntnistheoretische Auffassung der parmenideischen Philosophie trägt in die Gedankenwelt des alten Denkers in einseitiger und übertriebener Weise das erkenntnistheoretische Interesse der Gegenwart hinein, und zwar im Sinn der Marburger Schule, welche als „den zentralen Kern der gesamten griechischen Philosophie die Fundamentierung der Logik“ betrachtet, „die in Parmenides und Platon entsteht“ [2]). Geht man doch so weit, es für selbstverständlich zu erklären, daß selbst das Apeiron Anaximanders „nicht in dem späteren physikalischen Sinne als Urstoff, sondern logisch und begrifflich zu verstehen sei“, und erklärt es für „eine müßige Frage, ob Parmenides mit seinem ὄν im Grunde die Substanz oder das logische Sein im Sinne der Marburger gemeint habe“ [3]). Man beruft sich für die idealistische Auffassung der parmenideischen Philosophie nun freilich auch auf die Urteile der Alten selbst, vor allem des Platon und Aristoteles, welche die Eleaten „Weltlaufanhalter“ und „Unnaturforscher“ nannten [4]). Aber verfällt man damit nicht in denselben Fehler, den Reinhardt an Zeller rügen zu müssen glaubte, daß man sich auf antike Auffassungen statt auf die antiken Zeugnisse selbst stützt?[5]). So begreiflich es ist, daß der Idealismus Platons in der Lehre des Parmenides einen Anknüpfungspunkt fand, so wenig ist damit für den reinen Idealismus dieser Lehre selbst bewiesen. Treffend sagt Gomperz und er-

---

[1]) [Kinkel, Gesch. d. Phil. I 147.]

[2]) [S. o. S. 684 Anm.]

[3]) [Döring. Z. f. Ph. 104 S. 164. 177.]

[4]) [Vgl. oben S. 732.]

[5]) [Reinhardt, Parmenides S. 29. 74 f. 80. 70 f. 242. 250.]

---

1) Reinhardt, Parm. S. 80; wozu Nestle Wochenschr. f. Klass. Philol. 1916 Sp. 652.]

2) [Slonimsky a. a. O. S. 24, 1.]

3) [Reinhardt a. a. O. S. 253.]

4) [Plat. Theaet. 181 A; Aristoteles bei Sext. Emp. adv. math. X 46. Gomperz, GD^3 I 146. Bruno Bauch, Substanzprobl. S. 49 Anm.]

5) [Reinhardt a. a. O. S. 100.]

klärt damit die befremdliche Tatsache, daß die Urteile über das Wesen des parmenideischen Seienden so widerspruchsvoll sind: die Lehre des Parmenides „trage ein feindliches Brüderpaar in ihrem Schoße“, den Materialismus und den Spiritualismus, die beide aus dem eleatischen Substanzbegriff erwachsen seien[1]). Darüber freilich kann kein Zweifel bestehen, daß die Bedeutung des Parmenides für die Geschichte der Philosophie nicht in einzelnen physikalischen Lehren und vermeintlichen Entdeckungen liegt, wie sie der zweite Teil seines Gedichts aufführte, sondern in der scharfen Scheidung von sinnlicher Wahrnehmung und Denken und der bedingungslosen Unterwerfung jener unter dieses. So hat schon Timon ihn verstanden[2]). Ihm liegt in der Tat nichts am Verstehen der Erscheinung, sondern „sein ewiger Ruhm ist, daß er in der inneren Notwendigkeit des Denkens den Ausgangspunkt der Erkenntnis gefunden hat“[3]). Daraus folgt aber nicht, daß der Gegenstand seines Denkens rein geistig gedacht war, gibt doch selbst Reinhardt zu, daß er sich wenigstens in der Form seiner Ausdrucksweise aus den Fesseln der Physik noch nicht ganz befreien konnte. In Wirklichkeit war er doch noch in höherem Grade Physiker: er hielt das Weltganze für eine kugelförmige stofferfüllte Masse. Damit glaubte er seinen durch apriorische Deduktion gewonnenen Begriff des Seins vereinigen zu können. Aber unerklärlich blieb ihm Bewegung und Veränderung, Werden und Vergehen. Er zeigt in dieser Einseitigkeit ein „vollkommenes Unvermögen, den Entwicklungsgedanken zu fassen“[4]), und so ist sein abstrakter Begriff des Seins trotz des ihm noch anhaftenden Restes von Anschauung im Grunde doch ein typisches Beispiel für den Satz Kants, daß Begriffe ohne Anschauung leer sind.]

4. Zeno.

Parmenides hatte die eleatische Lehre bis zu einem Punkt entwickelt, über den sie materiell nicht wohl hinausgeführt werden konnte. Seinen Nachfolgern blieb nur übrig, seine Ansichten der gewöhnlichen Vorstellung gegenüber zu verteidigen und im einzelnen noch näher zu begründen. Je genauer sie aber hierbei auf das Verhältnis beider Standpunkte | eingingen, um so entschiedener mußte sich auch ihre gänzliche Unvereinbarkeit und die Unfähigkeit der eleatischen Lehre zur Erklärung der Erscheinungen herausstellen; wo andererseits eine Verständigung mit der gemeinen Meinung versucht wurde, da mußte sofort die Reinheit der Bestimmungen über das Seiende leiden. Dies festgestellt zu haben, ist das Verdienst des Zeno und Melissus. Im übrigen sind diese beiden miteinander und mit Parmenides einverstanden, und sie unterscheiden sich nur dadurch, daß der erstere, an dialektischer Fertigkeit seinem Mitschüler weit überlegen, den Standpunkt seines Lehrers mit aller Strenge festhält und in schroffem Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht durchführt, wogegen ihr der andere bei geringerer Schärfe des Denkens durch eine nicht ganz unerhebliche Abweichung von Parmenides etwas näher tritt.

---

[1]) [Gomperz GD^3 I 167.]

[2]) [Timon Fr. 44 bei Diog. L. IX 23: *ὅς’ ϱ’ ἀπὸ φαντασίας ἀπάτης ἀνενείκατο νώσεις.*]

[3]) [Kühnemann, Grundlehren S. 59. 56.]

[4]) [Gilbert, Religionsphil. S. 179.]

Zeno[1]), der vertraute Freund und Schüler des Parme- |

---

[1]) Zeno von Elea, der Sohn des Teleutagoras (Diog. IX, 25; s. o. 680, 1), wäre nach Plato Parm. 127 B 25 Jahre jünger als Parmenides und in einem Zeitpunkt, der etwa 455—452 v. Chr. fallen müßte, vierzigjährig gewesen, er wäre mithin um 495—492 v. Chr., Ol. 71, geboren. Ich habe jedoch schon a. a. O. bemerkt, daß diese Angabe schwerlich geschichtlich genau ist. Suidas u. d. W. verlegt Zenos Blüte in die 78., Diog. IX, 29 in die 79. Eusebius in der Chronik in die 80. Olympiade. Auch diese Angaben sind aber teils unbestimmt, teils fragt es sich, ob sie auf einer sicheren Überlieferung und nicht etwa bloß auf Schlüssen aus der platonischen Stelle oder auch (Diels Rh. Mus. XXXI, 35) auf einer Schätzung beruhen, bei der Zeno einfach 40 Jahre jünger gemacht wurde als sein Lehrer, dessen ἀκμή Ol. 69 gesetzt war. [Diesen Ansatz hält auch Jakoby Apoll. Chr. S. 236 für annähernd richtig, während Burnet Anf. S. 282, gestützt auf Platon (s. u.), und Windelband[3] S. 53, Zenons Anwesenheit in Athen um 449 und demgemäß seine Geburt um 490/489 ansetzen.] Nur so viel wird für sicher gelten können, daß Zeno, nicht allzu lange vor oder nach dem Anfang des fünften Jahrhunderts geboren, geraume Zeit vor der Mitte desselben als Lehrer und Schriftsteller auftrat. Sein Verhältnis zu Parmenides wird als ein sehr inniges geschildert; Plato a. a. O. sagt, er sei für seinen Geliebten (παιδικὰ) gehalten worden. Athen. XI, 505 f. nimmt an dieser Behauptung großen Anstoß, man braucht sie aber nicht im übeln Sinn zu verstehen. [J. Eberz, Die Einkleidung des platonischen Parmenides, Archiv 20 (1907) S. 81 ff. hat überzeugend nach-

nides, scheint sich auf keinem Punkt von den Ansichten desselben entfernt zu haben. Plato wenigstens sagt ausdrück- |

---

gewiesen, daß der ganze angebliche Besuch des P. und Z. in Athen nur Maskierung ist, und er findet in dem Verhältnis der beiden Eleaten die Beziehungen Platons zu Dion abgebildet, welch letzterer Zenons Schrift aus Sizilien nach Athen in die Akademie mitgebracht habe.] Nach Apollodor b. Diog. a. a. O. wäre Zeno Adoptivsohn des Parm. gewesen; so möglich dies aber auch an sich ist, so führt doch das Stillschweigen Platos hierüber auf die Vermutung, der Adoptivsohn sei an die Stelle des Geliebten gesetzt, um späterer Mißdeutung dieses Verhältnisses zu begegnen, und es möge dazu auch der mißverstandene Ausdruck Soph. 241 D beigetragen haben. Mit Parmenides teilt Z. bei Strabo VI, 1, 1. S. 252 den Ehrennamen eines *ἀνὴρ Πυθαγόρειος* und den Ruhm, Gesetz und Ordnung in Elea befördert zu haben. Bei Diog. IX, 28 wird ihm nachgerühmt, daß er aus Anhänglichkeit an seine Heimat sein Leben in Elea zugebracht habe, ohne Athen auch nur zu besuchen (*οὐκ ἐπιδημήσας τὸ παράπαν πρὸς αὐτούς*). Doch ist diese Angabe schwerlich ganz richtig, denn ist auch der platonische I. Alcibiades eine zu trübe Quelle, um seiner Behauptung (119 A) Glauben zu schenken, daß Pythodor und Kallias unserem Philosophen für seinen Unterricht, welchen er dem letztern doch wohl in Athen erteilt haben müßte, je 100 Minen bezahlt haben, so weiß doch auch Plutarch Per. c. 4. c. 5 Schl. von einem Aufenthalt Zenos in Athen, während dessen Perikles mit ihm in Verbindung gestanden habe, und mit dem man auch seine angebliche Begegnung mit Protagoras (s. u. S. 754, 2) in Verbindung bringen könnte; und eben diese Tatsache mag Plato zu seiner Erzählung von dem Besuch des Parmenides in Athen veranlaßt haben. Bei einem Unternehmen gegen einen Tyrannen ergriffen, bewährte Zeno, wie erzählt wird, unter Foltern die äußerste Standhaftigkeit. Der Vorfall selbst ist vielfach bezeugt: von Heraklides, Demetrius, Antisthenes, Hermippus u. a. b. Diog. IX, 26 f. Diodor Exc. S. 557 Wess. Plut. garrulit. c. 8, S. 505. Sto. rep. 37, 3. S. 1051. adv. Col. 32, 10. S. 1126. Philo qu. omn. pr. lib. 881 C f. H. Clemens Strom. IV, 496 C. Cic. Tusc. II, 22, 52. N. D. III, 33, 82. Val. Max. III, 3, 2 f. ext. Tert. Apologet. c. 50. Amm. Marc. XIV, 9. Philostr. V. Apoll. VII, 2. Suidas *Ἐλέα* u. a. Die näheren Umstände werden jedoch sehr verschieden angegeben. Die meisten verlegen das Ereignis nach Elea, Valerius nach Agrigent, Philostratus nach Mysien, Ammian, Zeno mit Anaxarchus verwechselnd, nach Cypern; der Tyrann heißt bald Diomedon, bald Demylus, bald Nearchus, Valerius nennt gar Phalaris, Tertullian Dionys; von Zeno sagen die einen, er habe die Freunde des Tyrannen angegeben, andere, er habe, um niemand zu verraten, sich selbst die Zunge abgebissen, eine dritte Angabe läßt ihn dem Tyrannen das Ohr abbeißen — Züge, die von andern gleichfalls erzählt werden —; auch über die Art seines Todes herrscht keine Übereinstimmung; nach Diogenes wäre auch der Tyrann getötet, nach Diodor, wie es scheint, Zeno wieder frei geworden; Valerius läßt die Sache gar zweimal, erst bei unserem, dann bei einem andern Zeno sich zutragen. (Vgl. Bayle lich, er wolle in seiner Schrift die Vielheit der Dinge widerlegen und dadurch mittelbar die von Parmenides behauptete |

Dict. Zénon d'Elée Rem. C.) Scheint daher der Vorfall auch geschichtlich zu sein, so läßt sich doch nichts Näheres darüber bestimmen. Ob die Anspielung b. Arist. Rhet. I, 12. 1372 b 3 auf dieses Ereignis geht, und wie sie überhaupt zu erklären ist, wissen wir nicht. Einer Schrift, die Zeno in jüngeren Jahren verfaßt hatte, erwähnt Plato Parm. 127 C ff., als ob es sein einziges bekanntes Werk wäre (es heißt einfach *τὰ Ζήνωνος γράμματα, τὸ σύγγραμμα*); auch Simpl. Phys. 139, 5 kennt nur eine Schrift (*τὸ σύγγραμμα*), allem nach die gleiche wie Plato; dieselbe war der Bestreitung der gewöhnlichen Ansicht gewidmet, indem sie die Voraussetzungen dieses Standpunkts durch Folgerung widerlegte; sie zerfiel in mehrere Teile (*λόγοι* bei Plato) und jeder von diesen in verschiedene Abschnitte (von Plato *ὑποθέσεις*, von Simpl. *ἐπιχειρήματα* genannt), deren jeder eine von den Annahmen des gewöhnlichen Standpunkts ins Absurde zu führen bestimmt war (Proklus in Parm. IV, 100 Cous., welcher unter den *λόγοι* die einzelnen Beweise, unter den *ὑποθέσεις* die Prämissen der einzelnen Schlüsse versteht, und von 40 *λόγοι* redet, hat Zenos Schrift schwerlich selbst gesehen; ihm folgt ohne Zweifel David Schol. in Arist. 22 b 34 ff.). Daß sie in Prosa geschrieben war, sieht man aus Plato und den Auszügen bei Simplicius. Daß sie die Form eines Gesprächs hatte und Zeno der erste Verfasser von Dialogen war (wie Diog. III, 48 mit einem *φασὶ* sagt, wogegen aber auch die II a, 571 erörterte aristotelische Äußerung spricht), folgt außer Arist. Top. IX, 170 b 22 (*καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων*) auch dann nicht, wenn *Ζήνων* in den Text gehört und wenn man die aristotelischen Worte auf Zenos Schrift bezieht; denn Fragen und Antworten hätten auch in einer fortlaufenden Darstellung vorkommen können. Wahrscheinlich gehen sie aber überhaupt nicht auf diese Schrift; Arist. setzt vielmehr den Fall, daß bei einer wissenschaftlichen Erörterung weder der Fragende, noch der Antwortende die Mehrdeutigkeit des Begriffs bemerke, um den es sich handelt, und erläuternd fügt er bei: „wenn z. B. sowohl Zeno, welcher fragt, als der, welcher ihm antwortet, der Meinung ist, *ὂν* und *ἓν* haben nur eine Bedeutung." (So Emminger, Die vorsokrat. Philosophen. Würzb. 1878. S. 137, 130.) [Daß schon Zenon philosophische Dialoge geschrieben habe, ist, da Aristoteles ausdrücklich einen Alexamenos aus Styra oder Teos als ersten Verfasser von solchen nennt (Diog. L. III 48), trotz Burnet S. 284, Windelband^3 S. 53 und Göbel S. 123 höchst unwahrscheinlich; vgl. R. Hirzel, Der Dialog (1895) I 55, 3.] Daß Zeno mehrere Schriften verfaßt hat, würde aus dem Plural *βιβλία* b. Diog. IX. 26 noch nicht folgen, da dieser auch auf die verschiedenen Teile der einzigen bekannten Schrift gehen kann. Dagegen nennt Suid. *Ζήν.* vier Schriften: *ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους, ἔριδες, πρὸς τοὺς φιλοσόφους, π. φύσεως*. Die drei letzteren sind nun vielleicht nur verschiedene Bezeichnungen der einen zenonischen Schrift; Stallbaums Vorschlag jedoch (Plat. Parm. S. 30), bei Suidas zu lesen: *ἔγραψεν ἔριδας πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως*, widerspricht nicht bloß dem überlieferten Text, sondern auch der Art, wie Suidas und

Einheit alles Seins beweisen[1]), und so wird er sich wohl überhaupt das Seiende nicht anders gedacht haben als jener. Auch was uns an physikalischen Sätzen von ihm berichtet wird, stimmt mit der hypothetischen Physik des Parmenides teilweise überein; da indessen ein Teil dieser Angaben offenbar unrichtig ist, und da unsere zuverlässigsten Zeugen keine

---

ähnliche Schriftsteller Büchertitel sonst anzuführen pflegen. [Vgl. zu der Schrift *Πρὸς τοὺς φιλοσόφους* Burnet S. 283. 253, 6. Döring I 174 und oben S. 438.] Die *ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους* könnte, wenn sie eine Erklärung des empedokleischen Gedichts war, unmöglich echt gewesen sein. Daß ein Philosoph wie Zeno das Werk eines (wie es scheint sogar jüngeren) Zeitgenossen kommentiert haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich und in der älteren Schriftstellerei ohne Beispiel; und nicht minder unwahrscheinlich ist es, daß er dazu nicht das seines Lehrers, sondern ein von seinem eigenen Standpunkt so weit abweichendes gewählt hätte. Diels (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1884, Nr. 19, S. 359) will daher lieber an eine gegen Emp. gerichtete Schrift denken. [So auch Burnet S. 283. Döring I 180.] Bei einer solchen erweckt aber der Titel Bedenken, welche auch durch die von D. beigebrachten Beispiele nicht ganz gehoben werden; und da nun alle Zeugen außer Suidas nur Eine Schrift Zenos zu kennen scheinen, ist es mir doch noch immer wahrscheinlich, daß die *Ἐξήγησις* Zeno unterschoben oder durch Verwechslung mit einem andern Gleichnamigen zugeschrieben worden ist. — Nach Simpl. a. a. O. muß das zenonische Werk Alexander und Porphyr nicht vorgelegen haben, auch Proklus scheint es, wie bemerkt, nicht gekannt zu haben, Simpl. selbst jedoch kann nicht bloß Auszüge daraus vor sich gehabt haben, wenn er auch vielleicht (nach S. 99, 17) der Vollständigkeit seines Exemplars nicht ganz sicher war, da er den Inhalt der Schrift eingehend beschreibt und eine Stelle daraus wörtlich anführt. S. 563, 18 ff. scheint er allerdings die zenonische Schrift nicht mehr zur Hand gehabt zu haben. [Aus dem Umstand, daß der Text der Fragmente attisch überliefert ist, schließt Lortzing, Jahresb. 112 (1902), daß die Zitate nicht wörtlich seien. Burnet S. 284, 7 sieht dagegen hierin einen Beweis für die Anwesenheit Zenons in Athen. Höchst seltsam: haben Anaxagoras und Herodot attisch geschrieben, weil sie zeitweilig in Athen waren?]

[1]) Parm. 127 E: *ἆρα τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονταί σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα, ὡς οὐ πολλά ἐστι; καὶ τούτου αὐτοῦ οἴει σοι τεκμήριον εἶναι ἕκαστον τῶν λόγων, ὥστε καὶ ἡγεῖ τοσαῦτα τεκμήρια παρέχεσθαι ὅσους περ λόγους γέγραφας, ὡς οὐκ ἔστι πολλά; Οὐκ, ἀλλά, φάναι τὸν Ζήνωνα, καλῶς συνῆκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται.* Parmenides und Zeno, bemerkt hierauf Sokrates, sagen demnach ganz dasselbe, der eine direkt, der andere indirekt: *σὺ μὲν γὰρ* (Parm.) *ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν . . . ὅδε δὲ αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι*, und Zeno gibt dies der Sache nach zu, wenn er auch näher erläutert, wie er zur Abfassung seiner Schrift gekommen sei; s. S. 747, 2.

einzige physikalische Behauptung Zenos mitteilen, so spricht eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Annahme, er habe diesen Teil der parmenideischen Lehre überhaupt nicht weiter verfolgt[1]. Mit Sicherheit können wir ihm nur die |

---

[1] Die Mitteilungen darüber beschränken sich auf wenige Stellen. Diog. IX, 29 sagt: *ἀρέσκει δ' αὐτῷ τάδε· κόσμους εἶναι, κενόν τε μὴ εἶναι· γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν· γένεσίν τ' ἀνθρώπων ἐκ γῆς εἶναι καὶ ψυχὴν κρᾶμα ὑπάρχειν ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ μηδενὸς τούτων ἐπικράτησιν.* Stob. Ekl. I, 60 (Diels Doxogr. 303): *Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν καὶ μόνον ἀΐδιον καὶ ἄπειρον τὸ ἕν· καὶ τὸ μὲν ἓν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν. λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα, θεοὺς, καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον, καὶ πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται* (viell. —*λύεσθαι*) *τὸ μονοειδές·* (alles scheinbar Gleichartige, wie Holz, Fleisch usw., das, was Aristoteles das *ὁμοιομερὲς* nennt, löse sich am Ende in die vier Elemente auf;) *καὶ θείας μὲν οἴεται τὰς ψυχὰς, θείους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαροὺς καθαρῶς.* Diese letztere Darstellung lautet aber so empedokleisch, daß zu vermuten ist, es sei (wie schon Heeren z. d. St., Sturz Empedocl. S. 168, Krische Forsch. I, 123 u. a. annehmen) vor den Worten: *τὸ μὲν ἓν* usw. der Name des Empedokles ausgefallen (Näheres hierüber und über die mutmaßlich echte Textesgestaltung jetzt bei Diels Rhein. Mus. XXXVI, 345 f.); und die Bemerkung Galens (in Hippocr. de nat. hom. XV, 29 K), daß Melissus eine den vier Elementen zugrunde liegende ewige Substanz anzunehmen scheine (an die Chiappelli Melisso di Samo S. 10 erinnert), würde zur Rechtfertigung des überlieferten Stobäustextes selbst dann nicht entfernt ausreichen, wenn Galen die vier Elemente dem Melissus wirklich beilegte, was er doch gar nicht tut. Von den Angaben des Diogenes sind die meisten insofern minder unwahrscheinlich, als sie mit der Lehre des Parmenides übereinstimmen. Den leeren Raum hatte auch dieser bestritten, das Warme und Kalte als Elemente aufgeführt, eine Entstehung der ersten Menschen aus der Erde und eine Zusammensetzung der Seele aus den Elementen gelehrt. Da jedoch Aristoteles und seine Ausleger so wenig wie die auf Theophrast zurückzuführenden Zeugnisse irgendeiner physikalischen Annahme Zenos erwähnen, der erstere vielmehr Metaph. I, 3. 5. 984 b 1. 986 b 27 Parmenides gerade durch seine Physik sich von den übrigen Eleaten unterscheiden läßt, ist auch bei ihm eine Übertragung parmenideischer Lehren auf Zeno zu vermuten. Das *κόσμους εἶναι* ohnedies hat kein Eleat angenommen, mag man nun unter den *κόσμοι* eine Mehrheit von gleichzeitigen oder von aufeinanderfolgenden Welten verstehen, hier scheint vielmehr der Eleate Zeno mit dem Stoiker verwechselt zu sein, und was über die Elemente gesagt ist, läßt uns die stoisch-aristotelische Lehre erkennen. Auf eine Verwechslung mit dem Stoiker Zeno weist auch Epiph. Exp. fid. 1087 C: *Ζήνων ὁ Ἐλεάτης ὁ ἐριστικὸς ἴσα τῷ ἑτέρῳ Ζήνωνι καὶ τὴν γῆν ἀκίνητον λέγει καὶ μηδέν τόπον κενὸν εἶναι.* [Diels Parm. S. 98 sieht mit Recht gegen

Beweise beilegen, welche die Lehre des Parmenides gegen die gewöhnliche Vorstellung1) zu verteidigen bestimmt waren.

Zeno bediente sich hierfür eines indirekten Verfahrens. Parmenides hatte seine Bestimmungen über das Seiende unmittelbar aus dem Begriff des Seienden abgeleitet. Zeno begründet dieselbe Ansicht mittelbar, indem er zeigt, daß man sich durch die entgegengesetzten Annahmen in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickle, daß sich das Seiende nicht als eine Vielheit, nicht als etwas Teilbares und Veränderliches betrachten lasse. Er will die eleatische Lehre dadurch beweisen, daß aus der herrschenden Vorstellungsweise Ungereimtheiten abgeleitet werden2). Wegen dieses Verfahrens, | das er mit überlegener Meisterschaft handhabte, war Zeno von Aristoteles der Erfinder der Dialektik genannt worden3), und

---

Rohde Ps.^{3} II 156 in den angeblichen physikalischen Lehren Zenos nur von diesem angeführte Beispiele fremder Lehrmeinungen. Auch Döring I 179 hat zur Widerlegung von Zellers Ansicht nichts beigebracht.]

1) Stallbaum Plat. Parm. 25 ff. glaubt, vorzugsweise gegen Anaxagoras und Leukippus; allein in den zenonischen Beweisen selbst findet sich nichts, was speziell auf den einen oder den andern von diesen Männern hinwiese, und ebensowenig bestätigen dieselben, wie wir finden werden, Tannerys Annahme, daß sie zunächst den Pythagoreern gelten. [Auch Windelband^3 S. 52 denkt an die Atomisten und Pythagoreer als Gegner. Weiteres unten Anm. 2 und S. 752, 1.]

2) Bei Plato Parm. 128 C fährt Zeno so fort: *ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν, ὡς εἰ ἕν ἐστι πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι.* [Vgl. auch Philop. phys. 42, 9 (DV.^{3} 19 A 21): *πρὸς τοὺς διακωμῳδοῦντας τὴν Παρμενίδου τοῦ διδασκάλου αὐτοῦ δόξαν.* Nur Gomperz GD.^{3} I 155 hebt hervor, daß Zenon den P. demnach gegen „Spötter“ in Schutz nehmen will, nicht gegen eine bestimmte philosophische Schule. Man kann dabei an Schriften wie die des Sophisten Gorgias *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος* denken, die sich — so viel kann man H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik (1912) S. 18 ff. zugeben — wie eine satirische Überbietung der parmenideischen Lehre ausnimmt (Windelband^3 S. 93, 6). Wenn Gorgias, wie Porphyrios annimmt, 500—392 gelebt hat (Jakoby, Apoll. Chr. S. 264 f.), so steht auch die Chronologie einer solchen Annahme nicht im Wege.]

3) Diog. VIII, 57. IX, 25. Sext. Math. VII, 7 vgl. Timon Fr. 5, S. 97 Wachsm. [Fr. 45 Diels, Poët. phil. Gr. Fr. S. 195 f.]:

Plato sagt von ihm, daß er es verstanden habe, den Zuhörern ein und dasselbe als ähnlich und als unähnlich, als eines und als vieles, als ruhend und als bewegt erscheinen zu lassen[1]). Hat aber diese Dialektik auch in der Folge der sophistischen Eristik einen großen Teil ihrer Waffen geliefert, so ist sie selbst doch von dieser Eristik[2]) durch ihren positiven Zweck unterschieden, und noch weniger kann sie aus demselben Grunde mit der Skepsis zusammengestellt werden[3]): die dialektische Beweisführung ist hier, selbst wenn sie sich sophistischer Wendungen bedient, doch immer nur ein Mittel, um eine metaphysische Überzeugung, die Lehre | von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden, zu begründen.

Im besonderen beziehen sich die zenonischen Beweise, so weit sie uns bekannt sind, teils auf die Vielheit, teils auf die Bewegung. Die Gründe gegen die Vielheit der Dinge, welche uns überliefert sind, betreffen ihre Größe, ihre Zahl, ihr Sein im Raum, ihr Zusammenwirken. Der Beweise gegen die Bewegung sind es gleichfalls vier, welche Zeno nicht in der besten Ordnung und nach keinem festen Einteilungs-

---

ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνὸν
Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος, ἠδὲ Μελίσσου,
πολλῶν φαντασμῶν ἐπάνω, παύρων γε μὲν εἴσω.

[1] Phädr. 261 D: *τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλὰ, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα;* Daß damit Zeno, nicht (wie Quintil. III, 1, 2 will) Alcidamas, gemeint ist, versteht sich; zum Überfluß sagt aber Plato selbst Parm. 127 E: *πῶς, φάναι ὦ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον; . . . οὕτω, φάναι τὸν Ζήνωνα.* Ähnlich Isokr. Hel. Anf.: *Ζήνωνα, τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν*, denn diese Worte gehen ohne Zweifel nicht auf einen bestimmten einzelnen Beweis, sondern sie bezeichnen Zenos antinomistisches Verfahren im allgemeinen.

[2] Der sie Plut. Per. 4 und Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 7 zu nahe rückt, und mit der sie Seneca ep. 88, 44 f. verwechselt, wenn er Zeno die Behauptung des Gorgias unterschiebt: *nihil esse, ne unum quidem.* Die Veranlassung dieser auffallenden Angabe liegt vielleicht in dem Mißverständnis einer Äußerung, wie die S. 750 aus Aristoteles angeführte.

[3] Die ihn nach Diog. IX, 72 für sich in Anspruch nahm, während Timon a. a. O. dies noch nicht tut.

grund aufführte[1]). Ich stelle im folgenden die sämtlichen Beweise zusammen.

A. Die Beweise gegen die Vielheit.

1. Wenn das Seiende vieles wäre, so müßte es zugleich unendlich klein und unendlich groß sein. Unendlich klein, denn da jede Vielheit eine Anzahl von Einheiten, eine wirkliche Einheit aber nur das Unteilbare ist, so muß jedes von den vielen entweder selbst eine unteilbare Einheit sein oder aus solchen Einheiten bestehen. Was aber unteilbar ist, das kann keine Größe haben, denn alles, was eine Größe hat, ist ins Unendliche teilbar. Die einzelnen Teile, aus denen das Viele besteht, haben mithin keine Größe. Es wird also auch nichts dadurch größer werden, daß sie zu ihm hinzutreten, und nichts dadurch kleiner, daß sie von ihm hinweggenommen werden. Was aber zu anderm hinzukommend dieses nicht vergrößert, und von ihm weggenomman es nicht verkleinert, das ist nichts. Das Viele ist mithin unendlich klein, denn jeder seiner Bestandteile ist so klein, daß er nichts ist[2]). Andererseits aber müssen diese Teile auch unend- |

---

[1]) Der Versuch, eine strengere logische Disposition in seinen Beweisen aufzuzeigen, ist m. E. weder TANNERY Science Hellène 258, noch BROCHARD Les arguments de Zénon d'Elée (Par. 1888) S. 4 f. gelungen.

[2]) SIMPL. Phys. 139, 5 [DV.^{3} 19 B 2]: *ἐν μέντοι τῷ συγγράμματι αὐτοῦ πολλὰ ἔχοντι ἐπιχειρήματα καθ' ἕκαστον δείκνυσιν, ὅτι τῷ πολλα εἶναι λέγοντι συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν. ὧν ἕν ἐστιν ἐπιχείρημα, ἐν ᾧ δείκνυσιν, ὅτι εἰ πολλά ἐστι καὶ μεγάλα ἐστὶ καὶ μικρά, μεγάλα μὲν ὥστε ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρὰ δὲ οὕτως, ὥστε μηδὲν ἔχειν μέγεθος. ἐν δὴ τούτῳ* (in dem Abschnitt, der zeigen soll, daß es unendlich klein sei) *δείκνυσιν, ὅτι οὗ μήτε μέγεθος μήτε πάχος μήτε ὄγκος μηθείς ἐστιν, οὐδ' ἂν εἴη τοῦτο· οὐ γὰρ ἀλλῳ ὄντι* [*εἰ γὰρ ἄλλῳ ὄντι* DIELS] *φησὶ, προςγένοιτο, οὐδὲν ἂν μεῖζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προςγενομένου δὲ* (dieses *δὲ* ist mit Cod. D zu streichen, es stammt wohl aus dem folgenden *οὐδέν* [GOMPERZ, Beitr. zur Kritik griech. Schriftst. Wiener Sitzungsber. 1890. 122. IV S. 21 verbessert gut: *μέγεθος γὰρ μηδὲν ἔχοντος προςγενομένου* (Zusatz ZELLERS im Handexemplar)]) *οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι, καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προςγινόμενον οὐδὲν εἴη.* (Ebensowenig, muß Zeno hier beigefügt haben, könnte etwas kleiner werden, wenn es von ihm weggenommen wird) [BURNET S. 288, 1 nimmt an, Zeno habe diesen Gedanken vor dem Anfang des vorliegenden Bruchstücks ausgeführt.] *εἰ δὲ ἀπογινομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττόν ἐστι* [*ἔσται* DIELS], *μηδὲ αὖ προςγινομένου αὐξήσεται, δηλονότι τὸ προςγενόμενον οὐδὲν ἦν, οὐδὲ τὸ ἀπογενόμενον.* (Diesen Teil der Darstellung bestätigt Eudemus, s. u., und

lich groß sein. Denn da dasjenige, was keine Größe hat, |

Arist. Metaph. III, 4. 1001 b 7: *ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἕν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἂν εἴη. ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δῆλον ὅτι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος.) καὶ ταῦτα οὐχὶ τὸ ἓν ἀναιρῶν ὁ Ζήνων λέγει. ἀλλ᾽ ὅτι μέγεθος ἔχει ἕκαστον τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων* (scil. *δείκνυσι) τῷ πρὸ τοῦ λαμβανομένου ἀεί τι εἶναι διὰ τὴν ἐπ᾽ ἄπειρον τομήν· ὃ δείκνυσι, προδείξας ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος, ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν. καὶ ὁ Θεμίστιος δὲ τὸν Ζήνωνος λόγον ἓν εἶναι τὸ ὂν κατασκευάζειν φησὶν ἐκ τοῦ συνεχὲς αὐτὸ εἶναι καὶ ἀδιαίρετον. „εἰ γὰρ διαιροῖτό, φησιν, οὐδὲ ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ᾽ ἄπειρον τομὴν τῶν σωμάτων.“ ἔοικε δὲ μᾶλλον ὁ Ζήνων λέγειν, ὡς οὐδὲ πολλὰ ἔσται.* Vgl. Themist. Phys. 122 Sp.: *Ζήνωνος, ὃς ἐκ τοῦ συνεχές τε εἶναι καὶ ἀδιαίρετον ἓν εἶναι τὸ ὂν κατεσκεύαζε, λέγων, ὡς εἰ διαιρεῖται οὐδὲ ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ᾽ ἄπειρον τομὴν τῶν σωμάτων.* Aus dem Zusammenhang, in dem diese Behauptung Zenos nach Simpl. stand, ergibt sich, daß seine Ausstellung gegen Themist. ganz richtig ist: Zeno redet hier zunächst nicht von dem Einen Seienden, sondern von der Voraussetzung der Vielheit ausgehend, sagt er, wie jedes von den vielen Dingen gedacht werden müßte. Sofern er aber hierbei zeigt, daß jedes Ding, um Eines zu sein, auch unteilbar sein müßte, würde seine Behauptung auch auf das Eine Seiende Anwendung finden: auch dieses muß, um Eins zu sein, unteilbar, *ἓν συνεχὲς* sein. Den hier angeführten Beweis scheint auch Eudemus im Auge zu haben, wenn er bei Simpl. Phys. 97, 12 (vgl. 138, 32. 144, 14) sagt: *Ζηνωνά φασι λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη τί ποτέ ἐστιν ἕξειν τὰ ὄντα λέγειν. ἠπόρει δὲ ὡς ἔοικε διὰ τὸ τῶν μὲν αἰσθητῶν ἕκαστον κατηγορικῶς τε πολλὰ λέγεσθαι καὶ μερισμῷ, τὴν δὲ στιγμὴν μηδὲ ἓν τιθέναι· ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον αὔξει μήτε ἀφαιρούμενον μειοῖ οὐκ ᾤετο τῶν ὄντων εἶναι.* Simpl. 99, 7 bemerkt dazu: *ὁ μὲν τοῦ Ζήνωνος λόγος ἄλλος τις ἔοικεν οὗτος εἶναι παρ᾽ ἐκεῖνον τὸν ἐν βιβλίῳ φερόμενον οὗ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Παρμενίδῃ μέμνηται. ἐκεῖ μὲν γὰρ ὅτι πολλὰ οὐκ ἔστι δείκνυσι . . . ἐνταῦθα δὲ, ὡς ὁ Εὔδημός φησι, καὶ ἀνῄρει τὸ ἓν (τὴν γὰρ στιγμὴν ὡς τὸ ἓν εἶναι λέγει) τὰ δὲ πολλὰ εἶναι συγχωρεῖ. ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος καὶ ἐνταῦθα τοῦ Ζήνωνος ὡς τὰ πολλὰ ἀναιροῦντος μεμνῆσθαι τὸν Εὔδημον οἴεται. „ὡς γὰρ ἱστορεῖ, φησιν, Εὔδημος, Ζήνων ὁ Παρμενίδου γνώριμος ἐπειρᾶτο δεικνύναι ὅτι μὴ οἷόν τε τὰ ὄντα πολλὰ εἶναι, τῷ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς οὖσιν ἕν, τὰ δὲ πολλὰ πλῆθος εἶναι ἑνάδων.“ καὶ ὅτι μέν οὐχ ὡς τὰ πολλὰ ἀναιροῦντος Ζηνωνος Εὔδημος μέμνηται νῦν, δῆλον ἐκ της αὐτοῦ λέξεως. οἶμαι δὲ μήτε [μηδὲ] ἐν τῷ Ζήνωνος βιβλίῳ τοιοῦτον ἐπιχείρημα φέρεσθαι, οἷον ὁ Ἀλέξανδρός φησι.* Aus dem Obigen erhellt jedoch, daß Alexander den Sinn des zenonischen Satzes, und wohl auch den des Eudemus richtig aufgefaßt hatte, und daß Simplicius hier dasselbe Mißverständnis begegnet, welches er selbst später bei Themistius verbessert. Zeno meint: um zu wissen, was die Dinge seien, müßte man vor allem wissen, was die kleinsten Teile seien, aus denen sie bestehen; dies lasse nicht ist, sagt Zeno[1], so müssen die Vielen, um zu sein, eine Größe haben; ihre Teile müssen mithin voneinander entfernt sein, d. h. es müssen andere Teile zwischen ihnen liegen. Von diesen gilt aber das gleiche: auch sie müssen eine Größe haben und durch weitere von den andern ge-

---

sich aber nicht sagen, da sie als kleinste Teile unteilbare Punkte, und als solche ohne Größe, mithin nichts wären. Er will (wie Philop. Phys. 42, 9. 80, 23 im wesentlichen richtig, aber mit Einmischung eigener Erläuterungen ausführt) zeigen, daß es keine Vielheit geben könne, denn jede Vielheit bestehe aus Einheiten; unter allen den Dingen aber, welche sich uns als eine Vielheit darstellen, allen συνεχῆ, sei nichts wirklich Eines. Brandis I, 416 bildet aus dem, was Eudemus und Aristoteles a. a. O. angeben, mit Unrecht einen eigenen Beweis, und Ritter I, 522 leitet aus der Angabe des Eudemus die gewagte Behauptung ab, Zeno habe ebenso wie Parmenides anerkannt, daß in seinen Bestimmungen über das Eins die wahre und volle Erkenntnis desselben nicht enthalten sei. Warum ich keinem von beiden beitreten kann, wird sich aus dem Vorstehenden ergeben. [Wie Zeller jetzt auch Göbel Vors. S. 113 f. — Burnet S. 286 f. sieht auch in der Äußerung des Eudemos „eine deutliche Beziehung auf die pythagoreische Anschauung, daß alles auf eine Summe von Einheiten reduziert werden kann, was eben Zenon verneinte". Vgl. oben S. 747, 1 und unten S. 752, 1.]

[1] Simpl. a. a. O. S. 140, 33 [DV.^{3} 19 B 1] (nach dem S. 752, 2 Anführten): καὶ οὕτως μὲν τὸ κατὰ τὸ πλῆθος ἄπειρον ἐκ τῆς διχοτομίας ἔδειξε. τὸ δὲ κατὰ τὸ μέγεθος πρότερον κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιχείρησιν. προδείξας γάρ, ὅτι „εἰ μὴ ἔχει μέγεθος τὸ ὂν οὐδ' ἂν εἴη", ἐπαγει· „εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προὔχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως, εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα. μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι." Unter dem προέχον verstehe ich das, was vor einem andern vorliegt: προέξει α᾽τοῦ τι heißt (wie bei Arist. Phys. VI, 9. 239 b 17. 27) „es wird ein Teil von ihm dem übrigen voraus sein", weiter vorgeschoben sein. Die von Diels Archiv f. Gesch. d. Ph. I, 245 besprochenen Textesänderungen, welche Evangelides vorschlägt, finde auch ich entbehrlich; sehr empfehlenswert dagegen die ebd. mitgeteilte Konjektur von Gomperz „ὥστε ἕτερον πρὸ ἑτέρου" für „οὔτε ἕτ. πρὸς ἕτερον". [Burnet S. 287, 4 hält diese für überflüssig und übersetzt: „Denn kein solcher Teil von ihm wird der letzte sein, noch wird ein Ding sich nicht mit dem andern vergleichen lassen." Diels: „Denn kein derartiger Teil desselben (des Ganzen) wird die äußerste Grenze bilden, und nie wird der eine ohne Beziehung zum andern sein." Nestle Vors. S. 131: „Denn kein solcher Teil wird der äußerste sein, und jeder wird immer in einem Verhältnis zu einem andern stehen."]

trennt sein, und so fort ins Unendliche, so daß wir demnach | unendlich viele Größen oder eine unendliche Größe erhalten [1]).

2. Mittelst des gleichen Verfahrens zeigt Zeno, daß das Viele auch der Zahl nach ebensowohl begrenzt als unbegrenzt sein müßte. Begrenzt, denn es ist so vieles, als es ist, nicht mehr und nicht weniger. Unbegrenzt, denn zwei Dinge sind nur dann zwei, wenn sie voneinander getrennt sind; damit sie getrennt seien, muß etwas zwischen ihnen sein; ebenso zwischen diesem und jedem von den zweien, und so ins Unendliche [2]). Wie bei dem ersten Beweis die Bestimmung der

---

1) Dieser Beweis scheint es nun hauptsächlich zu sein, welcher Tannerys (Science Hell. 249 ff.) und Bäumkers (Probl. d. Mat. 60) Annahme veranlaßt hat, daß Zenos Kritik der pythagoreischen Lehre gelte, welche in ihrem damaligen Stadium die Körper für etwas aus mathematischen Punkten Zusammengesetztes gehalten habe. Allein daß dies von den Pythagoreern jemals behauptet wurde, ist durchaus unerweislich (wie dies auch aus S. 483 ff. hervorgeht); und das einzige, was T. dafür geltend macht, daß der Punkt von den Pythagoreern als *μονὰς θέσιν ἔχουσα* definiert worden sei, kann hierfür auch dann nicht in Betracht kommen, wenn diese von Aristoteles öfters erwähnte Definition den Pythagoreern Schol. in Ar. 401 a 4 mit Recht beigelegt wird, wie dies allerdings nach Metaph XIII, 8. 1084 b 26 der Fall zu sein scheint. Denn daß die Körper aus Punkten zusammengesetzt seien, folgt aus jener Definition nicht im geringsten. Auch in Zenos Beweisen deutet aber nichts darauf hin, daß damit solche bestritten werden sollen, welche jene Ansicht von den Körpern hatten: der Satz, den er widerlegt, ist nicht der, daß die Körper aus Punkten bestehen, sondern der, daß *πολλά ἐστι*, daß es eine Mehrheit von Dingen gibt, die sich räumlich außereinander befinden, und nur die eine von den Bedingungen, unter denen dies möglicherweise gedacht werden könnte, ist die, daß jene Dinge aus unendlich kleinen Teilen, die andere die, daß sie aus Teilen von endlicher Größe zusammengesetzt seien. [Vgl. oben S. 747 1. 2. Burnet, der (S. 266 ff.) in den pythagoreischen Zahlen im Gegensatz zu Zeller räumliche Größen sieht, sieht ebenfalls wie Tannery die Beweise Zenons als gegen die Pythagoreer gerichtet an S. 282. 285 f. 287. 289. 291, 1, wo er namentlich die Bezeichnung *ὄγκοι* (DV^3 19 A 28) auf die pythagoreischen Einheiten bezieht (vgl. S. 267, 1, wo er auf die Verwendung dieses Ausdrucks bei Plat. Parm. 164 A und Tim. 31 C verweist). Derselben Ansicht sind Gomperz GD.^{3} I 164, Döring Gr. Phil. I 175 f., Kühnemann Grundlehren S. 84, 1 und auch Windelband^3 S. 52 lehnt diese Möglichkeit nicht ganz ab.]

2) Simpl. 140, 27 [DV^3 19 B 3]: *καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν, ὅτε καὶ ἐν αὐτῷ φέρεται τῷ τοῦ Ζήνωνος συγγράμματι; πάλιν γὰρ δεικνύς, ὅτι εἰ πολλά ἐστι τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· „εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε*

unendlichen Größe, so wird hier die Bestimmung der unendlichen Zahl dadurch gewonnen, daß die Vielheit als eine Mehrheit getrennter Größen gefaßt und zwischen je zwei | getrennte ein Drittes, Trennendes, eingeschoben wird. Die Alten pflegen deshalb diesen Teil der beiden Beweise als den Beweis aus der Zweiteilung zu bezeichnen [1]).

πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. εἰ πολλά ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν. ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξὺ, καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί“. καὶ οὕτως usw. (s. vorl. Anm.).

[1]) Arist. Phys. I, 3. 187 a 1, nachdem ausführlicher über die Einslehre des Parmenides und Melissus gesprochen war: ἔνιοι δ' (die Atomiker) ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει, ὅτι ἐστὶ τὸ μὴ ὄν, τῷ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη. Simpl. 138, 3 bemerkt zu dieser Stelle: τὸν δὲ δεύτερον λόγον τὸν ἐκ τῆς διχοτομίας τοῦ Ζήνωνος εἶναί φησιν ὁ Ἀλέξανδρος λέγοντος, ὡς εἰ μέγεθος ἔχοι τὸ ἓν καὶ διαιροῖτο, πολλὰ τὸ ὂν καὶ οὐχ ἓν ἔτι ἔσεσθαι, καὶ διὰ τούτου δεικνύντος ὅτι μηδὲν τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ἕν. Das letztere wird nun von Simpl. mit Recht bezweifelt und der Anlaß zu diesem Irrtum in der S. 750 unten angeführten Stelle des Eudemus gefunden. Hierauf folgen die S. 749, 2 Anf. abgedruckten Mitteilungen über den zenonischen Beweis und dann 139, 24 die Bemerkung: ὁ μέντοι Πορφύριος καὶ τὸν ἐκ τῆς διχοτομίας λόγον Παρμενίδου φησὶν εἶναι ἓν τὸ ὂν ἐκ ταύτης πειρωμένου δεικνύναι. γράφει δὲ οὕτως· „ἕτερος δὲ ἦν λόγος τῷ Παρμενίδῃ ὁ διὰ τῆς διχοτομίας, οἰόμενος δεικνύναι τὸ ὂν ἓν εἶναι μόνον καὶ τοῦτο ἀμερὲς καὶ ἀδιαίρετον. εἰ γὰρ εἴη, φησὶ, διαιρετὸν, τετμήσθω δίχα, κἄπειτα τῶν μερῶν ἑκάτερον δίχα· καὶ τούτου ἀεὶ γινομένου δῆλόν, φησιν, ὡς ἤτοι ὑπομενεῖ τινα ἔσχατα μεγέθη ἐλάχιστα καὶ ἄτομα πλήθει δὲ ἄπειρα καὶ τὸ ὅλον ἐξ ἐλαχίστων πλήθει δὲ ἀπείρων συστήσεται· ἢ φροῦδον ἔσται καὶ εἰς οὐθὲν ἔτι διαλυθήσεται καὶ ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται· ἅπερ ἄτοπα. οὐκ ἄρα διαιρεθήσεται, ἀλλὰ μενεῖ ἕν. καὶ γὰρ δὴ ἐπειδὴ πάντῃ ὅμοιόν ἐστιν, εἴπερ διαιρετὸν ὑπάρχει, πάντῃ ὁμοίως ἔσται διαιρετὸν, ἀλλ' οἱ τῇ μὲν τῇ δ' οὔ. διῃρήσθω πάντῃ. δῆλον οὖν πάλιν, ὡς οὐδὲν ὑπομενεῖ, ἀλλ' ἔσται φροῦδον, καὶ εἴπερ συστήσεται πάλιν, ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται· εἰ γὰρ ὑπομενεῖ τι, οὐδέπω γενήσεται πάντῃ διῃρημένον. ὥστε καὶ ἐκ τούτων φανερόν, φησιν, ὡς ἀδιαίρετόν τε καὶ ἀμερὲς καὶ ἓν ἔσται τὸ ὄν“ ... (das Weitere aus Porph. gehört nicht hierher.) ἐφιστάνειν δὲ ἄξιον, εἰ Παρμενίδου καὶ μὴ Ζήνωνός ἐστιν ὁ λόγος, ὡς καὶ τῷ Ἀλεξάνδρῳ δοκεῖ. οὔτε γὰρ ἐν τοῖς Παρμενιδείοις λέγεταί τι τοιοῦτον, καὶ ἡ πλείστη ἱστορία τὴν ἐκ τῆς διχοτομίας ἀπορίαν εἰς τὸν Ζήνωνα ἀναπέμπει, καὶ δὴ καὶ ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις ὡς Ζήνωνος ἀπομνημονεύεται (vgl. S. 755 f.) καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν usw. (s. vor. Anm.) Diese Gründe des Simpl. sind vollkommen überzeugend. Porphyr glaubt offenbar nur deshalb, der Beweis aus der Dichotomie müsse Parmenides angehören, weil Aristoteles a. a. O. seiner

3. Wenn alles, was ist, im Raume ist, so muß auch der Raum selbst wieder in einem Raume sein, und so ins Unend- | liche. Da dieses undenkbar ist, kann das Seiende überhaupt nicht im Raume sein[1].

4. Ein vierter Beweis ist in der Behauptung angedeutet, wenn ein Scheffel Frucht beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringe, müsse auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Teil eines Kornes ein Geräusch hervorbringen, was doch der Wahrnehmung zu widerstreiten scheint[2]. Das Allgemeinere,

---

in der Kritik der parmenideischen Lehre erwähnt, ohne Zeno zu nennen; er selbst kennt Zenos Schrift nicht, und was er über diesen Beweis sagt, hat er nur von andern, und er gibt es nicht in der ursprünglich zenonischen Fassung. [Ein neues Bruchstück Zenos hat Reinhardt Parm. S. 105 f. in folgender Stelle des Porphyrios bei Simplicius S. 116 erkannt. Unter den Beweisen gegen die Vielheit des Seienden erscheint hier auch der aus dem Ähnlichkeitsproblem hergeleitete: *καὶ γὰρ εἰ μὴ ἕν ἐστιν ἀλλὰ πλείω τὰ ὄντα, ἤτοι τῷ εἶναι διοίσει ἀλλήλων ἢ τῷ μὴ εἶναι· ἀλλ᾽ οὔτε τῷ μὴ εἶναι διαφέροι ἂν (κατὰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὅμοιά ἐστι καὶ τὰ ὅμοια ᾗ ὅμοια ἀδιάφορα καὶ οὐχ ἕτερα τυγχάνει ὄντα, τὰ δὲ μὴ ἕτερα ἕν ἐστιν) οὔτε τῷ μὴ εἶναι· τὰ γὰρ διαφέροντα πρότερον εἶναι δεῖ, τὰ δὲ μὴ ὄντα οὐδὲν διαφέρει ἀλλήλων· εἰ τοίνυν πλείω, φησίν, ὑποτιθέμενα μήτε τῷ εἶναι μήτε τῷ μὴ εἶναι διαφέρειν οἷόν τε καὶ ἕτερα εἶναι ἀλλήλων, δῆλον ὡς ἓν πάντα ἔσται· καὶ τοῦτο ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον.* In der Tat erscheinen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit unter den Argumenten Zenons gegen die Vielheit bei Plat. Phaidr. 261 D. Parm. 128 D. 129 D. Dazu Simpl. S. 140: *ἐφιστάνειν δὲ ἄξιον, εἰ Παρμενίδου καὶ μὴ Ζήνωνός ἐστιν ὁ λόγος, ὡς καὶ τῷ Ἀλεξάνδρῳ δοκεῖ.*]

1) Arist. Phys. IV, 3. 210 b 22 [DV^3 19 A 24]: *ὃ δὲ Ζήνων ἠπόρει, ὅτι εἰ ἔστι τι ὁ τόπος, ἐν τίνι ἔσται, λύειν οὐ χαλεπόν.* Ebd. c. 1. 209 a 23: *ἡ γὰρ Ζίνωνος ἀπορία ζητεῖ τινα λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν.* Eudemus Fr. 42 b. Simpl. Phys. 563, 17: *ἐπὶ ταὐτὸν δὲ καὶ ἡ Ζήνωνος ἀπορία φαίνεται ἄγειν· ἄξιον* [*ἀξιοῖ* vgl. Z. 24: *εἰ μὲν οὖν ἐν τόπῳ ἠξίωκεν εἶναι τὰ ὄντα*] *γὰρ πᾶν τὸ ὂν ποῦ εἶναι, εἰ δὲ ὁ τόπος τῶν ὄντων, ποῦ ἂν εἴη; οὐκοῦν ἐν ἄλλῳ τόπῳ, κἀκεῖνος δὴ ἐν ἄλλῳ καὶ οὕτως εἰς τὸ πρόσω.* Simpl. 562, 3: *ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸν τόπον ἐρωτῶν οὕτως· „εἰ ἔστιν ὁ τόπος ἐν τίνι ἔσται; πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ. ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ· καὶ τοῦτο ἐπ᾽ ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.“* Ähnlich S. 534, 6 ff.

2) Arist. Phys. VII, 5. 250 a 19 [DV^3 19 A 29]: *διὰ τοῦτο ὁ Ζήνωνος λόγος οὐκ ἀληθής, ὡς ψοφεῖ τῆς κέγχρου ὁτιοῦν μέρος.* Simpl. z. d. St. 225 a m.: *διὰ τοῦτο λύει καὶ τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν.* (Dies freilich eine Angabe, für deren Prüfung uns die Mittel fehlen.) *εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωταγόρα, ἆρα ὁ εἷς κέγχρος*

was hierin liegt, ist die Frage, wie es möglich ist, daß viele Dinge zusammen eine Wirkung hervorbringen, die jedes einzelne von ihnen, für sich genommen, nicht hervorbringt.

B. Die Beweise gegen die Bewegung.

Wenn die bisher angeführten Beweise die Vielheit bestritten, um die Einheit des Seienden, die erste Grundbestim|mung der eleatischen Lehre, zu beweisen, so bestreiten die folgenden vier die Bewegung, um die zweite Grundlage des Systems, die Unveränderlichkeit des Seins, darzutun[1].

καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ, ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος, μὴ ποιεῖν· ὁ δὲ μέδιμνος τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὔ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον, τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι· τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφοῦντα καὶ οἱ ψόφοι. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου. (Das letztere auch S. 256 b u.). Nach dieser Darstellung läßt sich übrigens nicht annehmen, daß sich dieser Beweis in Zenos Schrift fand, und so mag seine nähere Ausführung bei Simpl. einem Späteren angehören, sein wesentlicher Gedanke ist aber schon durch Aristoteles verbürgt.

[1] Über dieselben: Gerling De Zen. paralogismis motum spectant. Marb. 1825. Wellmann Zenos Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen. Frankf. a. O. 1870. Dunan Les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement. Paris 1884. Brochard Les arg. de Zénon usw. Paris 1888. Tannery Pour l'histoire de la science hellène S. 256 f. Weitere Nachweise bei Dunan S. 2 f. Überweg-Heinze [-Prächter^{10}] I, § 20. [R. Salinger, Kants Antinomien und Zenons Beweise gegen die Bewegung, Archiv 19 (1906) S. 99 ff. zeigt, daß die beiden ersten unter den vier Antinomien Kants schon bei Zenon erscheinen, und skizziert S 105, 5 die Nachwirkung der zenonischen Argumente in der alten und neuen Philosophie. — Br. Petronievicz, Zenons Beweise gegen die Bewegung, Archiv 20 (1907) S. 56 ff. versucht das Problem vom Standpunkt seines „biuniformen Finitismus“ aus zu lösen. — Weiter beschäftigen sich mit dieser Frage: G. Noël, Le mouvement et les arguments de Z. d'É. Revue de Métaphysique et de Morale I (1893) S. 108 ff. G. Milhaud, Le concept du nombre chez les Pythagoriciens et les Éléates, ebd. S. 140 ff. V. Brochard, Les prétendus sophismes de Z. d'É, ebd. S. 209 ff. F. Évelin, Notes critiques. Encore à propos de Z. d'E. I. Le mouvement et les partisans des Indivisibles, ebd S. 382 ff. G. Lechalas, Notes sur les arguments de Z. d'Él, ebd. S. 396 ff. G. Milhaud, Réponse à M. Brochard, ebd. S. 400 ff. Alle diese Abhandlungen besprochen von Lorizing, Jahresb. 112 (1902) S. 265 ff. 268 ff. Vgl. dazu auch Windelband-Bonhöffer^{3} S. 51, 2. Kinkel I 159. 163. Kühnemann, Grundl. S. 87. 97. Bauch, Substanzpr. S. 55 f. Herbertz, Wahrheitspr. S. 143. Göbel, Vors. S. 122 ff.]

1. Der erste ist dieser: Ehe der bewegte Körper am Ziel ankommen kann, muß er erst in der Mitte des Weges angekommen sein, ehe er an dieser ankommt, in der Mitte seiner ersten Hälfte, ehe er dahin kommt, in der Mitte des ersten Viertels und so fort ins Unendliche. Jeder Körper müßte daher, um von einem Punkt zu einem andern zu gelangen, unendlich viele Räume durchlaufen. Das Unendliche läßt sich aber in keiner gegebenen Zeit durchlaufen. Es ist mithin unmöglich, von einem Punkt zu einem andern zu gelangen, die Bewegung ist unmöglich[1]).

2. Nur eine andere Wendung dieses ersten Beweises ist der zweite, der sogenannte Achilleus[2]). Das Langsamste, die Schild|kröte, könnte von dem Schnellsten, von Achill, nicht eingeholt werden, wenn sie irgendeinen Vorsprung vor ihm hat. Denn um sie einzuholen, müßte Achill erst an den Punkt kommen, wo sie sich befand, als er anfing zu laufen,

---

1) Arist. Phys. VI, 9. 239 b 9 [DV^3 19 A 25]: *τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν. πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις*, nämlich c. 2. 233 a 21, wo es hieß: *διὸ καὶ ὁ Ζήνωνος λόγος ψεῦδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἅψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ.* Simpl. 236 b u. (vgl. 221 a u. 302 a m.; kürzer und undeutlicher Themist. Phys. 392 Sp.) erläutert dies so: *εἰ ἔστι κίνησις, ἀνάγκη τὸ κινούμενον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ ἄπειρα διεξιέναι· τοῦτο δὲ ἀδύνατον· οὐκ ἄρα ἐστὶ κίνησις. ἐδείκνυ δὲ τὸ συνημμένον* (den hypothetischen Obersatz) *ἐκ τοῦ τὸ κινούμενον διάστημά τι κινεῖσθαι, παντὸς δὲ διαστήματος ἐπ' ἄπειρον ὄντος διαιρετοῦ, τὸ κινούμενον ἀνάγκη τὸ ἥμισυ πρῶτον διελθεῖν οὗ κινεῖται διαστήματος* (wofür Zeno nach Arist. Top. VIII, 8. 160 b 7 gesagt zu haben scheint: des *στάδιον*) *καὶ τότε τὸ ὅλον. ἀλλὰ καὶ πρὸ τοῦ ἡμίσεως τοῦ ὅλου τὸ ἐκείνου ἥμισυ, καὶ τούτου πάλιν τὸ ἥμισυ. εἰ οὖν ἄπειρα τὰ ἡμίση διὰ τὸ παντὸς τοῦ ληφθέντος δυνατὸν εἶναι τὸ ἥμισυ λαβεῖν, τὰ δὲ ἄπειρα ἀδύνατον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ διελθεῖν, τοῦτο δὲ ὡς ἐναργὲς ἐλάμβανεν ὁ Ζήνων, ἀδύνατον ἄρα κίνησιν εἶναι.* Vgl. Sext. Math. X, 47.

2) Dieses Beweises hätte sich nach Favorinus b. Diog. IX, 29 schon Parmenides bedient; diese Behauptung ist jedoch gewiß falsch; alle andern Zeugen schreiben ihn Zeno zu, Diog. a. a. O. sagt ausdrücklich, er sei von ihm erfunden, und alles, was wir über Parmenides wissen, wie schon die mehrerwähnte platonische Stelle Parm. 128 A, beweist, daß sich dieser mit der dialektischen Widerlegung der gewöhnlichen Ansicht noch nicht in dieser Weise befaßt hatte.

dann an den, bis wohin sie in der Zwischenzeit fortgerückt ist, dann dahin, wohin sie gelangte, während er diesen zweiten Vorsprung einbrachte, und so fort ins Unendliche. Ist es aber nicht möglich, daß das Langsamere von dem Schnelleren eingeholt wird, so ist es überhaupt nicht möglich, ein gegebenes Ziel zu erreichen, es ist keine Bewegung möglich[1]. Der Angelpunkt des Beweises ist hier wie dort die Behauptung, daß ein gegebener Raum nicht durchlaufen werden könne, wenn nicht alle seine Teile durchlaufen werden, und daß dies unmöglich sei, weil es der Teile unendlich viele seien[2]. Der Unterschied ist nur, daß diese Behauptung im ersten Fall auf einen Raum mit fester, im zweiten auf einen solchen mit beweglicher Grenze angewandt wird.

3. Solange etwas in dem gleichen Raume ist, ruht es. Nun ist aber der fliegende Pfeil in jedem Augenblick in dem gleichen Raume. Er ruht also in jedem Augenblick seines Fluges, also auch während des ganzen Fluges, seine Bewegung ist nur scheinbar[3]. So fehlerhaft dieser Beweis als solcher |

---

[1] Arist. a. a. O. 239 b 14 [DV^3 19 A 26]: *δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.* Simpl. 237 a m. und Theomist. 393 Sp. erläutern dies weiter in dem Sinne, den unser Text wiedergibt.

[2] Wie dies Aristoteles ganz richtig bemerkt, wenn er fortfährt: *ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῷ διχοτομεῖν* (derselbe mit dem ersten, auf der fortgesetzten Zweiteilung beruhenden Beweis), *διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προςλαμβανόμενον μέγεθος . . . ἐν ἀμφοτέροις γὰρ συμβαίνει μὴ ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ πέρας διαιρουμένου πως τοῦ μεγέθους· ἀλλὰ πρόςκειται ἐν τούτῳ ὅτι οὐδὲ τὸ τάχιστον τετραγῳδημένον ἐν τῷ διώκειν τὸ βραδύτατον.* Ähnlich die Ausleger.

[3] Arist. 239 b 30 [DV^3 19 A 27]: *τρίτος δ' ὁ νῦν ῥηθεὶς ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν.* Vgl. Z. 5: *Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ ἀεί, φησιν, ἠρεμεῖ πᾶν ἦ κινεῖται, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀϊστόν.* Statt der Worte: *ἐν τῷ νῦν ἀκίν.* lesen andere: *ἐν τῷ νῦν τῷ κατὰ ἴσον ἀκίν.* Gerling a. a. O. S. 16 will statt *ἢ κιν. ᾖ κινεῖται.* Ich möchte vermuten, daß das *ἦ κινεῖται* fälschlich aus c. 8 Anf. hereinkam, und daß der Text, welcher in seiner gegenwärtigen Gestalt große Schwierigkeit darbietet, ursprünglich so gelautet habe: *εἰ γάρ, φησιν, ἠρεμεῖ πᾶν ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον, ἀκίνητον* usw., woraus sich der im obigen aus-

---

gedrückte Sinn ergeben würde. [Ebenso Burnet S. 290, 3 und Salinger a. a O. S. 110, 9.] Diese Textesgestalt scheint auch Themist. 392 Sp. vorauszusetzen, wenn er unsere Worte so umschreibt: *εἰ γὰρ ἠρεμεῖ, φησιν, ἅπαντα ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον αὐτῷ διάστημα, ἔσι δὲ ἀεὶ τὸ φερόμενον κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ διάστημα, ἀκίνητον ἀνάγκη τὴν ὀϊστὸν εἶναι τὴν φερομένην*, ebenso 394 Sp: *ἀεὶ μὲν γὰρ ἕκαστον τῶν κινουμένων ἐν τῷ νῦν τὸ ἴσον ἑαυτῷ κατέχει διάστημα.* Auch das paßt hierzu am besten, wenn Aristoteles a a. O. gegen Zeno, ohne eine weitere Voraussetzung desselben zu berühren, bemerkt, sein ganzer Beweis beruhe auf der unrichtigen Annahme, daß die Zeit aus den einzelnen Momenten (*ἐν τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων*) zusammengesetzt sei. Dagegen sagt Simpl. 236 b o., dem Text der meisten Handschriften entsprechend: *ὁ δὲ Ζήνωνος λόγος προλαβών, ὅτι πᾶν ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἢ κινεῖται ἢ ἠρεμεῖ, καὶ ὅτι οὐδὲν ἐν τῷ νῦν κινεῖται, καὶ ὅτι τὸ φερόμενον ἀεὶ ἐν τῷ ἴσῳ αὐτῷ ἐστι καθ' ἕκαστον νῦν, ἐῴκει συλλογίζεσθαι οὕτως· τὸ φερόμενον βέλος ἐν παντὶ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἐστιν, ὥστε καὶ ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ. τὸ δὲ ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ὂν οὐ κινεῖται, ἠρεμεῖ ἄρα, ἐπειδὴ μηδὲν ἐν τῷ νῦν κινεῖται, τὸ δὲ μὴ κινούμενον ἠρεμεῖ, ἐπειδὴ πᾶν ἢ κινεῖται ἢ ἠρεμεῖ. τὸ ἄρα φερόμενον βέλος ἕως φέρεται ἠρεμεῖ κατὰ πάντα τὸν τῆς φορᾶς χρόνον.* Es liegt am Tage, wie weit diese Deduktion selbst von dem Anschein von Bündigkeit entfernt ist, den wir sonst in allen zenonischen Beweisen finden. Wollte man aber Simplicius deshalb größeren Glauben schenken, weil er Zenos Schrift kannte, so ist hiergegen an Schleiermachers treffende Bemerkung (W. W. z. Phil. II, 180) zu erinnern, daß Simpl. in den späteren Büchern seines Werkes die früher benutzten Quellenschriften ganz außer acht lasse. (Beispiele dieser Tatsache sind uns S. 284, 7. 742, 1 Schl. vorgekommen; für ihre Erklärung könnte man die Vermutung zu Hilfe nehmen, manche Werke seien ihm nur eine Zeitlang, während er in Alexandria den Ammonius hörte, zugänglich, und er sei später auf die Auszüge beschränkt gewesen, die er sich damals gemacht hatte oder bei seinen Vorgängern fand.) Meiner Textesänderung hat sich Prantl Arist. Physica angeschlossen und damit auf den Versuch (Arist. Physik 1854 S. 323. 515), dem überlieferten Text einen leidlichen Sinn abzugewinnen, verzichtet. Eine Änderung des Textes findet auch Emminger (Die vorsokrat. Philosophen S. 43) nötig, schlägt aber vor, diesen so zu fassen: *εἰ . . . ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, οὐ κινεῖται δε ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δὲ ἀεὶ τό φερόμενον ἐν τῷ νῦν* (was heißen soll: „und dies das Bewegte in jedem Augenblick ist") usw. Der Gedanke wäre der gleiche wie nach meiner Emendation; allein bei dieser Textesgestalt stände 1. das Dilemma: *ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται*, ganz müßig da, und 2. wäre das *ἐν τῷ νῦν*, auf welches doch die aristotelische Einwendung alles Gewicht legt, nicht bloß überflüssig, sondern auch höchst störend (denn *ἀεὶ ἐν τῷ νῦν* kann nicht bedeuten „in jedem Augenblick"). Auch die Erklärung des *ἔστι δὲ* wäre nicht unbedenklich. [Diels schreibt, den lückenhaften Text ergänzend: *εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται ⟨οὐδὲν δὲ κινεῖται⟩, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν ⟨πᾶν δὲ κατὰ τὸ ἴσον ἐν τῷ νῦν⟩, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀιστόν.*]

auch ist[1]), so geht er doch von Voraussetzungen derselben Art aus wie die zwei früheren Beweise. Wie bei diesen der zu durchlaufende Raum, so wird hier die Zeit der Bewegung in ihre kleinsten Teile aufgelöst, und es wird unter dieser Voraussetzung gezeigt, daß keine Bewegung denkbar sei. Das letztere ist nun, wie auch Aristoteles anerkennt, ganz richtig. Im Moment, als solchem, ist keine Bewegung, überhaupt keine Veränderung möglich; wenn ich frage, wo der fliegende Pfeil in diesem Moment ist, so kann man nicht antworten: im Übergang von dem Raum A in den Raum B, oder was dasselbe: in A und B, sondern man kann nur sagen, in dem Raum A. Denkt man sich mithin unter der Zeit statt einer stetigen Größe eine Reihe von unbestimmt vielen aufeinanderfolgenden Zeitmomenten, so ist die Bewegung ebenso unmöglich, wie wenn man sich (mit dem ersten und zweiten zenonischen Beweise) statt der zu durchlaufenden Linie eine Reihe von unendlich vielen diskreten Punkten denkt[2]). | Dieser Beweis geht daher ebenso wie jene von der Wahrnehmung eines Problems aus, in dem auch noch spätere Denker erhebliche Schwierigkeiten gefunden haben, und er steht mit dem ganzen Standpunkt seines Urhebers in der-

---

1) Dies ist er nämlich allerdings; denn in dem *εἶναι κατὰ τὸ ἴσον* (in dem gleichen Raume sein) liegt eine Zweideutigkeit, die Zeno wahrscheinlich gar nicht bemerkt hat. Es kann bedeuten: „einen gleich großen Raum einnehmen wie früher“ (*εἶναι κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ διάστημα*, wie Themist. und Simpl. es erklären), aber auch: „an der gleichen Stelle des Raumes sein wie früher“, seinen Ort nicht verändern. Dieses beides wird hier nicht unterschieden, und es wird so, mit einer offenbaren quaternio terminorum, daraus, daß der fliegende Pfeil immer den gleichen Raum einnimmt, geschlossen, er verändere seinen Ort nicht, sei also in Ruhe. Damit vermischt sich aber der weitere Gedanke, daß im Moment als solchem überhaupt keine Bewegung möglich sei (*ἔστι δ᾽ ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον*), und eben dadurch erhält der Beweis seine eigentümlich schillernde Färbung. Schält man nun diesen Gedanken heraus und sieht von der obenbemerkten quaternio terminorum ab, so erhält man den im Text besprochenen Satz, in dem auch Aristoteles den Kern unseres Beweises sieht, daß keine Bewegung möglich sei, weil sie in keinem Moment möglich ist; was aber eben nur dann richtig wäre, wenn die Zeit aus einer Anzahl einzelner Momente bestände.

2) Daß dies der eigentliche Nerv des Beweises ist, deutet auch Aristoteles in seiner kurzen Gegenbemerkung (s. vorl. Anm.) an.

selben Verbindung wie sie. Werden einmal Einheit und Vielheit in eleatischer Weise als absolute, sich schlechthin ausschließende Gegensätze betrachtet, so wird auch das räumliche und zeitliche Außereinander nur als eine Vielheit ohne alle Einheit, Raum und Zeit werden nur als eine Zusammenfassung diskreter Raum- und Zeitpunkte betrachtet werden können, und ein Übergang von dem einen dieser Punkte zum andern, eine Bewegung und Veränderung ist nicht möglich 1).

4. Augenfälliger ist der Fehler in dem vierten Beweise, der sich auf das Verhältnis der Bewegungszeit zu dem durchlaufenen Raume bezieht. Nach den Gesetzen der Bewegung müssen bei gleicher Geschwindigkeit in der gleichen Zeit gleich große Räume durchmessen werden. Nun kommen aber zwei gleich große Körper noch einmal so schnell aneinander vorbei, wenn sie sich beide mit gleicher Geschwindigkeit aneinander vorbeibewegen, als wenn der eine von ihnen ruht und der andere mit derselben Geschwindigkeit sich an ihm vorbeibewegt. Hieraus glaubt Zeno schließen zu dürfen, daß zur Durchmessung des gleichen Raumes — dessen, den jeder von den beiden Körpern einnimmt — bei gleicher Geschwindigkeit das eine Mal nur halb soviel Zeit nötig sei, als das andere Mal, daß mithin die Tatsachen mit den Gesetzen der Bewegung in Widerspruch stehen 2). So einleuchtend uns |

---

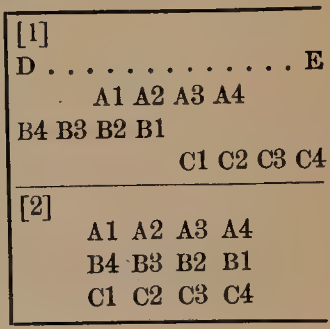
1) Auf den Grundgedanken des obigen Beweises führt auch zurück, was Diog. IX, 72 [DV^3 19 B 4] (wie Kern Xenoph. 26, 74 erinnert) als zenonisch anführt: *τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι.* Denn daß es sich in dem Raum nicht bewegen könnte, in dem es ist, wird eben mit der Bemerkung begründet worden sein, es sei in jedem Moment in dem gleichen Raum.

2) Arist. 239 b 33 [DV^3 19 A 28]: *τέταρτος δ' ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ στραδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων* [hierzu S. 761, 1] *πὰρ ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου τῶν δ' ἀπὸ μέσου* (über den Sinn dieses Ausdrucks vgl. m. Prantl z. d. St. Physik v. 1854 S. 516 [Göbel S. 118 setzt dafür: *ἀπ' ἀρχῆς*]) *ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται, ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν· ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον· τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος.* [In dem weiteren Text bei Diels Vors.^{3} I 172, 16 will Göbel, Vors. S. 117 die Worte *ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου* streichen und nach den Worten Z. 10 *ὥστε ἥμισυν εἶναι τὸν χρόνον* ergänzen: *τῷ διπλασίῳ ἴσον.*] Daß der in diesen Worten angeführte Beweis

aber die Falschheit dieser Folgerung auf den ersten Blick ist[1]), so werden wir darum doch nicht annehmen dürfen, daß |

---

im allgemeinen den im Text angegebenen Sinn hat, steht außer Zweifel; wie jedoch Zeno denselben näher dargestellt hat, ist teils wegen der Unsicherheit der Lesart, teils wegen der allzu großen Kürze des Ausdrucks in dem, was Aristoteles zur Erläuterung weiter beifügt, streitig. Mir scheint Simplicius 237 b f. den besten Text und die richtigste Erklärung zu geben, und auch Prantls, im übrigen gelungene, Auffassung der Stelle dürfte aus ihm noch zu ergänzen sein. Hiernach lautete Zenos Beweis so. Es seien in dem Raum oder der Rennbahn DE drei gleich große Reihen gleich großer Körper A1 . ., B1 . ., C1 . ., so, wie sie Fig. 1 zeigt, aufgestellt. Von diesen soll die erste Reihe, A1 . ., stillstehen, während sich die zwei andern mit gleicher Geschwindigkeit parallel in entgegengesetzter Richtung an ihr und aneinander vorbeibewegen. So wird C1 in demselben Zeitpunkt bei A1 und B4 angekommen sein, in dem B1 bei A4 und C4 angekommen ist (s. Fig. 2). B1 ist also in derselben Zeit an allen C und C1 in derselben Zeit an allen B vorbeigekommen, in der jedes von ihnen an der Hälfte der A vorbeikam. Oder wie dies Zeno ausgedrückt zu haben scheint: C1 ist in derselben Zeit an allen B vorbeigekommen, in der B1 an der Hälfte der A, und B1 in derselben Zeit an allen C, in der C1 gleichfalls nur an der Hälfte der A vorbeikam. Die Reihe A nimmt aber denselben Raum ein wie jede der zwei andern. Die Zeit, in der C1 den ganzen Raum der Reihe A durchlaufen hat, ist mithin derjenigen gleich, in der B1 bei gleicher Geschwindigkeit die Hälfte dieses Raumes durchlief und umgekehrt; andererseits kann aber die letztere, da bei gleicher Geschwindigkeit die Bewegungszeiten sich verhalten wie die durchlaufenen Räume, nur halb so groß sein wie die erste, die ganze Zeit ist also der halben gleich. [In der überlieferten Form erklärt auch Salinger S. 108 f. den Beweis für einen Fehlschluß.]



[1] Tannery a. a. O. 257 f. sucht ihr zwar durch die Annahme aufzuhelfen, ὄγκοι bezeichne hier nicht Massen, sondern Punkte, und was Zeno mit seinem Beweis beabsichtige, sei nur die Widerlegung der Meinung, als ob das Bewegte in jedem von den Momenten, in die seine Bewegungszeit zerfalle, immer nur von einem Punkt zu dem nächstfolgenden gelangen könne. Allein daß damals irgend jemand diese so künstlich ausgesonnene Meinung ausgesprochen und dadurch Zeno zu ihrer Bestreitung Anlaß gegeben hätte, ist höchst unwahrscheinlich; daß sein Beweis diese Abzweckung hatte, ist mit der Darstellung des Aristoteles und seiner Ausleger unvereinbar; was endlich ὄγκος betrifft, so bezeichnet dies nie einen Punkt, sondern immer nur (und so auch bei Zeno; s. S. 749 unten) eine Masse, und wenn auch die Atome ὄγκοι heißen, sollen sie damit eben als etwas Körperliches bezeichnet werden.

es Zeno mit derselben nicht recht ernst gewesen sei. Denn der ganze Fehlschluß beruht darauf, daß der von einem Körper durchlaufene Raum an der Größe der Körper gemessen wird, an denen er vorbeigekommen ist, mögen diese nun ihrerseits ruhen oder bewegt sein; daß dies aber nicht erlaubt ist, mochte sich dem ersten, der über die Gesetze der Bewegung in dieser Allgemeinheit nachdachte, um so eher verbergen, wenn er so, wie Zeno, zum voraus überzeugt war, er müsse bei seiner Untersuchung auf Widersprüche geführt werden. Ähnliche Paralogismen sind in der Polemik gegen die Erfahrungsbegriffe auch noch von neueren Philosophen übersehen worden.

Die wissenschaftliche Haltbarkeit der zenonischen Ausführungen, die aristotelischen Einwürfe gegen dieselben und die Urteile der Neueren[1]) über beide zu prüfen, ist nicht dieses Ortes[2]). Was man aber auch von ihrem absoluten |

---

[1]) Z. B. Bayle Dict. Zénon d'Élée Rem. F.; gegen ihn Hegel Gesch. d. Phil. I, 290 ff. Herbart Metaphysik II, § 284 f. Lehrb. z. Einl. in d. Phil. § 139. Strümpell Gesch. d. theoret. Phil. b. d. Gr. 53 f. Cousin Zénon d'Élée Fragm. phil. I, 65 ff. Gerling a. a. O. und die von Wellmann a. a. O. 12 ff. 20 und oben S. 755, 1 genannten Erörterungen.

[2]) Ich will daher darüber nur weniges bemerken. Einigen von Zenos Beweisen, dem dritten und vierten gegen die Bewegung, wurden nun ihre Fehler bereits S. 759 f. nachgewiesen. Auch von den Beweisen gegen die Vielheit läßt sich der dritte und vierte (S. 754 f.) unschwer berichtigen: jener durch eine genauere Bestimmung des Sinnes und des Umfanges, in dem der Satz gilt, daß alles im Raum ist, dieser durch die Bemerkung, daß allerdings jedes einzelne Hirsenkorn beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringt, nur ein zu schwaches, um von uns gehört zu werden. Auch abgesehen davon kann übrigens ein Erfolg recht wohl an die Bedingung geknüpft sein, daß die Kraft, die ihn bewirkt, eine gewisse Größe erreicht hat. Auch die übrigen Beweise sind aber durchaus nicht unwiderleglich. Sie alle gehen von der Voraussetzung aus, daß eine gegebene kontinuierliche Größe in unendlich viele Teile zerlegt sei, und sie leiten aus dieser Voraussetzung Widersprüche und Unmöglichkeiten ab, die sofort verschwinden, wenn man sich klarmacht, daß die Teilung einer solchen Größe, gerade wegen ihrer unendlichen Teilbarkeit, nie an einer letzten Grenze ankommen, die Zahl der Teile, in die sie zerlegt ist, niemals eine unendliche, sondern immer nur eine endliche sein kann. Denkt man sich einen Körper von gegebener Größe wirklich in unendlich viele Teile zerlegt, so wären Zenos Antinomien (S. 749 f.) begründet: er müßte zugleich unendlich groß und unendlich klein, die Zahl seiner Teile zugleich eine unbegrenzte und eine begrenzte sein. Aber der hier an-

Wert halten mag, ihre geschichtliche Bedeutung ist jedenfalls nicht gering anzuschlagen. Einerseits erreicht der Gegensatz der eleatischen Lehre gegen die gewöhnliche Ansicht in ihnen seine Spitze; die Vielheit und die Veränderung wird von Zeno nicht, wie von Parmenides, mit allgemeinen Gründen, denen sich andere allgemeine Sätze entgegenstellen ließen, bestritten, sondern ihre Unmöglichkeit wird an diesen Vorstellungen selbst nachgewiesen, und es wird dadurch der Schein, welchen die Darstellung des Parmenides noch hervorrufen konnte, als ob neben dem Einen Seienden das Viele und Veränderliche noch irgendwie Raum fände, bis auf den letzten Rest vernichtet[1]). Andererseits werden ebendamit der |

---

genommene Fall kann nie eintreten, weil eine wirklich vollzogene unendliche Teilung eine contradictio in adjecto ist: die Zahl der Teile ist immer eine begrenzte, und da ihre Größe in demselben Maß abnimmt, in dem ihre Zahl zunimmt, bleibt die Ausdehnung des geteilten Körpers die gleiche, wie lange man auch die Teilung fortsetzen mag. (Wenn man A in n Teile teilt, ist jeder Teil $= \frac{A}{n}$, alle zusammen also $= n \frac{A}{n} = A$.) Ähnliches gilt von den zwei ersten Beweisen gegen die Bewegung (S. 755 f.). Bestände der zu durchlaufende Weg aus unendlich vielen Teilen, von denen jeder eine gewisse Länge hätte, so wäre er eine unendliche und mithin in keiner gegebenen Zeit zu durchmessende Größe. Ist er dagegen nur ins Unendliche teilbar, so besteht er immer nur aus einer endlichen Zahl von einzelnen Wegstrecken, und diese sind um so kleiner, je größer ihre Zahl ist. Genau so verhält es sich aber auch mit der Bewegungszeit. Sie ist gleichfalls ins Unendliche teilbar; mag man daher die Teilung der Wegstrecke noch so lange fortsetzen, so steht doch jedem von ihren Teilen immer ein Zeitteil von entsprechender Größe gegenüber. Wollte man mithin wegen der unendlichen Teilbarkeit des Raumes sagen, es seien unendlich viele Raumteile zu durchlaufen, so müßte man auch beifügen, daß dies in unendlich vielen Zeitteilen geschehen solle, und der Widerspruch, daß ein unendlicher Raum in endlicher Zeit durchmessen werden müßte, wäre auch dann nicht vorhanden. In Wahrheit handelt es sich aber überhaupt nicht um einen unendlichen, sondern um einen endlichen, aber wegen seiner Kontinuität ins Unendliche teilbaren Raum, und die Zeit, in welcher dieser durchlaufen werden soll, ist ebenso wie er zwar endlich, aber als kontinuierliche Größe gleichfalls ins Unendliche teilbar.

[1]) Gerade das Gegenteil sagt freilich Cousin a. a. O. (m. vgl. besonders S. 65. 70 ff.), wenn er behauptet, Zeno wolle eigentlich nicht die Vielheit überhaupt, sondern nur die von aller Einheit verlassene Vielheit bestreiten. Aber von einer solchen Beschränkung findet sich weder in den zenonischen Beweisen selbst, noch in der Einleitung zu Platos Parmenides eine Spur,

Philosophie, welche die Erscheinungen erklären will, Aufgaben gestellt, deren Lösung sie sich fortan nicht entziehen konnte;

---

jene Beweise richten sich vielmehr ganz allgemein gegen die Vorstellung der Vielheit, der Bewegung usw., und wenn sie zur Widerlegung dieser Vorstellungen allerdings die reine Diskretion ohne Kontinuität, die reine Vielheit ohne alle Einheit voraussetzen, so ist doch diese Voraussetzung nicht der Punkt, welcher angegriffen wird, sondern der, von welchem der Angriff ausgeht. Nehme man einmal überhaupt eine Vielheit an, meint Zeno, so müsse diese Annahme notwendig zur Aufhebung aller Einheit und ebendamit zu Widersprüchen aller Art führen; nicht, wie Cousin die Sache darstellt, wenn man eine Vielheit ohne alle Einheit annehme, sei keine Bewegung usf. möglich Wäre dieses die Meinung des Eleaten, so hätte er vor allem die einheitslose Vielheit von der durch die Einheit begrenzten unterscheiden müssen; aber eben daß er dies noch nicht tut und nicht tun kann, ist die unvermeidliche Folge des eleatischen Standpunkts. Einheit und Vielheit, Beharrlichkeit des Seins und Bewegung stehen hier noch in ausschließendem Gegensatz, erst Plato hat es erkannt, und er hat es im Sophisten und Parmenides unter ausdrücklicher Bestreitung der eleatischen Lehre ausgeführt, daß diese scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen in einem und demselben Subjekt vereinigt sein können und vereinigt sein müssen. Zeno ist so weit entfernt von dieser Überzeugung, daß vielmehr alle seine Beweise genau den entgegengesetzten Zweck verfolgen, der Unklarheit ein Ende zu machen, mit der die gewöhnliche Vorstellung das Eine zugleich als ein Vieles, das Seiende zugleich als ein Werdendes und Veränderliches behandelt Die Vielheit ohne alle Einheit hatte zu seiner Zeit höchstens Leukippus, und auch er nur in beschränktem Sinn, behauptet, aber dieser wird von ihm gar nicht berührt; Heraklit, den Cousin für den Hauptgegenstand der zenonischen Angriffe hält, auf den ich aber auch keine Beziehung bei ihm finden kann, ist von der Vielheit ohne Einheit so weit entfernt, daß er gerade die Einheit alles Seins aufs nachdrücklichste ausgesprochen hat. Es ist daher verfehlt, wenn Cousin a. a. O. S. 80 Aristoteles tadelt: *Aristote accuse Zénon de mal raisonner, et lui même ne raisonne guères mieux et n'est pas exempt de paralogisme; car ses réponses impliquent toujours l'idée de l'unité, quand l'argumentation de Zénon répose sur l'hypothèse exclusive de la pluralité.* Eben das Exklusive dieser Voraussetzung ist es, was Aristoteles mit vollem Recht angreift. — Ähnlich wie Cousin glaubt auch Grote Plato I, 103 (der übrigens die vorstehenden Bemerkungen mißverstanden hat), Zeno mache die Voraussetzung der Vielheit ohne Einheit nicht in eigenem Namen, sondern nur vom Standpunkt der Gegner aus. Dies ist nun freilich in gewissem Sinn richtig: er will jene dadurch widerlegen, daß er aus ihren Voraussetzungen widersprechende Folgerungen ableitet. Aber die Mittelbegriffe, deren er sich hierfür bedient, gehören nicht ihnen, sondern ihm selbst an. Ihre Behauptung lautet nur: es gibt eine Vielheit, eine Bewegung; er sucht zu zeigen, daß das Viele, ein solches überhaupt angenommen, aus unendlich vielen Teilen bestehen, bei der Bewegung unendlich viele Räume durchlaufen werden müßten usw.

und wenn ihre scheinbare Unlösbarkeit zunächst der sophistischen Leugnung des Wissens eine willkommene Stütze bot, so hat im weiteren Verlaufe nicht allein die platonische und aristotelische Forschung ebendaher eine nachhaltige Anregung zu den eingreifendsten Untersuchungen erhalten, sondern auch die spätere Metaphysik hat sich immer wieder genötigt gesehen, auf die Fragen zurückzukommen, welche Zeno zuerst zur Erörterung gebracht hat. So unbefriedigend daher auch das nächste Ergebnis seiner Dialektik für uns sein mag, so wichtig ist sie doch für die Wissenschaft geworden.

5. Melissus.

Mit Zeno trifft Melissus[1]) in dem Bestreben zusammen, die Lehre des Parmenides gegen die herrschende Vorstellungs- |

---

[1]) Von dem Leben des Melissus wissen wir wenig. Sein Vater hieß Ithagenes, seine Vaterstadt war Samos (Diog. IX, 24 u. a; Theod. IV, 8 nennt ihn fälschlich einen Milesier). Diog. a a. O., vgl. Aelian V. H. VII, 14, bezeichnet ihn als einen angesehenen Staatsmann, der sich namentlich als Nauarch ausgezeichnet habe. Das letztere erläutert Plutarchs bestimmte und wiederholte Angabe (Pericl. 26. Themist. 2 m, auch adv. Col. 32, 6. S. 1126; vgl. Suid. *Μέλητος Λάρου*), die wir zu bezweifeln nicht den geringsten Grund haben, daß nach Aristoteles (in der *Σαμίων πολιτεία*) Melissus *ὁ Ἰθαγένους ἀνὴρ φιλόσοφος* die samische Flotte bei dem Sieg über die Athener 442 v. Chr. (Thuc. I, 117) befehligt habe. Auf denselben Umstand gründet sich wohl auch Apollodors Berechnung b. Diog. a. a. O., welche die Blüte des Melissus in Ol. 84 (44$^4/_0$ v. Chr.) verlegt. [So auch Jakoby, Apoll. Chr. S. 270.] Er war mithin ein Zeitgenosse Zenos, wahrscheinlich etwas jünger als dieser. Seine Lehre von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seins wird schon von Ps.-Hippocrates (Polybus) De nat. hom. c. 1 Schl. VI, 34 Littré berührt. Daß er Parmenides zum Lehrer hatte, bezeugen Diog. und Theod. a. d. a. O., daß er auch mit Heraklit bekannt war (Diog. a. a. O.), ist möglich; sehr unwahrscheinlich ist dagegen der Zusatz, erst durch ihn sei die Aufmerksamkeit der Ephesier auf diesen ihren Mitbürger gelenkt worden. Eine Schrift des Melissus, ohne Zweifel die einzige, die er verfaßt hat, wird von Simpl. Phys. 103, 15 einfach *τὸ σύγγραμμα* genannt; Suid. a. a. C. gibt ihr den Titel: *περὶ τοῦ ὄντος*, Galen ad. Hippocr. De nat. hom. I, S. 5. De elem. sec. Hipp. I, 9. S. 487 K. Simpl. De cœlo 249 b 23. Schol. in Ar. 509 a 38: *περὶ φύσεως*, Ders. De cœlo 249 b 42. Phys. 70, 16 (und daher wohl Bessarion; s. o. 625, 2): *π. φύσεως ἢ π. τοῦ ὄντος*. Die von Simpl. erhaltenen nicht unbedeutenden Bruchstücke sind gesammelt und erklärt bei Brandis comm. el. 185 ff. Mullach Arist. De Mel usw. S. 80 ff. Fragm. Phil. I, 259 ff. Indessen hat Pabst De Mel. fragmentis (Bonn 1889) überzeugend dargetan, daß Fr. 1—5 bei Simpl. Phys. 103, 13 ff. nicht in

weise zu verteidigen. Während aber jener diese Verteidigung auf indirektem Wege, durch Widerlegung der gewöhnlichen Annahmen, versucht und infolge davon den Gegensatz beider Denkweisen aufs äußerste gespannt hatte, will Melissus direkt zeigen, daß das Seiende nur so gedacht werden könne, wie Parmenides seinen Begriff bestimmt hatte; wobei er sich aber doch, wie wir finden werden, in einer nicht ganz unerheblichen Beziehung von seinem Lehrer entfernt.

Was uns über die Lehre des Melissus vom Seienden mitgeteilt wird, läßt sich auf die vier Bestimmungen seiner Ewigkeit, seiner Unendlichkeit, seiner Einheit, seiner Unveränderlichkeit zurückführen.

Was irgend einmal war, das ist immer gewesen und wird immer sein. Denn wenn es entstanden wäre, hätte vor seiner Entstehung nichts sein müssen; wenn aber nichts war, hätte auch nichts daraus werden können1). Ist es aber nicht ent- |

---

ihrer echten, ebd. 111, 15 ff. (Fr. 11—14) erhaltenen Gestalt, sondern in einer Überarbeitung vorliegen; wobei es für uns unerheblich ist, ob wir diese auf Simpl. selbst zurückführen oder annehmen, er habe sie von einem Vorgänger übernommen. [Diels Vors.^{3} I 185 ff. hat daher die bisherigen Fr. 1—5 als Paraphrase der jetzigen Fr. 1. 2. 6. 7 unter den Text gesetzt. Über den Bericht in der Schrift De Melisso Xenophane Gorgia c. 1. 2 (DV^{3} 20 A 5) vgl. Reinhardt Parm. S. 89 ff., der ihn höher einschätzt als Zeller (oben S. 617 ff.). Vgl. Windelband ^{3} S. 54. Überweg-Prächter ^{10} S. 64. Göbel S. 129 ff., der auch einige Verbesserungen des Textes vorschlägt: 1, 1 schreibt er *ἀδύνατα* für *ἀΐδια* (S. 129); 2, 8 *πρώτην οὐκ ἂν* für *οὐ πρὸς οὐσίαν* (S. 131); 2, 10 setzt er *καὶ* zwischen *πᾶν* und *μορφήν* (S. 131); 2, 16—18 erklärt er für einen Zusatz und streicht 976 a 20 *ἔστι* nach *ἄπειρον* (S. 132). Burnet S. 293, 2 hat daraus 1, 4 als Fr. 6 a den Bruchstücken eingereiht: *ἓν δὲ ὂν ὅμοια εἶναι πάντῃ· εἰ γὰρ ἀνόμοιον, πλείω ὄντα οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἶναι, ἀλλὰ πολλά.* Diesen Beweis aus der Ähnlichkeit schreibt Reinhardt Parm. S. 105 f. dem Zenon zu (s. o. S. 754 Anm.), von dem ihn aber Melissos übernommen haben kann. Über Melissos vgl. insbesondere noch Gilbert, Rhein. Mus. 64 (1909) S. 197 ff.]

1) Fr. 1 bei Simpl. 162, 23: *ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν. ὅτε τοίνυν* (so Diels z. d. St. al. *εἰ τοίνυν*) *μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.* Vgl. Fr. 2 (S. 767, 2). Daß hierbei die allgemeine Voraussetzung der Physiker, die Unmöglichkeit einer Entstehung aus nichts, zugrunde liege, bemerkt Simpl. (nach Aristoteles, s. S. 767, 2) 162, 23. 103, 13; dagegen wird die Annahme, daß auch Melissus sich auf „die Physiker“ berufen habe und die Worte bei Simpl. 103, 21: *συγχωρεῖται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν* ihm gehören, von Pabst a. a. O. 19 f. mit Recht bestritten. S. 103, 13 ff.

standen, so wird es auch nicht aufhören zu sein, es ist mithin ewig und unvergänglich; wie dies für Melissus auch dann außer Zweifel steht, wenn er für seine Unvergänglichkeit keinen ausdrücklichen Beweis gegeben haben sollte[1].

Ist aber das Seiende ewig, so muß es, wie Melissus glaubt, auch unendlich sein, denn was nicht geworden ist und nicht vergeht, das hat weder Anfang noch Ende, und was weder Anfang noch Ende hat, das ist unendlich[2]. Diese Be-

---

berichtet Simpl. die Beweisführung des Melissus für die Anfangslosigkeit des Seienden in den Worten: *εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός;* [Diesen Satz der Paraphrase hat Burnet S. 292, 4. 5. als Fr. 1 a den echten Bruchstücken angereiht.] *εἰ δέ τι ἐστὶν, ἤτοι γενόμενόν ἐστιν ἢ ἀεὶ ὄν· ἀλλ' εἰ γενόμενον ἤτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐξ οὐκ ὄντος. ἀλλ' οὔτε ἐκ μὴ ὄντος οἷόν τε γενέσθαι τι (οὔτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ὄν, πολλῷ δὲ μᾶλλον τὸ ἁπλῶς ὄν) οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος· εἴη γὰρ ἂν οὕτως καὶ οὐ γένοιτο· οὐκ ἄρα γενόμενόν ἐστι τὸ ὄν· ἀεὶ ὂν ἄρα ἐστίν.* Pabst hat jedoch, wie bemerkt, a. a. O. 16 ff. nachgewiesen, daß dies nicht die Worte des Melissus sind, sondern eine Darlegung seiner Gedanken, so wie Simpl. (oder dessen Quelle) sie sich zurechtlegt, in dialektischen Dilemmen, welche ihm wahrscheinlich fremd sind. Sein Vorbild dafür war wohl Ps.-Arist. De Mel. c. 1 Anf.: *ἀΐδιον εἶναί φησιν εἴ τι ἔστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεσθαι γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός. εἴτε γὰρ ἅπαντα γέγονεν εἴτε μὴ πάντα ἀΐδια, ἀμφοτέρως ἐξ οὐδενὸς γενέσθαι ἂν αὐτῶν* [add. *τὰ*] *γινόμενα. ἁπάντων τε γὰρ γινομένων οὐδὲν προϋπάρχειν· εἴτ' ὄντων τινῶν ἀεὶ ἕτερα προσγίνοιτο, πλέον ἂν καὶ μεῖζον τὸ ὂν γεγονέναι· ᾧ δὴ πλέον καὶ μεῖζον, τοῦτο γενέσθαι ἂν ἐξ οὐδενός. ἐν τῷ γὰρ ἐλάττονι τὸ πλέον, οὐδ' ἐν τῷ μικροτέρῳ τὸ μεῖζον οὐχ ὑπάρχειν.*

[1] Simpl. a. a. O. fährt fort: *οὔτε* [*οὐδὲ*] *φθαρήσεται τὸ ὂν οὔτε γὰρ εἰς τὸ μὴ ὂν οἷόν τε τὸ ὂν μεταβάλλειν (συγχωρεῖται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν) οὔτε εἰς ὄν. μένοι γὰρ ἂν πάλιν οὕτω γε καὶ οὐ φθείροιτο. οὔτε ἄρα γέγονε τὸ ὂν οὔτε φθαρήσεται. αἰεὶ ἄρα ἦν τε καὶ ἔσται.* Es muß jedoch dem soeben Bemerkten zufolge dahingestellt bleiben, ob Melissus dieses oder ähnliches ausdrücklich erörtert oder es (mit Parmenides s. S. 690 f.) als selbstverständlich betrachtet hatte, daß das, was nicht entstanden ist, auch nicht vergehe.

[2] Fr. 2 (Simpl. 109, 20. 29, 22. 41, 31): *ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι δὲ* [*τε καὶ* Diels], *ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γαρ ἐγένετο ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἤρξατο γαρ ἄν ποτε γινόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἄν ποτε γινόμενον)· εἰ* [*ὅτε* Diels] *δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησεν ἀεί τε ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἐστι.* Fr. 3 (ebd. Z. 31): *ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.* Fr. 4 (ebd. 110, 3): *ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀΐδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν.* Das gleiche drückt Simpl. 103, 24 so aus: *ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ ἄπειρόν ἐστιν.*

stim|mung, durch welche sich Melissus von Parmenides entfernt, hat ihm von Aristoteles starken Tadel zugezogen1)), und es läßt sich auch nicht verkennen, daß sie ihm weder an sich selbst noch durch ihre Begründung zur Empfehlung gereicht. In ihrer Begründung ist die Vermischung der zeitlichen mit der räumlichen Unendlichkeit augenfällig: Melissus hat bewiesen, daß das Seiende der Zeit nach ohne Anfang

---

γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει (dies noch ein Teil des Vordersatzes), *τὸ δὲ ὂν οὐ γέγονεν, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει, εἰ δέ τί ἐστιν ἄφθαρτον τελευτὴν οὐκ ἔχει. τὸ ὂν ἄρα ἄφθαρτον ὂν τελευτὴν οὐκ ἔχει. τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ὄν. ἄπειρον ἄρα τὸ ὄν.* Auch hierbei folgt Simpl. De Melisso c. 1 974 a 8: *ἀΐδιον δὲ ὂν ἄπειρον εἶναι, ὅτι οὐκ ἔχει ἀρχὴν ὅθεν ἐγένετο, οὐδὲ τελευτὴν εἰς ὃ γινόμενον ἐτελεύτησε (πᾶν γάρ).* [Zu *ἔστι τε καὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται* vergleicht Reinhardt S. 176, 2 dieselbe formelhafte Ausdrucksweise bei Heraklit Fr. 30 und Anaxagoras bei Simpl. Phys. 156, 13 (DV^3 46 B 12).] Die eigenen Worte des Melissus gibt keine von beiden Stellen. Aristoteles, der wiederholt auf diese Beweisführung zurückkommt, wirft ihr vor, daß sie mit Unrecht voraussetze, wenn das Gewordene eine *ἀρχὴ* hat, so habe das Ungewordene keine. Vgl. Soph. el. c. 5. 167 b 13: *οἷον ὁ Μελίσσου λόγος ὅτι ἄπειρον τὸ πᾶν, λαβὼν τὸ μὲν ἅπαν ἀγένητον (ἐκ γὰρ μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι), τὸ δὲ γενόμενον ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι· εἰ μὴ οὖν γέγονεν, ἀρχὴν οὐκ ἔχει [—ειν] τὸ πᾶν, ὥστ' ἄπειρον.* (Ein Schluß, dessen Mittelbegriff nicht, wie Chiappelli Melisso 22 sagt, das *ἅπαν*, sondern das *ἀρχὴν οὐκ ἔχειν* ist, auf dessen Zweideutigkeit eben seine *quaternio terminorum* beruht.) *οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν· οὐ γὰρ* (denn es folgt nicht, daß) *εἰ τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καὶ εἴ τι ἀρχὴν ἔχει γέγονεν.* Ähnlich c. 28. 181 a 27. Phys. I, 3. 186 a 10: *ὅτι μὲν οὖν παραλογίζεται Μέλισσος δῆλον· οἴεται γὰρ εἰληφέναι, εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἅπαν ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον οὐκ ἔχει.* Ebenso Eudemus b. Simpl. Phys. 105, 24: *οὐ γάρ, εἰ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, μᾶλλον δὲ τὸ μὴ ἔχον ἀρχὴν οὐκ ἐγένετο.* Doch kann man nicht daraus schließen, daß Arist. schon der Satz b. Simpl. 103, 24 (*ἐπειδὴ τὸ γενόμενον* usf) in dieser Fassung vorlag und die Worte *τὸ μὴ γινόμ.* usf. von ihm für den Nachsatz gehalten wurden. Weitere Äußerungen über die Annahme des Melissus bei Brandis comment. eleat. 200 f.

1) Metaph. I, 5. 986 b 25: *οὗτοι μὲν οὖν . . . ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος.* Phys. I, 3 Anf. *ἀμφότεροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι. μᾶλλον δ' ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν* (er enthält nichts, was Schwierigkeit machte, ist leicht zu widerlegen), *ἀλλ' ἑνὸς ἀτόπου δοθέντος τἆλλα συμβαίνει· τοῦτο δ' οὐθὲν χαλεπόν.*

und Ende sein müsse, und er schließt daraus, daß es keine Raumgrenze haben könne[1]). Denn daß die Unendlichkeit des Seien|den bei ihm diesen Sinn hat, steht außer Zweifel. Doch stützte er seine Behauptung auch noch durch die weitere Be|merkung, daß das Seiende nur durch das Leere begrenzt sein könnte; da es nun kein Leeres gebe, müsse es unbegrenzt sein[1]). War aber schon die begrenzte Ausdehnung, welche Parmenides dem Seienden beilegt, mit seiner Einheit schwer zu vereinigen, so muß dies von der unbegrenzten Ausdehnung noch weit mehr gelten. Soll sich daher auch Melissus selbst gegen die Körperlichkeit des Seienden ausdrücklich verwahrt haben[2]), so läßt sich doch der Bemerkung des Aristoteles[3]),

---

[1]) Ob sich ihm aber eine solche Verwechslung zutrauen läßt oder nicht (welches letztere Offner Archiv f. Gesch. d. Ph. IV, 20 ff. mit Kern Festschr. d. Stettiner Gymn. 1880 S. 15 u. A. glaubt), darüber kann nur der exegetische Augenschein entscheiden. Und dieser spricht deutlich genug. Daß Melissus unter dem ἄπειρον weder das zeitlich Unbegrenzte (Offner a. a. O.), noch die Unbegrenztheit in abstracto (Tannery Science Hell. 266), sondern das räumlich Unbegrenzte versteht, erhellt nicht allein aus Arist. Metaph. I, 5. 986 b 18. Phys. I, 2. 185 a 32 ff. III, 6. 207 a 15 u. a. St., sondern auch aus Fr. 3. 4. 5. 7 (s. S. 767, 2. 772, 1. 774, 1), wo durchweg mit ἄπειρος oder ἄπειρος τὸ μέγαθος das räumlich Unbegrenzte bezeichnet und dieses von dem zeitlich Unbegrenzten, dem ἀΐδιον, bestimmt unterschieden wird. Wenn daher Fr. 2 (S. 767, 2) daraus, daß das Seiende immer ist, seine Anfangs- und Endlosigkeit und aus dieser (in den Worten: ἀλλ' ἄπειρόν ἐστι) seine Unbegrenztheit gefolgert wird, so können wir unmöglich annehmen, es sei damit die zeitliche Unendlichkeit gemeint, ἄπειρος im Sinn von ἀΐδιος gebraucht. Sondern nachdem Melissus von dem Seienden durch Beseitigung seines Entstehens und Vergehens gezeigt hat, daß es weder Anfang noch Ende habe, macht er von diesem Satz die Anwendung auf seine räumliche Größe und schließt auf seine unbegrenzte Ausdehnung gemäß der Voraussetzung: ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀΐδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστι. Chiappelli (Melisso 21) glaubt nun, das Recht zu dem Schlusse werde von Melissus durch den Gedanken begründet, ewig sei nur das Ganze, und dieses könne nicht begrenzt sein, da es ja dann durch ein anderes begrenzt und somit nicht das Ganze, alles Sein Umfassende wäre. Allein die Worte, worin dies liegen soll: οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἐστι (Fr. 2 s. S. 767, 2), dienen lediglich der Begründung des Satzes, daß das Ewige weder Anfang noch Ende habe; daß es räumlich unbegrenzt sein müsse, deuten sie nicht an, und noch weniger, daß es dies sein müsse, weil es sonst anderes außer sich hätte. Sie können deshalb auch nur so verstanden werden wie die entsprechende Bemerkung des Parmenides (s. o. 690, 1), daß nämlich das Seiende immer sei, weil es in jedem Augenblick ganz (ὁμοῦ πᾶν Parm.) vorhanden sei; und statt πᾶν ἐστι wird zu lesen sein: πᾶν ἔστι: was nicht ganz ist. So wenig aber Parmenides durch seinen Satz gehindert war, sich das Seiende begrenzt zu denken, ebensowenig konnte Melissus aus demselben schließen (was ihm auch De Mel. 1. 974 a 9 beigelegt wird), daß das ὂν als πᾶν keine Grenze im Raum habe, wenn er nicht von der Annahme ausging, in der schon Aristoteles Top. IX, 6. 168 b 39 seinen Fehler findet: ὡς ἄμφω ταὐτὰ ὄντα τῷ ἀρχὴν ἔχειν, τό τε γεγονὸς καὶ τὸ πεπερασμένον (ähnlich ebd. 167 b 13; s. S. 768 Anm. De Mel. 4. 975 b 36), wenn er also nicht den Schluß machte: was ewig ist, habe weder Anfang noch Ende, was weder Anfang noch Ende hat, habe keine Grenze, sei also auch räumlich unbegrenzt. Daß dies ein Fehlschluß ist, sehen wir sofort; aber wer verbürgt uns, daß es auch Melissus gesehen, daß ihn die Mehrdeutigkeit der

---

Ausdrücke *ἀρχὴ* und *τελευτὴ* nicht getäuscht hat? Ist denn etwa in Zenos viertem Beweis gegen die Bewegung (s. S. 760 f.) die Begriffsverwechslung für uns weniger handgreiflich? Und Zeno war doch noch ein anderer Dialektiker als Melissus. Beruht nicht Diodors vielbewunderter *κυριεύων* (T. II a, 269 f. auf einer augenscheinlichen *quaternio terminorum*? Und ist niemals einem neueren Philosophen ein ähnlicher Fehler begegnet? Mir scheint es, beispielsweise, eine ebenso auffällige Verwechslung, wenn Spinoza aus der absoluten Unendlichkeit Gottes auf eine unendliche Zahl seiner Attribute schließt. Daß schon Arist. Top. IX, 27. 181 a 27 Melissus der Schluß von dem *ἀγένητον* auf das *ἄπειρον* im räumlichen Sinn beigelegt wird, räumt auch Offner S. 30 f. ein; aber deshalb die Stelle für interpoliert zu erklären, ist natürlich der unerlaubteste Ausweg; was nämlich Offner sonst gegen sie einwendet, hat nichts auf sich, und namentlich den Worten: *τὸ δ' οὐκ ἔστιν* („so verhält es sich nicht") legt er einen Sinn unter, der sprachlich und nach dem Zusammenhang gleich unmöglich ist. Aristoteles wirft ja aber Melissus den gleichen Schluß schon IX, 6 vor. [Burnet S. 296 nimmt Melissos gegen den ungerechtfertigten Vorwurf des Aristoteles, daß er in Fr. 2 *ἄπειρον* in räumlichem Sinn gebrauchte, in Schutz, und es ist in der Tat nicht nötig, es hier anders als zeitlich zu verstehen. Den wahren Grund des Melissos für die räumliche Unbegrenztheit des Seienden (Fr. 3) gibt Aristoteles selbst (DV³ 18 A 25 s. u. S. 772, 2) an: nämlich daß es, wenn begrenzt, an das Leere grenzen müßte. Es bedarf daher der Auskunft der sprachlichen Zweideutigkeit (Gomperz GD³ I 152) nicht.]

[1]) S. u. S. 772, 2.

[2]) Fr. 9 aus Simpl. 109, 34: *ὅτι γὰρ ἀσώματον εἶναι βούλεται τὸ ὄν, ἐδήλωσεν εἰπών· „εἰ μὲν ὂν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ὂν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν"*, und 87, 6: *καὶ ὁ Μέλισσος „ἓν ἐόν, φησί, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκ ἔτι ἓν εἴη"*. Hat nun Melissus dies wirklich von seinem *ἕν* gesagt, so wäre es nur eine weitere Bestätigung des Mangels an Denkschärfe, den ihm Arist. Metaph. I, 5. 986 b 26 vorrückt. Denn ein *ἄπειρον τὸ μέγεθος*, welches doch kein Leeres sein soll, kann nur als etwas Körperliches gedacht werden. Und Melissus selbst bezeichnet das Seiende ja mit Parmenides als das Volle (s. u. 776, 1);

daß er sich dasselbe materiell zu denken scheine, nicht alles Recht absprechen; es ist vielmehr zu vermuten, die ionische Physik habe hier, trotz alles sonstigen Widerspruchs gegen | dieselbe, auf Melissus Einfluß gehabt und ihn zu einer An-

---

wenn es daher De Mel. 4. 976 a 11. 19. 22 *σῶμα* genannt wird, ist dies ganz richtig. Vielleicht ist es aber auch nur Simplicius, welcher Fr. 9 auf das *ὂν* des Melissus bezieht, um darin einen Beweis für die Behauptung (Phys. 650, 4. 111, 2. 113, 19 vgl. Chiappelli Melisso 37) zu finden, daß dieser zwischen dem *ὂν* und dem *σωματικὸν* unterscheide; Melissus selbst dagegen hatte das, was er von ihm anführt, ebenso wie Zeno (s. o. 749, 2) das gleiche, in einer gegen die Vielheit gerichteten Beweisführung bemerkt. Für diese Vermutung spricht das hypothetische *εἰ μὲν ὂν εἴη*, dem ein *εἰ δὲ μὴ ὂν* entsprochen haben muß; daß aber sein Seiendes ein *μὴ ὂν* sein könnte, kann Melissus auch nicht hypothetisch gesetzt haben. Das Subjekt zu dem *εἴη* wird daher, wie bei Zeno, *ἕκαστον τῶν πολλῶν* sein, und daß dasselbe, wie gegen dieses, auch gegen sein *ἓν* eingewendet werden könnte, wird Melissus so wenig als Zeno berücksichtigt haben. [Wie bei Parmenides (s. o. S. 737 ff.), so sind auch bei Melissos die Ansichten über die Frage, ob er das Seiende sich körperlich oder unkörperlich gedacht habe, noch immer geteilt. Denn zwischen Fr. 3, das dem Seienden unendliche Größe zuschreibt, und Fr. 9, das ihm die Körperlichkeit abspricht, scheint ein unlösbarer Widerspruch zu bestehen. Für die Körperlichkeit erklären sich Gilbert, Met. Th. 104, 1 und Rhein. Mus. 64 (1909) S. 197 ff. unter Berufung auf Hipp. de nat. hom. 1 (DV^3 20 A 6: *εἶναί τινα οὐσίαν κοινὴν ὑποβεβλημένην τοῖς τέτταρσι στοιχείοις ἀγένητόν τε καὶ ἄφθαρτον*), Döring I 182, Bauch Substanzpr. S. 60, 3. 61; für die Unkörperlichkeit Überweg-Prächter^{10} S. 64, Kinkrl I 166, Kühnemann Grundl. S. 103, 2, Herbertz Wahrheitspr. S. 148. Die einzige Stütze der letzteren Auffassung ist Fr. 9. Eine kaum mögliche Versöhnung des Widerspruchs versucht Gomperz GD^3 I 154 mit der Annahme, Melissos habe Raumerfüllung nicht mit Körperlichkeit identifiziert, und ähnlich Gilbert in seiner Griech. Religionsphil. S. 193, 2. Dagegen hat schon Bäumker Probl. der Mat. S. 59, 1 richtig bemerkt, daß bei Simplicius in einem Teil der Handschriften gar nicht *ἐόν*, sondern *οὖν* steht, das Diels jetzt auch in den Text aufgenommen hat, und er schließt daraus, daß in diesem Bruchstück von der Natur des Seienden (des Melissos) gar nicht die Rede und das Subjekt erst zu ermitteln sei. Burnet S. 298 vermutet unter Hinweis auf die hypothetische Form des Satzes (*εἰ — εἴη*), daß es sich hier um die Widerlegung eines angenommenen Falles handle. Der Vergleich mit Zenon Fr. 1 (s. o. S. 751, 1) macht dies in der Tat sehr wahrscheinlich: es handelt sich wie dort um die Widerlegung der Existenz der Einzeldinge (oder, nach Burnets Annahme, der pythagoreischen Einheiten). Damit bricht die einzige Stütze für die Unkörperlichkeit des Seienden bei Melissos zusammen.]

3) Metaph. a. a. O. s. o. S. 631, 1. Bei der Beurteilung dieser Äußerung darf man übrigens nicht vergessen, daß der Begriff der *ὕλη* bei Aristoteles ein weiterer ist als der des *σῶμα*, vgl. T. II b 324.

nahme veranlaßt, welche zu der eleatischen Lehre von der Einheit des Seienden nicht paßte.

Unser Philosoph freilich schließt gerade aus seiner Unbegrenztheit auf seine Einheit. Wenn es mehrere Seiende gäbe, sagt er, so müßten sie gegeneinander begrenzt sein; ist das Seiende unbegrenzt, so ist es auch nur eines[1]). Auch an sich selbst ist aber die Vielheit, wie er glaubt, undenkbar. Denn um viele zu sein, müßten die Dinge durch das Leere getrennt sein; ein Leeres aber kann es nicht geben, da das Leere nichts anderes wäre als das Nichtseiende; und auch wenn man annehmen wollte, daß sich die Teile der Materie unmittelbar berühren, ohne etwas zwischen sich zu haben, wäre nichts gebessert: soll die Materie auf allen Punkten geteilt sein, gäbe es mithin gar keine Einheit, so könnte es auch keine Vielheit geben, sondern alles wäre leerer Raum; soll sie andererseits nur an gewissen Punkten geteilt sein, so sieht man nicht ein, warum sie es nicht überall ist, sie kann mithin überhaupt nicht geteilt sein[2]). Zu demselben |

---

[1]) Simpl. 110, 5: *ἀπὸ δὲ τοῦ ἀπείρου τὸ ἓν συνελογίσατο ἐκ τοῦ· „εἰ μὴ ἓν εἴη περανεῖ πρὸς ἄλλο“* (Fr. 5), welchen Schluß Eudemus ebd. angreift. De Mel. 1. 974 a 11: *ἄπειρον δ' ὂν ἓν εἶναι. εἰ γὰρ πλέω ἢ δύο εἴη, περαίνειν ἂν ταῦτα πρὸς ἄλληλα.* Ausführlicher Simpl. 103, 28 (Fr. 6): *εἰ δὲ ἄπειρον, ἕν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι ἀλλ' ἔχοι ἂν πέρατα πρὸς ἄλληλα· ἄπειρον δὲ τὸ ὄν, οὐκ ἄρα πλέω τὰ ὄντα· ἓν ἄρα τὸ ὄν.* [Fr. 6 beginnt bei Diels^3 nach Simpl. de caelo 557, 14: *εἰ γὰρ εἴη, ἓν εἴη ἄν.* Burnet S. 293, 1 hat aber mit Recht aus der Paraphrase *ἄπειρον* nach *γὰρ* in den Text gesetzt.]

[2]) Arist. gen. et corr. I, 8. 325 a 2: *ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου, οὐδ' αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος. τοῦτο δ' οὐδὲν διαφέρειν, εἴ τις οἴεται μὴ συνεχὲς εἶναι τὸ πᾶν ἀλλ' ἅπτεσθαι διῃρημένον, τοῦ φάναι πολλὰ καὶ μὴ ἓν εἶναι καὶ κενόν. εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐθὲν εἶναι ἕν, ὥστε οὐδὲ πολλὰ* (ähnlich Zeno, s. o. 749, 2), *ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον· εἰ δὲ τῇ μὲν τῇ δὲ μή, πεπλασμένῳ τινὶ τοῦτ' ἐοικέναι· μέχρι πόσου γὰρ καὶ διὰ τί τὸ μὲν οὕτως ἔχει τοῦ ὅλου καὶ πλῆρές ἐστι, τὸ δὲ διῃρημένον; ἔτι ὁμοίως φάναι ἀναγκαῖον μὴ εἶναι κίνησιν. ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν.* Daß Aristoteles bei dieser Auseinandersetzung zunächst den Melissus, und nicht (wie Philop. z. d. St. 36 a o, gewiß nur nach eigener Vermutung, angibt) den Parmenides im Auge hat, erhellt teils

Ergebnis gelangt Melissus endlich auch noch mittels der Erwägung: wenn die vermeintlich vielen Dinge das wären, als was sie uns erscheinen, so dürften sie nie aufhören, es zu sein. Indem uns die Wahrnehmung eine Veränderung und ein Vergehen zeigt, widerlege sie sich selbst, sie verdiene mithin auch in dem, was sie über die Vielheit der Dinge aussagt, keinen Glauben[1]). Indessen greift diese Bemerkung, |

---

aus dem letzten Satz, welcher sich ganz unverkennbar auf die Lehre des Melissus von der Unbegrenztheit des Seienden und der Unmöglichkeit seiner Begrenzung durch anderes (Fr. 5; s. o. 772, 1) bezieht, teils aus der Übereinstimmung dessen, was hier über die Bewegung gesagt ist, mit dem später (776, 1) aus Melissus Anzuführenden, teils endlich daraus, daß sich diese ganze Beweisführung um die Annahme des leeren Raumes dreht, die zwar schon Parmenides verworfen, der aber, weder er noch Zeno, so weit unsere Nachrichten reichen, eine solche Bedeutung für die Würdigung der gewöhnlichen Ansicht beigelegt hatte. Wie wenig Grund die Angabe des Philoponus hat, sieht man schon daraus, daß ihn die von ihm richtig erkannte Beziehung der vorliegenden Beweisführung auf die Atomistik nicht abhält, sie dem Parmenides beizulegen: *τοῦτο δὲ ἀναιρῶν ὁ Παρμενίδης φησίν, ὅτι τὸ οὕτως ὑποτίθεσθαι οὐδὲν διαφέρει τοῦ ἄτομα καὶ κενὸν εἰςφέρειν.*

[1]) Fr. 8 (b. Simpl. De coelo 250 a 34. Schol. in Arist. 509 b 18, teilweise auch bei Eus. pr. ev. XIV, 17): (1) *μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἓν μόνον ἐστίν. ἀτὰρ καὶ τάδε σημεῖα·* (2) *εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρῆν αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσὸς καὶ πῦρ καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκὸς καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλ' αἰεὶ εἶναι ἕκαστον οἷόν περ ἔστιν. νῦν δέ φαμεν ὀρθῶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι·* (3) *δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρόν, καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοῦ ῥέων* (so die Ausgaben, deren Text Chiappelli Melisso di Samo 15 f., für mich nicht überzeugend, verteidigt; Mullach vermutet *ὁμοῦ ἐὼν* oder *ἐπαρηρὼς*, Bergk De Xen. 30 *ἱμουρέων* [so auch Burnet S. 294, 1]; besser paßte: *ὑπ' ἰοῦ ῥέων*) *καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὅ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι, ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρᾶν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν* (oder wie Gomperz Die Apol. d. Heilkunst S. 167 vorschlägt: *ὁρ. τὰ ὄντα μήτε γιν.*). (4) *οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ· φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ ἀΐδια* [Gomperz Beitr. z. Kritik u. Erkl. gr. Schriftst. Wiener Sitzungsber. 1890. 122. IV S. 15 schlägt *ἴδια* für *ἀΐδια* vor; entschieden verfehlt. (Zusatz Zellers im Handexemplar).] *καὶ εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα*

die er selbst als bloßen Nebenbeweis bezeichnet, bereits in die Gründe über, mit denen Melissus die Möglichkeit der Bewegung und aller Veränderung überhaupt angriff.

Das Seiende kann sich nicht bewegen, es kann keine Vergrößerung, keine Veränderung, keine Umgestaltung, keinen Schmerz erfahren, denn jede Bewegung ist Übergang in ein anderes, Aufhören des Bisherigen und Entstehung eines Neuen, das Seiende aber ist nur eines, und es gibt kein anderes außer ihm, es ist ewig, so daß es weder aufhört, noch entsteht; es ist daher notwendig ohne alle Veränderung und immer sich selbst gleich. Davon nicht zu reden, daß jede, auch die langsamste Veränderung, mit der Zeit zu einem gänzlichen Aufhören dessen, was sich verändert, führen müßte[1]. Was insbesondere die räumliche Bewegung betrifft, |

πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου. (5) *δῆλον τοίνυν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι. οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν εἰ ἀληθῆ ἦν, ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον· τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν.* (6) *ἢν δὲ μεταπέσῃ, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν. οὕτως οὖν εἰ πολλὰ εἴη τοιαῦτα χρὴ εἶναι οἷόν περ τὸ ἕν.* Daß in dieser Auseinandersetzung die Veränderung ebenso, wie die Vielheit, für einen trügerischen Schein erklärt wird, halte ich für unbestreitbar, und CHIAPPELLIS Meinung a. a. O., daß Melissus in unserem Bruchstück die Veränderlichkeit der Sinnenwelt, im Anschluß an Heraklit, in eigenem Namen behaupte, für ein entschiedenes Mißverständnis. [Gegen diese Auffassung seiner Ansicht, die sich mir aus S. 18 seiner Abhandlung ergeben hatte, protestiert CHIAPPELLI Archiv VII (1894) S. 562. (Zusatz ZELLERS im Handexemplar.) — Neuerdings will REINHARDT Parm. 71 f. die Zweiteilung des Gedichtes des Parmenides auf die Schrift des Melissos übertragen und deren zweiten Teil der *Δόξα* des Parmenides parallel setzen. Er muß aber selbst zugestehen, daß Parmenides „viel mehr gewollt hat als Melissos" (S. 72), und vollends verkehrt ist es, wenn er S. 120 f. Melissos (Fr. 8) zum Zeugen für den angeblichen Eleatismus des Epicharm (s. o. S. 612, 2) aufruft. Denn Melissos bestreitet ja hier mit seinem ‚*δοκεῖ*' die Wandlungsfähigkeit des Seienden, die bei dem in Wirklichkeit heraklitisierenden Epicharm behauptet wird. Es bleibt also dabei, daß wir es bei Melissos hier lediglich mit einer Kritik der Sinneswahrnehmung zu tun haben (wie bei Parm. Fr. 1, 33 ff.). Vgl. KINKEL I 167. Die Vermutung BURNETS S. 298, daß sich Fr. 8 speziell gegen Anaxagoras richte, ist nicht genügend begründet. — Die Worte Fr. 8, 5 *τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν* übersetzt DIELS: „Denn stärker als die wirklich vorhandene Wahrheit ist nichts"; NESTLE (Bem. zu den Vorsokr. Philol. 67. 1918 S. 537 f. und Vorsokr. S. 134): „Denn nichts ist stärker als das, was wahrhaft ist."]

[1] SIMPL. Phys. 111, 40. Fr. 7: (1) *οὕτως οὖν ἀΐδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον*

so kann diese, wie Melissus glaubt, ohne die Annahme eines leeren Raumes nicht gedacht werden. Denn soll ein Ding in eine andere Stelle einrücken, so muß diese leer sein, um es aufnehmen zu können; soll es andererseits dichter oder dünner werden (also die innere Bewegung der Zusammenziehung und Ausdehnung vollziehen), so muß es weniger leer oder leerer werden; denn dünner ist, was mehr, dichter, was weniger leeren Raum enthält. Jede Bewegung setzt mithin ein Leeres voraus: was ein anderes in sich aufnehmen kann, ist leer,

---

καὶ ἓν καὶ ὅμοιον πᾶν. (2) *καὶ οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο* (— *ολλύοιτο* Diels) *οὔτε μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται· εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἴη. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὅμοιον εἶναι* (was es doch schon nach Xenophanes sein muß; vgl. S. 658 f.), *ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι. εἰ τοίνυν τριχὶ μιῇ μυρίοις ἔτεσιν ἑτεροῖον γίνοιτο τὸ πᾶν, ὀλεῖται ἂν* [*πᾶν* Diels] *ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ.* (3) *ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. ὅτε δὲ μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν ἐόντων τι εἴη; εἰ μὲν γάρ τι ἐγίνετο ἑτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθείη.* (4) *οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύναιτο ἀεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον οὐδὲ ἔχει*(—*οι*) *ἴσην δύναμιν τῷ ὑγιεῖ· οὐδ' ἂν ὅμοιον* (sich selbst gleich s. o.) *εἴη εἰ ἀλγέοι· ἀπογινομένου γάρ τευ ἂν ἀλγέοι ἢ προσγινομένου κοὐκ ἂν ἔτι ὅμοιον εἴη.* (5) *οὐδ' ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγῆσαι δύναιτο. ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γένοιτο.* (6) *καὶ περὶ τοῦ ἀνιᾶσθαι ὡὑτὸς λόγος τῷ ἀλγέοντι.* Kürzer und weniger ursprünglich Simpl. 103, 30: *ἀλλὰ μὴν εἰ ἕν, καὶ ἀκίνητον. τὸ γὰρ ἓν ὅμοιον ἀεὶ ἑαυτῷ· τὸ δὲ ὅμοιον οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο, οὔτ' ἂν μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται. εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι οὐκ ἂν ἔτι εἴη. τὸ γὰρ ἡντιναοῦν κίνησιν κινούμενον ἔκ τινος καὶ εἴς ἕτερόν τι μεταβάλλει. οὐθὲν δὲ ἦν ἕτερον παρὰ τὸ ὄν, οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται.* Zeugnisse Dritter für die Unbewegtheit des Seienden bei Melissus, wie Arist. Phys. I, 2 Anf. Metaph. I, 5. 986 b 10 ff. sind entbehrlich. [In Fr. 7, 4 f. wird nach Göbel S. 124 der körperliche und seelische Schmerz für Täuschung erklärt. Nach Herbertz Wahrheitspr. S. 146 f. ist Leidlosigkeit ein Kriterium des wahrhaft Seienden. Kinkel I 169 findet hier sogar den Keim des sogenannten ontologischen Gottesbeweises. Burnet S. 297 denkt an eine Anspielung auf Heraklit, was ganz grundlos ist. Für Gomperz GD³ I 150. 153. 439, Dörfler Die El. u. d. Orph. S. 27 und Joël Urspr. d. Naturphil. S. 124 stellt sich Melissos damit in die Reihe der Mystiker, was auch Windelband³ S. 54, 1 nicht ganz abweist. Da aber von sonstigen Merkmalen der Mystik sich bei Melissos nichts findet, genügt es, in der Schmerzlosigkeit des Seienden einen Ausdruck seiner unbedingten Vollkommenheit zu sehen.]

was dieses nicht kann, ist voll, was sich bewegt, kann sich nur in das Leere bewegen. Das Leere aber wäre das Nichtseiende, und das Nichtseiende ist nicht. Es gibt somit kein Leeres, also auch keine Bewegung[1]; und wenn unsere Sinne uns zugleich mit der Vielheit der Dinge auch ihre Bewegung und Veränderung zeigen, so ist dies lediglich ein Beweis ihrer Unzuverlässigkeit[2]. Daß ebensowenig eine Teilung des Seienden oder eine Mischung der Stoffe möglich sei, ergab sich aus der Leugnung der Vielheit und der Bewegung von selbst, wurde aber von Melissus auch noch ausdrücklich be- | wiesen[3]. Was ihn dazu veranlaßte, war ohne Zweifel die Lehre des Empedokles; denn dieser Philosoph glaubte den eleatischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Werdens dadurch entgehen zu können, daß er das Entstehen und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurückführte; neben ihm könnte er auch Anaxagoras berücksichtigt haben, wenn ihm dessen Schrift schon vorlag. In den Beweisen gegen die Bewegung läßt der Satz, daß alle Bewegung ein Leeres voraussetze, das Leere aber ein Nichtseiendes wäre, die Bekanntschaft mit der atomistischen Lehre deutlich erkennen, denn daß die Atomisten diese ihre Grundbestimmung von Melissus entlehnt haben, ist nicht wahrscheinlich (s. u. S. 953[5]); wogegen sich das, was gegen die Verdünnung und Verdichtung bemerkt wird, auf die Schule des Anaximenes bezieht. Man sieht auch hieraus, wie sehr unser Philosoph auf die Annahmen der Physiker Rücksicht nahm[1]).

---

[1] Fr. 7 (Simpl. 112, 6 unmittelbar nach Fr. 7, 6): (7) *οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῇ, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὄκη ὑποχωρήσει.* (8) *πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη· τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ ἀλλ᾽ ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ.* (9) *κρίσιν δὲ ταύτην χρὴ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω. εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰςδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰςδέχεται, πλέων.* (10) *ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἐστὶν, οὐ κινεῖται.* Das gleiche, in teilweise abweichender, unverkennbar späterer (vgl. Pabst S. 5 ff.) Fassung Simpl. 104, 4. Hiernach und nach Fr. 7, 1 ff. (s. o. S. 774, 1) De Melisso 1. 974 a 14 f. Arist. Phys. IV, 6. 213 b 12: *Μέλισσος μὲν οὖν καὶ δείκνυσιν ὅτι τὸ πᾶν ἀκίνητον ἐκ τούτων* (aus der Unmöglichkeit einer Bewegung ohne leeren Raum), *εἰ γὰρ κινήσεται, ἀνάγκη εἶναι (φησὶ) κενὸν, τὸ δὲ κενὸν οὐ τῶν ὄντων.* Alex. b. Simpl. Phys. 110, 13. Eudemus ebd. 111, 13. [Bei dieser Polemik gegen den leeren Raum (Fr. 7, 6) liegt es nahe, mit Herbertz Wahrheitspr. S. 147 an die Atomistik zu denken.]

[2] Vgl. S. 773, 1.

[3] M. s. die Mischung betreffend De Melisso a. a. O. Z. 24 ff., über die Teilung Fr. 10 (Simpl. 109, 33): *εἰ διῄρηται τὸ ἐὸν, κινεῖται, κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη ἅμα.*

Alles zusammengenommen finden wir bei Melissus, außer der Behauptung, daß das Seiende unbegrenzt sei, keine Abweichung von der Lehre des Parmenides. Allerdings wird nun diese Lehre von ihm auch nicht weiter entwickelt, und wenn er sich ihre Verteidigung gegen die Physiker angelegen sein läßt, so stehen doch seine Beweise hinter den zenonischen an Schärfe unverkennbar zurück. So ganz wertlos sind sie darum aber doch nicht, und namentlich seine Bemerkungen über die Bewegung und die Veränderung zeugen von Nachdenken und bringen wirkliche Schwierigkeiten zur Sprache. Er erscheint neben Parmenides und Zeno nur als ein Philosoph zweiten Ranges, aber doch immerhin als ein für seine Zeit achtungswerter Denker[2]). |

---

[1] Anderer Meinung ist Tannery Sci. Hell. 270, der Melissus weder eine Kenntnis des Empedokles noch des Leukippus zugestehen will.

[2] Dieses Urteil über Melissus wird zwar von mehr als einer Seite angefochten und seinen Leistungen ein wesentlich höherer Wert zuerkannt, aber schwerlich mit Recht. Kern (Stettiner Festschr. 16 f.) stellt das System des samischen Philosophen über das des Parmenides und Zeno. Allein die Körperlosigkeit des Seienden, auf die er sich hierfür beruft S. 13), hat Melissus wahrscheinlich gar nicht behauptet, und sie würde auch seinen sonstigen Annahmen widersprechen (s. o. 770, 2). Wenn ferner Mel. dem *ὂν* das *ἀλγεῖν* und *ἀνιᾶσθαι* absprach (s. o. 774, 1), so folgt daraus nicht (wie K. S. 16 glaubt, ebenso Tannery Sci. Hell. 267), daß er ihm eine sich ewig gleiche Empfindung der Seligkeit beilegte, solange wenigstens nicht erwiesen ist, daß er ihm überhaupt Empfindung beigelegt hat. Daß es endlich nicht möglich ist, Melissus von dem Fehlschluß aus der Anfangs- und Endlosigkeit auf die räumliche Unbegrenztheit freizusprechen, ist schon S. 769, 1 gezeigt worden; und wenn Natorp Forsch. 170 zum Beweis für Melissus' philosophische Bedeutung auf die Bruchstücke seiner Schrift verweist, so zeigen uns diese, soweit sie echt sind, weder originelle Gedanken noch die dialektische Gewandtheit eines Zeno. — Tannery (Pour l'hist. de la sci. Hell. 263 ff.) glaubt die Sätze des Melissus auf die Gottesidee beziehen zu dürfen, deren metaphysische Grundbestimmungen er zuerst festgestellt habe. Allein für eine theologische Deutung jener Sätze, durch welche sie einen über die Metaphysik des Parmenides hinausgehenden Sinn erhielten,

Mit den Genannten stimmt auch er, wie sich von selbst versteht, darin überein, daß er das Zeugnis der Sinne verwirft, sofern sie uns Vielheit und Veränderung vorspiegeln[1]; eine weitergehende Untersuchung des Erkenntnisvermögens hat er gewiß nicht angestellt, und es ist auch nichts der Art von ihm überliefert.

Auch einige physikalische Sätze werden Melissus zugeschrieben[2]. Indessen sind diese Angaben späterer Schriftsteller, soweit sie überhaupt von ihnen selbst und nicht bloß von der Fahrlässigkeit ihrer Abschreiber herrühren[3], schon deshalb höchst verdächtig, weil es Aristoteles ausdrücklich als einen eigentümlichen Vorzug des Parmenides, im Unterschied von Xenophanes und Melissus, bezeichnet, daß er neben dem Seienden auch die Gründe der Erscheinungen untersucht habe[4]; und da nun überdies jede von ihnen auch an sich selbst sehr unzuverlässig erscheint[5], so werden wir sie un-

---

fehlt es an jeder Begründung. [Doch vgl. Gilbert, Griech. Religionsphil. S. 193 f.] Ebensowenig steht es mit Melissus' eigenen Aussagen, wie mit denen des Aristoteles und Theophrast, im Einklang, wenn derselbe die Welt, aber nur die phänomenale Welt, als ein System räumlicher Bewegungen aufgefaßt haben soll, welches von dem Gesetz der Gleichheit der Ursachen und Wirkungen beherrscht und insofern seinem Wesen nach unveränderlich sei. Alles dieses ist dem alten Samier nicht allein fremd, sondern auch mit seinen entschiedensten Behauptungen (s. o. S. 774 f.) unvereinbar. Von anderem, wie die Behauptung, daß Mel. das Seiende für unräumlich erkläre und ihm die Unendlichkeit nur *en sens abstrait* beilege, war bereits die Rede; vgl. S. 770, 2.

[1] Fr. 8 (s. o. S. 773, 1). Arist. gen. et corr. I, 8; s. o. 772, 2 De Mel. 1. 974 b 2. Aristokl. bei Eus. pr. ev. XIV, 17, 1 u. a. vgl. S. 700, 1.

[2] Nach Epiph. Exp. fid. 1087 D soll er gesagt haben, *μηδὲν βέβαιον ὑπάρχειν τῇ φύσει, ἀλλὰ πάντα εἶναι φθαρτὰ τῇ δυνάμει.* Bei Stob. I, 440 heißt es: *Διογένης καὶ Μέλισσος τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι.* Weiteres folg. Anm.

[3] Das letztere gilt, wie schon S. 746, 1 bemerkt wurde, von den empedokleischen Annahmen, die unser Text des Stob. Ekl. I, 60 Melissus und Zeno beilegt, und von Philop. Phys. 55, 29, wo nach Vitellis handschriftlich beglaubigtem Texte nicht, wie nach dem Trincavellis, von Melissus, sondern von Parmenides gesagt wird, daß er *ἐν τοῖς πρὸς δόξαν* Feuer und Wasser als Prinzipien setze.

[4] Metaph. I, 5, nach dem S. 768, 1 angeführten: *Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὂν* usw. (s. S. 696 m. 702, 1). Vgl. auch c. 4. 984 b 1.

[5] Epiphanius' Angabe, in seiner Quelle vielleicht aus einer Erinnerung

bedenklich beiseite stellen dürfen. Eher könnte man sich die Nachricht1) gefallen lassen, daß Melissus jede Äußerung über die Götter abgelehnt habe, weil man nichts von ihnen wissen könne. Indessen ist der Zeuge ungenügend, und wenn dieses Melissus auch wirklich geäußert haben sollte, so wollte er damit wohl schwerlich seine philosophische Überzeugung von der Unerkennbarkeit des Göttlichen aussprechen — dieses mußte er in der Lehre vom Seienden erkannt zu haben glauben —, sondern er wollte ähnlich, wie Plato im Timäus (40 D), der verfänglichen Erklärung über das Verhältnis seiner Ansicht zum Volksglauben ausweichen.

6. Die geschichtliche Stellung und der Charakter der eleatischen Schule.

Zeno und Melissus sind die letzten Philosophen der eleatischen Schule, von denen uns etwas Näheres bekannt ist. Bald nach ihnen starb diese Schule als solche, wie es scheint, aus2), und was von ihr übrig blieb, verlor sich in die Sophistik, zu der Zeno schon den Weg gebahnt hatte, und später durch Vermittlung derselben in die sokratisch-megarische Philosophie3). Teils von hier aus, teils unmittelbar durch die

---

an Fr. 8 (s. o. 773, 1) entsprungen, ist in dieser Form nur einer von den vielen Beweisen seiner Unbekanntschaft mit den alten Philosophen. In der Stelle des Stobäus nennen die Paralleltexte (Doxogr. 318, 5) bloß den Diogenes, und mit diesem muß der Stoiker gemeint sein; denn was ihm und bei Stob. auch Melissus beigelegt wird, ist eine Behauptung der Stoiker (s. T. III a, 188, 3), zu denen sich Aëtius a. a. O. sofort wendet. Melissus gehört nicht hierher.

1) Diog. IX, 24. [Kühnemann Grundl. S. 105 erinnert hier an Protagoras Fr. 4. Polemik gegen Hesiod: De Mel. 1, 15. 2, 26 (DV^3 20 A 5). Vgl. auch Peithmann im Archiv 15 (1902) S. 320. — Zwei gefälschte Bruchstücke DV^3 B 11. 12.]

2) Plato nennt zwar noch im Eingang des Parmenides einen gewissen Pythodorus als Schüler oder Freund Zenos, und Soph. 216 A. 242 D (oben S. 656, 1) redet er von der eleatischen Schule so, als ob sie um 399 noch fortgedauert hätte; indessen kann daraus nicht viel geschlossen werden, da Plato auch nur durch die Gesprächsform zu dieser Darstellung veranlaßt sein kann, jedenfalls wäre für die spätere Zeit nichts daraus abzunehmen. [Vgl. J. Eberz Die Einkleidung des plat. Parmenides. Archiv 20 (1907) S. 81 ff.]

3) Wie dies Plato selbst im Eingang des Sophisten andeutet; denn nachdem hier der eleatische Fremdling als *ἑταῖρος τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην*

Schriften des Parmenides und Zeno, hat sie zu der platonischen Begriffsphilosophie und nachher zu der aristotelischen Physik und Metaphysik ihren Beitrag geleistet. Noch vorher hatte sie aber auf die Entwicklung der vorsokratischen Naturphilosophie entscheidenden Einfluß gewonnen. Schon Heraklit scheint nicht bloß von den Ioniern, sondern auch von Xenophanes Anregungen erhalten zu haben; bestimmter macht sich bei Empedokles, den Atomikern und Anaxagoras der Zusammenhang mit Parmenides geltend, denn alle diese Philosophen haben den Begriff des Seienden, welchen jener aufgestellt hatte, zur Voraussetzung; sie alle geben zu, daß das Wirkliche in letzter Beziehung ewig und unvergänglich sei, sie alle bestreiten aus diesem Grunde seine qualitative Veränderung, und sie werden dadurch zu der Annahme einer Mehrheit von unveränderlichen Grundstoffen und zu jener mechanischen Richtung hingedrängt, welche sich von da an für längere Zeit der Physik bemächtigte. Der Begriff des Elements und des Atoms, die Zurückführung der Veränderung auf die räumliche Verbindung und Trennung unveränderlicher Stoffe ist aus der eleatischen Metaphysik hervorgegangen. Die eleatische Lehre bildet daher den Hauptwendepunkt in der Geschichte der älteren Physik, und seit ihr Parmenides ihre Vollendung gegeben hatte, ist kein philosophisches System aufgetreten, dessen Richtung nicht wesentlich durch sein Verhältnis zu ihr bestimmt wäre. |

Muß uns nun schon dieser Umstand abhalten, jene Lehre, ihrer allgemeinen Abzweckung nach, von der gleichzeitigen Naturphilosopie zu trennen und ihr statt des physikalischen einen dialektischen oder abstrakt metaphysischen Charakter beizulegen, so konnten wir uns auch durch die Untersuchung des einzelnen überzeugen, wie weit ihre Urheber von einer reinen Begriffsphilosophie oder Ontologie entfernt sind. Wir haben gesehen, daß sich Xenophanes wesentlich die gleiche Aufgabe stellt wie die Physiker, den Grund der Natur-

---

καὶ Ζήνωνα bezeichnet ist, fragt Sokrates ironisch, ob er vielleicht ein als Fremdling erscheinender *θεὸς ἐλεγκτικὸς* sei, und Theodor antwortet, er sei *μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων*. Zu diesen scheint er demnach die Eleaten seiner Zeit im allgemeinen zu rechnen; mag er nun die Megariker unter ihnen mitbefassen oder nicht.

erscheinungen, das Wesen der Dinge zu bestimmen; wir haben gefunden, daß sich selbst Parmenides und seine Schüler das Seiende räumlich ausgedehnt denken; wir haben über die Eleaten überhaupt das Urteil des Aristoteles vernommen[1]), ihr Seiendes sei nichts anderes als die Substanz der sinnlichen Dinge. Hieraus erhellt zur Genüge, daß es auch diesen Philosophen ursprünglich um die Erkenntnis der Natur zu tun ist, daß auch sie von dem Gegebenen ausgehen und erst von ihm aus, seinen allgemeinen Grund aufsuchend, zu ihren abstrakteren Bestimmungen gelangt sind. Wir dürfen daher die eleatische Lehre ihrer allgemeinen Richtung nach nicht für ein dialektisches, sondern nur für ein naturphilosophisches System halten[2]). Mag sich immerhin Zeno zu ihrer Verteidigung eines dialektischen Verfahrens bedienen, und mag er deshalb von Aristoteles der Erfinder der Dialektik genannt worden sein[3]): die eleatische Philosophie als Ganzes ist darum noch lange nicht Dialektik. Um dieses zu sein, müßte sie von einer bestimmten Ansicht über die Aufgabe und die Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis beherrscht sein, sie müßte der physischen und metaphysischen Forschung eine Erkenntnistheorie voranstellen und für ihre Weltansicht selbst in der Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe das Regulativ suchen. Aber weder das eine noch das andere geschieht hier. Die Eleaten unterscheiden allerdings seit Parmenides die sinnliche und die vernünftige Betrachtung der Dinge, aber diese Unterscheidung hat bei ihnen nur dieselbe Bedeutung wie bei einem Heraklit, Empedokles, | Anaxagoras und Demokrit; sie ist nicht Grundlage, sondern Folge ihrer metaphysischen Sätze, und sie ist hier so wenig als bei den übrigen Physikern, zu einer wirklichen Erkenntnistheorie entwickelt. Von dem Grundsatz vollends, durch welchen Sokrates der Philosophie eine neue Bahn gebrochen hat, daß die Untersuchung der Begriffe aller Erkenntnis der Gegenstände vorangehen müsse, findet sich weder in den ausdrücklichen Erklärungen, noch in dem wissenschaftlichen Verfahren der Eleaten eine Spur; alles, was wir von ihnen wissen, bestätigt vielmehr die Ansicht des Aristoteles, welcher Sokrates unbedingt als den ersten Begründer der Begriffsphilosophie betrachtet und selbst die schwachen Keime derselben, die sich in der früheren Wissenschaft finden, nicht bei den Eleaten, sondern bei Demokrit, und neben ihm höchstens noch bei den Pythagoreern sucht[1]. Auch im eleatischen System ist es nicht die Idee des Wissens, sondern der Begriff des Seins, der das ganze beherrscht; auch dieses System macht von dem realistischen Dogmatismus der vorsokratischen Naturphilosophie keine Ausnahme. Wir müssen daher die Eleaten, wie dies auch schon im Altertum teilweise geschieht[2], im ganzen zu den Physikern zählen, so weit sie sich auch in ihren materiellen Ergebnissen von den andern Physikern entfernen. Im übrigen ist die geschichtliche Stellung dieser Schule und ihre Bedeutung für die Entwicklung des griechischen Denkens schon in der Einleitung untersucht worden[3].

---

[1]) S. o. S. 232, 6. 233, 1.

[2]) M. vgl. zum folgenden S. 228.

[3]) S. o. S. 747, 3.

---

[1] Part. anim. I, 1 (oben S. 229, 3). Metaph. XIII, 4. 1078 b 17: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων . . .) ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν . . . δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* Ähnlich ebd. I, 6. 987 b 1; vgl. XIII, 9. 1086 b 2. Phys. II, 2. 194 a 20 und was S. 580, 3 angeführt wurde.

[2] Plut. Pericl. c. 4. Sext. Math. VII, 5 in bezug auf Parmenides.

[3] Ebendaselbst ist auch (S. 229 ff.) auseinandergesetzt, warum das eleatische System nicht als ein idealistisches betrachtet werden kann; und daß dies auch von Melissus gilt, geht schon aus S. 776 f. hervor. Sagt daher Chiappelli (Melisso 36), *quasi tutti gli historici della filosofia antica* hätten das System des Melissus für einen reinen Idealismus gehalten, so trifft dies auf meine Darstellung, von ihrer ersten Auflage an, nicht zu.

Berichtigung:

S. 396, 1 Zeile 3 von unten ist statt ‚Empedokles' zu setzen: Pythagoras.

Altenburg S.-A.,
Piererſche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

VERLAG VON O. R. REISLAND IN LEIPZIG

Vollständig liegen vor:

Bibliotheca Scriptorum Classicorum et Graecorum et Latinorum.

Die Literatur von 1878—1896 einschließlich umfassend.

Herausgegeben von **Prof. Dr. Rudolf Klußmann.**

Erster Band:

Scriptores Graeci.

Erster Teil: **Collectiones. Abercius bis Homerus.** 1909. 45 Bogen gr. 8⁰. M. 20.50.

Zweiter Teil: **Hybrias bis Zosimus.** 1911. 28¼ Bogen gr. 8⁰. M. 13.60.

Zweiter Band:

Scriptores Latini.

Erster Teil: **Collectiones. Ablavius bis Lygdamus.** 1912. 36 Bogen gr. 8⁰. M. 17.—.

Zweiter Teil: **Aemilius Maior bis Zeno.** 1913. 24½ Bogen gr. 8⁰. M. 11.30.

Da dieses Werk, dessen Herstellungskosten so hoch sind, daß an einen Neudruck desselben nicht gedacht werden kann, möglicherweise in nicht zu ferner Zeit vergriffen sein wird, so empfiehlt sich dessen rechtzeitige Anschaffung.

Das

Attische Recht und Rechtsverfahren.

Unter Benutzung des „Attischen Prozesses“
von Meier-Schömann
dargestellt von

J. H. Lipsius.

Erster Band. 1905. 15 Bogen gr. 8⁰. M. 6.80.
Zweiter Band. Erste Hälfte. 1908. 14¼ Bogen gr. 8⁰. M. 6.80.
Zweiter Band. Zweite Hälfte. 1912. 21 Bogen gr. 8⁰. M. 9.15.
Dritter Band mit Inhaltsverzeichnis sowie ausführlichem Stellen- und Sachregister zum ganzen Werke. 1915. 16½ Bogen gr. 8⁰. M. 8.—.

In einen Band gebunden M. 40.—.

Scriptorum historiae Augustae lexicon

confecit **C. Lessing.**

1901—1906. 47¼ Bogen. Lex.-8⁰. M. 40.80.

VERLAG VON O. R. REISLAND IN LEIPZIG

Von Eduard Zellers großem Werke:

Die Philosophie der Griechen

in ihrer geschichtlichen Entwicklung

von

Dr. Eduard Zeller,

drei Teile in 6 Bänden, sind zurzeit vollständige Exemplare nicht vorhanden:

Erster Teil, erste Hälfte: Allgemeine Einleitung: **Vorsokratische Philosophie.** Erste Hälfte, bearbeitet von W. Nestle. 6. Auflage. 1919. 50 Bogen gr. 8°.	Soeben neu erschienen.
Erster Teil, zweite Hälfte: Allgemeine Einleitung: **Vorsokratische Philosophie.** Zweite Hälfte.	Fehlt, neue Auflage erscheint Ende 1919.
Zweiter Teil, erste Abteilung: **Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie.** 4. Auflage. 1888. 66 Bogen gr. 8°. M. 26.—, gebunden M. 35.—.	Liegen in anastatisch hergestellten Neudrucken vor und werden nur zusammen mit den übrigen Bänden abgegeben.
Zweiter Teil, zweite Abteilung: **Aristoteles und die alten Peripatetiker.** 3. Auflage. 1879. 60 Bogen gr. 8°. M. 24.—, gebunden M. 32.65.	
Dritter Teil, erste Abteilung: **Die nacharistotelische Philosophie.** Erste Hälfte. 4. Auflage. Herausgegeben von Dr. Ed. Wellmann. 1909. 54$\frac{1}{2}$ Bogen gr. 8°. M. 21.50, gebunden M. 30.65.	Diese Bände sind neu gesetzt und in großer Auflage gedruckt. Die Vorräte reichen für alle Zeiten aus, so daß neue Auflagen nicht erscheinen werden.
Dritter Teil, zweite Abteilung: **Die nacharistotelische Philosophie.** Zweite Hälfte. 4. Auflage. 1902. 59$\frac{1}{4}$ Bogen gr. 8°. M. 22.50. gebunden M. 32.—.	

Grundriſs der Geschichte der griechischen Philosophie.

Von

Dr. Eduard Zeller.

Elfte, verbesserte Auflage.

Bearbeitet von Dr. Franz Lortzing.

1914. 24$\frac{1}{2}$ Bogen gr. 8°. M. 7.60, gebunden M. 10.—.

PHILLIPS ACADEMY
3 1867 00071 7558

DATE DUE

Jan8 69

13437

G
180
Z3
v.1, pt.1